REALLEXIKON FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

SACHWÖRTERBUCH ZUR AUSEINANDERSETZUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER ANTIKEN WELT

IN VERBINDUNG MIT CARSTEN COLPE, ALBRECHT DIHLE,

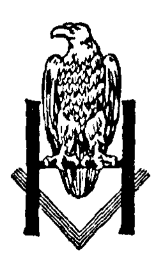
BERNHARD KÖTTING, JAN HENDRIK WASZINK

HERAUSGEGEBEN VON

THEODOR KLAUSER

BAND VI:

Erfüllung - Exitus illustrium virorum



1966

ANTON HIERSEMANN · STUTTGART

BEGRÜNDET VON

FRANZ JOSEPH DÖLGER, THEODOR KLAUSER, HELMUT KRUSE,

HANS LIETZMANN, JAN HENDRIK WASZINK

REDAKTIONSSCHLUSS DER LIEFERUNGEN VON BAND VI

Lief. 41 Bogen 1–5 (Erfüllung – Erlösung):	1. März 1964
Lief. 42 Bogen 6–10 (Erlösung – Eros [Eroten] II [in der Kunst]):	1. September 1964
Lief. 43 Bogen 11–15 (Eros [Eroten] II [in der Kunst] – Erz):	15. Oktober 1964
Lief. 44 Bogen 16–20 (Erz – Essig):	15. November 1964
Lief. 45 Bogen 21–25 (Essig – Etymologie):	31. Dezember 1964
Lief. 46 Bogen 26–30 (Etymologie – Euphemismus):	1. März 1965
Lief. 47 Bogen 31–35 (Euphemismus – Evangelium):	30. April 1965
Lief. 48 Bogen 36–40 (Evangelium – Exitus illustrium virorum):	31. März 1966

PRINTED IN GERMANY
SATZ UND DRUCK: ALLGÄUER HEIMATVERLAG GMBH., KEMPTEN
EINBAND: C. H. SCHWABE, STUTTGART

ARTHUR DARBY NOCK

1902—1963

ZUM GEDÄCHTNIS

Vorwort

Nach Abschluß des 5. Bandes ist die Verantwortung für die weiteren Geschicke des Reallexikons auf mehrere Schultern verteilt worden. Nunmehr bilden den Herausgeberkreis außer dem Unterzeichneten die Herren Carsten Colpe (Göttingen), Albrecht Dihle (Köln), Bernhard Kötting (Münster) und Jan Hendrik Waszink (Leiden). Der zuletzt Genannte war schon an der Gründung des Lexikons und an seiner Verwirklichung in den ersten Jahren maßgeblich beteiligt. Das Franz Joseph Dölger-Institut an der Universität Bonn dient unter Leitung des Unterzeichneten weiter als Redaktionszentrum.

Nachträge zum Reallexikon für Antike und Christentum werden wie in den letzten sieben Jahren so auch in Zukunft im „Jahrbuch für Antike und Christentum" veröffentlicht. Ein Verzeichnis der bisher im Jahrbuch erschienenen Nachtragsartikel ist dem Inhaltsverzeichnis dieses Bandes angehängt.

Das Reallexikon übernimmt dankbar die Ergebnisse der modernen Bibelwissenschaft und stützt sich dabei gern auf die lexikalischen Zusammenfassungen dieses für unsere Zielsetzung eminent wichtigen Gebiets. Das Lexikon würde überfordert, wollte man von ihm für alle heranzuziehenden biblischen Befunde nicht bloß die Vorlage der fertigen Forschungsergebnisse, sondern auch deren detaillierte Erarbeitung verlangen.

Der vorliegende Band 6 des Reallexikons ist dem Andenken eines treuen Freundes dieses Unternehmens gewidmet: Arthur Darby Nock, der uns und der gesamten Altertumswissenschaft allzufrüh entrissen worden ist.

Bonn, den 1. April 1966 THEODOR KLAUSER

Erfüllung s. Zeit.

Erhebung des Herzens.

A. Nichtchristlich. I. Ältere Griechen. Bei den Griechen läßt sich die E. d. H., wenn man von der *Ekstase der Mysterienkulte absieht, nur bei einzelnen Philosophen oder Dichtern, nicht bei einer religiösen Gemeinde nachweisen. Strenggenommen ist in der Aufstiegsmetaphysik der älteren sowie der neuplatonischen Philosophen nicht von der Erhebung des Herzens, sondern von der des Geistes u. der Seele die Rede. Da sich aber beides miteinander berührt (sowohl νοῦς wie mens entsprechen oft unserem ‚Herz'), wurden hier auch die Vorstellungen, die sich auf die Erhebung des Geistes u. der Seele beziehen, hinzugenommen.

a. Parmenides. Der Philosoph Parmenides beschreibt in einer großartigen Vision, wie er durch ein Rossegespann, gelenkt von heliadischen Jungfrauen, zur Göttin der Weisheit gefahren u. von dieser huldreich aufgenommen sei (VS 18B1). Wir haben es hier mit einer ekstatischen Erhebung zu tun, durch die einem Philosophen noch während seines Erdenlebens die höchste Offenbarung zuteil wurde.

b. Platon. Bei Platon haben wir einen dialektischen Aufstieg des Geistes; vgl. Festugière 178. Dieser vollzieht sich in Stufen (conviv. 211C: ὥσπερ ἐπαναβαθμοῖς; resp. 511B: οἷον ἐπιβάσεις). Er hat als Ziel das νοητόν, u. zwar im Gastmahl die Idee des Schönen (αὐτὸ τὸ καλόν, αὐτὸ τὸ θεῖον καλόν: 211E), zu deren Erlangung niemand einen besseren Führer wählen kann als den Eros (212B); im Staat ist das Ziel, in vollkommenem Parallelismus hierzu (Festugière 167f), die Idee des Guten (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα: resp. 505A). ‚Die dialektische Methode zieht das Auge der Seele ans Licht hervor u. führt es aufwärts' (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα ἕλκει καὶ ἀνάγει ἄνω: 533C/D). Die dialektische Erhebung des Geistes wird im 7. Buche des Staates durch das Höhlengleichnis veranschaulicht. Dieses Gleichnis u. seine Anwendung sind beherrscht von dem Gedanken des Empor (ἄνω). Dem Aufstieg aus der Höhle nach oben (τὴν ἄνω ἀνάβασιν) u. der Betrachtung der oberen Welt entspricht der Aufgang der Seele in das Reich des nur Denkbaren (τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον: 517B). Es vollzieht sich eine Hinwendung (μεταστρέφεσθαι) der Seele zu jenem Reich, das die Stätte des Glücklichsten unter allem Seienden (τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος: 526E) ist, eine Hinaufführung (ἐπαγωγή) des besten Teiles der Seele zum Anschauen des Besten unter allem Seienden (532B/C). Ähnliche Ausdrücke 521C u. 540A. Hier haben wir die philosophische Erhebung des Geistes zur Gottheit. Im Phaidros-Mythos (246A/249C) ist auch von der Erhebung der Seele, aber in kosmisch-eschatologischem Sinne die Rede. Hier erscheint die Seele unter dem Bilde eines Gespannes. Der vernünftige Seelenteil ist der Lenker zweier geflügelter Rosse, eines edlen, des θυμοειδές, u. eines unedlen, der ἐπιθυμία. Den menschlichen Seelen gelingt die Fahrt zu dem überhimmlischen Ort, dem Sitze der Ideen, nur unvollkommen, da das unedle Roß zur Erde niederzieht. Die Ursache des Aufwärtsstrebens (γλίχεσθαι τοῦ ἄνω: 248A)

liegt darin, daß das Beste der Seele auf der Wiese jenes Ortes seine Weide u. die Flügel der Seele ihre Nahrung finden (248B/C). ‚Die Kraft des Gefieders besteht darin, das Schwere hinaufzuheben (μετεωρίζειν) u. dorthin emporzuführen (ἄγειν ἄνω), wo das Geschlecht der Götter wohnt‘ (246D). Nur die Seele des Philosophen wird gefiedert, da sie mit der Erinnerung bei dem wahrhaft Seienden weilt, zu dem sie sich einst emporgerichtet hatte (ἀνακύπτειν: 249C), während die Seele, der der Aufflug nicht gelingt, ihr Gefieder verliert u. zur Erde niedersinkt (248C).

c. Euripides. Euripides sagt (frg. 903): ‚Jetzt werden mir goldene Flügel am Rücken u. der Sirenen liebliche Sohlen angelegt, u. ich steige empor zu den Höhen des Äthers, um mich zu Zeus zu gesellen.‘ Auf diese Verse bezieht sich Plut. mor. 786D: ‚Die Lust an edlen Taten hebt die Seele nicht auf den goldenen Flügeln des Eurip., sondern auf jenen himmlischen Fittichen des Plato mit freudigem Stolze zu höherem Bewußtsein empor‘ (τὴν ψυχὴν ἀναφέρουσιν). Von einem unbekannten Tragödiendichter sind die Worte erhalten: ‚Denkt höher als der Äther!‘ (Anon. trag. 127).

d. Aristoteles. Aristoteles drückt die Forderung der Erhebung des Geistes folgendermaßen aus: ‚Man soll, soweit es möglich ist, das Unsterbliche ins Herz fassen (ἀθανατίζειν) u. all sein Tun darauf einrichten, daß man lebe entsprechend dem, was in uns das Herrlichste ist‘ (eth. Nic. 10, 1177b33).

e. Metrodoros. Auch den Epikureern ist die philosophische Erhebung des Geistes nicht fremd. ‚Erinnere dich daran‘, sagt Metrodoros zu seinem Schulgenossen Menestrat, ‚daß du, obwohl du als Sterblicher geboren bist u. nur eine begrenzte Lebenszeit erhalten hast, mit deiner Seele doch bis zur ewigen Welt emporgestiegen bist u. sowohl die Unendlichkeit der Dinge geschaut hast als auch die Zukunft u. die Vergangenheit‘ (Clem. Al. strom. 5, 138, 2 = Metrod. frg. 37 Körte).

f. Poseidonios. Nach Kroll 303 lehrte Poseidonios v. Apameia einen Aufstieg der Seelen, wahrscheinlich nicht als astrologisch aufgefaßte Himmelfahrt, sondern als Wandern durch die Himmelsräume u. Gestirnwelten in der Ekstase, in der die Seele droben die unio mystica mit den Gestirnen vollzieht. ‚Diese Mystik ist aber nur etwas für ganz wenige Auserwählte.‘ Näheres bei Jones.

g. Attikos. Verständlich ist es, wenn der Mittelplatoniker Attikos erwähnt, daß Plato versuche, die Seelen der Jünglinge irgendwie zu der Gottheit emporzuziehen (ἕλκειν τὰς τῶν νέων ψυχὰς ἄνω που πρὸς τὸ θεῖον: Euseb. praep. ev. 15, 4, 6 [2, 351 Mras]). Vgl. Freudenthal: PW 2, 2, 2241 nr. 18.

h. Maximus Tyrius. Desgleichen sagt Attikos’ Zeitgenosse, der platonisierende Maximus Tyrius or. 2, 2b (20 Hobein): ‚Diejenigen, deren Gedächtnis gestärkt ist, können, himmelwärts sich emporspannend, mit der Seele das Göttliche erlangen‘ (τῇ ψυχῇ τῷ θείῳ ἐντυγχάνειν).

II. Hermetik. In den Büchern des Hermes Trismegistos tritt uns der Gedanke der E. d. H. auch mit dem Ausdruck καρδία entgegen. Herm. 10, 15 (1, 120 Nock = 2, 259 Sc.) heißt es: ‚Dies allein ist dem Menschen heilsam, die Erkenntnis des Gottes (ἡ γνῶσις τοῦ θεοῦ); sie ist ein Aufstieg (ἀνάβασις) zum Olymp.‘ Ebd. 10, 25 (1, 126 Nock): ‚Der Mensch steigt auch zum Himmel empor u. mißt ihn aus; ... u. das Größte von allem, obwohl er die Erde nicht verläßt, gelangt er empor (ἄνω γίνεται); so bedeutend ist die Größe seiner Ausdehnung. Darum darf man sagen, der irdische Mensch sei ein sterblicher Gott‘ (nach Heraklit frg. 62 Diels). Ebd. 7, 1 (1, 81 N.): ‚Stehet nüchtern, aufblickend mit den Augen des Herzens (ἀναβλέψατε τοῖς τῆς καρδίας ὀφθαλμοῖς). Ähnlich 4, 11 (1, 53 N.): ‚Wenn du es (das Bild Gottes) genau betrachtest u. es dir mit den Augen des Herzens vergegenwärtigst, ... wirst du den Weg finden, der zur oberen Welt führt.‘ Näheres zum Geistesauge (ὁ τοῦ νοῦ ὀφθαλμός) u. zum Herzensauge im Corpus Hermet. ed. Nock-Festugière 1, 82; bei A. J. Festugière, La révélation d’Hermès Trismégiste 3 (Par. 1953) 107_1; o. Bd. 1, 961 u. 966f; ThWb 5, 376/79. Zu dem paulinischen Ausdruck ‚Augen des Herzens‘, der von Platos ‚Auge der Seele‘ zu unterscheiden ist, s. u. Sp. 12. Wenn es ferner im sog. Poimandres (Herm. 1, 31, 1 Sc. = 1, 19 N.) heißt: ‚Nimm geistige reine Opfer an von Seele u. Herz, die zu dir hin gespannt sind‘ (ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς σὲ ἀνατεταμένης), so scheint dies eine formelhafte Wendung gewesen zu sein; denn sie kommt in einem magischen Vereinigungsgebet an Helios (PGM III 591/93) vor: ‚Dank wissen wir, aus ganzer Seele, im Herzen, das zu dir hin gespannt ist (ψυχῇ πάσῃ κα[τὰ] καρδίαν πρὸς σ[ὲ] ἀνατεταμένην),

dir, dem unnennbaren Namen‘ (von der Erhebung des Geistes, ἀναφορὰ τοῦ πνεύματος, zu Gott ist bereits 584 u. 586 die Rede). Die Wendung findet sich auch im angeblich ‚altchristl. Gebet‘ eines Papyrus, das nach Scott 2, 69 im 3. Jh. geschrieben wurde u. einen Extrakt aus dem heidn. Poimandres darstellt, daher von ihm in den Text des Traktats (1, 130f) eingesetzt wurde: ‚Nimm an meine Stimmen, die von Seele u. Herz zu dir hin gespannt sind ([φω]νὰς ἀπὸ ψυχῆς καὶ καρδίας πρὸς σὲ ἀνατεταγμένας, verschrieben aus ἀνατεταμένης), Unaussprechlicher, Ungenannter!‘ Bestätigt wird Scotts Ansicht von Reitzenstein 327: die von der überlieferten abweichende Fassung der Poimandres-Schrift im Berliner Pap. sei jünger als die uns literarisch erhaltene; ebd. 329: ‚ein heidnisches Gebet ist unverändert in eine Sammlung christlicher Gebete mit aufgenommen.‘ So sehen wir Beziehungen zwischen der Hermetik, der Zauberliteratur u. altchristl. Gebetsübung.

III. Neuplatoniker. a. Plotinos. Eine wichtige Rolle spielt die E. d. H. bei Plotin. enn. 4, 8 handelt vom Abstieg der Seele in die Leiblichkeit. ‚Das Unten ist für die Seele (hier ist die Gesamtseele gemeint) diese Erdenwelt, das Oben die Schau des wahrhaft Seienden‘ (4, 8, 7); vgl. *Aufwärts-Abwärts. Die gleiche bildliche Vorstellung vom Oben u. Unten wird auch auf die Einzelseele angewandt. Dabei erweitert Plotin Platos Emporführung des Geistes zu einer mystischen Vereinigung mit dem Nus u. dem *Hen. Häufig schildert er das ekstatische Erlebnis unter dem Bilde eines Aufstiegs. Neben ἀναβαίνειν finden sich die Komposita ἀνάγεσθαι, ἀνιέναι, ἀνατρέχειν, ἀναφεύγειν, jedoch nicht ἀνατείνειν. Wir können drei Stufen des Aufstiegs unterscheiden. Zunächst muß die Seele zu sich selbst aufsteigen (4, 7, 10: ἐφ’ ἑαυτὴν ἀνέλθῃ). Dies geschieht durch Introversion. Plotin gebraucht hier als neues Bild den Gegensatz des Außen u. Innen. Vgl. Festugières Unterscheidung von Mystik durch ‚Extraversion‘ u. ‚Intraversion‘ (Révélation d’Hermès Trismég. 4 [Paris 1954] 141. 200). Die Seele gelangt zu sich selbst (6, 9, 11: ἥξει εἰς ἑαυτήν); sie muß gestaltlos werden (6, 9, 7: ἀνείδεον γίνεσθαι); muß sich völlig in das Innere wenden (ebd.: ἐπιστραφῆναι πρὸς τὸ εἴσω πάντη). Sodann muß man über die Seele emporsteigen (5, 9, 4: ἐπὶ ψυχῇ ἀνιέναι), nämlich zum Nus (1, 3, 2: ἀναβαίνειν ἐπὶ νοῦν). Auch hier wird das Bild der Wendung nach innen angewandt: ἡ εἴσω πρὸς νοῦν στροφή (1, 2, 6). Weiteres zur Introversion bei Arnou 194f. Aber die Seele hebt sich auch über den Geist empor (6, 7, 22: νοῦν ὑπεραίρει). Es gilt, sich hinaufzuschnellen zum Einen (5, 5, 4: χρὴ ἀίξαι πρὸς ἕν). ‚Da die Seele ein göttliches Ding ist‘, heißt es enn. 5, 1, 3, ‚so halte dich überzeugt, daß du mit einem solchen Mittel zu Gott hingelangen kannst, u. steige mit solcher Begründung gerüstet zu ihm hinauf (ἀνάβαινε πρὸς ἐκεῖνον)! Gewißlich wirst du ihn nicht ferne antreffen.‘ Allgemeinere Bilder sind: Aufstieg zum Göttlichen (4, 7, 10: πρὸς τὸ θεῖον ἀναβάς); Erhebung (ἤρθη) gottbegnadeter Menschen über die Wolken u. den Nebel der irdischen Welt (5, 9, 1); Hinaufeilen (ἀναδραμοῦσα) der Seele zu dem Ort, der rein von allem Übel ist (6, 9, 9 nach Plato Theaet. 177A). Vgl. den abstrakteren Ausdruck ‚gottartig u. geistartig werden‘ (5, 3, 8: θεοειδῆ καὶ νοοειδῆ γίνεσθαι). Plotin identifiziert das Eine auch mit dem Überschönen (ὑπέρκαλον: 1, 8, 2; 6, 7, 33) u. dem Überguten (ὑπεράγαθον: 6, 9, 6). Hier begegnen wir den gleichen Bildern, wie wir sie bei der Gewinnung des Hen antrafen: 5, 9, 2 heißt es in auffallender Ähnlichkeit mit Plato, conviv. 211C, der Erotiker fliehe von der leiblichen Schönheit zu den Schönheiten der Seele empor (ἀναφυγών) u. steige von dort ein zweites Mal hinauf (ἐπαναβαίνειν) zu der Ursache des Schönen in der Seele, ... bis er am Ende zum Ersten gelangt, welches aus sich selbst schön ist. Ähnlich 6, 7, 16: Vom vielfältigen Schönen müsse man noch weiter steigen u. sich nach oben schwingen (μεταβαίνειν ... πρὸς τὸ ἄνω ἀίξαντα); 1, 6, 7: ‚Wir müssen zum Guten hinaufsteigen (ἀναβατέον); wir erlangen es, indem wir nach oben hinaufschreiten (ἀναβαίνομεν πρὸς τὸ ἄνω). Hier haben wir also anabatische Mystik (nach A. Deißmann, Paulus² [1925] 54, der sie von katabatischer Mystik, in der Gott zum Menschen herabsteigt, unterscheidet). Enn. 6, 7, 25: ‚Zum Stillstand wird der Aufstieg (zum Guten) kommen bei der letzten Stufe, über die hinaus es kein Höheres mehr gibt; u. sie wird das Erste u. wahrhafte u. eigentlichste Gute sein.‘ Bemerkenswert ist, daß bei der mystischen Vereinigung der Seele mit Gott Gott gibt u. die Seele empfängt. Vgl. die Zeugnisse hierfür bei Arnou 222f; zur unio mystica Schwyzer 568/72.

Wie Plotin die E. d. H. bis zur Ekstase in den Enneaden als Ziel des Philosophen dargestellt hat, so hat er sie auch in seinem Leben zu erreichen gestrebt. ‚Andauernd führte er das göttliche Auge zu seinem göttlichen Eigendämon empor‘ (ἀνάγων τὸ θεῖον ὄμμα: Porph. v. Plot. 10). ‚Stets eilte er zum Göttlichen (σπεύδων πρὸς τὸ θεῖον), das er von ganzer Seele liebte‘ (ebd. 23). ‚Dieser göttliche Mann erhob sich mit seinen Gedanken oft zu dem ersten u. über alles erhabenen Gott‘ (ἀνάγοντι ἑαυτὸν εἰς τὸν ... θεόν). Die Ekstase, d. i. ‚das Ziel, eins zu werden u. sich zu nähern dem über alles erhabenen Gotte‘, erreichte er nur selten. ‚In der Betrachtung u. im Aufblick (ἐπιβλέψει) zu den Göttern schrieb er seine Schriften nieder‘ (ebd.). Auch das letzte Wort des Sterbenden, ‚er versuche, das Göttliche in uns zum Göttlichen im All zu erheben‘ (ἀνάγειν: ebd. 2), gehört hierher. Hier ist die E. d. H. vom mystischen Erlebnis auf das Sterben übertragen. Vgl. P. Henry, La dernière parole de Plotin: Stud. Classici e Orientali 2 (1953) 113/30. Diesen Ausspruch zitiert Synesios (s. u. Sp. 15f) in einem Briefe an einen vertrauten Freund (ep. 139 Hercher), wobei er ihn als Aufgabe des Lebenden umdeutet: ‚Lebe wohl u. philosophiere u. führe das Göttliche in dir zu dem erstgeborenen Göttlichen empor!‘ (τὸ ἐν σαυτῷ θεῖον ἄναγε ἐπὶ τὸ πρωτόγονον θεῖον).

b. Porphyrios. Auch Porphyrios lehrt, daß die menschliche Seele aus lichten Höhen herabgestürzt u. eingekörpert sei u. die Bestimmung habe, in ihre einstige Heimat zurückzukehren; vgl. seine Schrift ‚De regressu animae‘, die J. Bidez, Vie de Porphyre (Gent 1913) Anhang 25/44 aus Augustinus civ. D. rekonstruiert hat. Auf diesem kosmischen Hintergrunde erhebt auch er an den philosophischen Menschen die Forderung, schon im diesseitigen Leben die Seele zu Gott zu erheben. ‚Lust u. Leichtsinn stehen dem Aufgang zu den Göttern (τῇ πρὸς θεοὺς ἀνόδῳ) im Wege (Porph. ad Marcell. 6); ähnlich ebd. 7: ‚die Aufstiege zu Gott‘ (αἱ εἰς θεὸν ἀναδρομαί). Ebd. 16: ‚Die Angleichung (der Gesinnung an Gott) geschieht allein durch Tugend; denn Tugend allein zieht die Seele empor (ἄνω ἕλκει) u. zu dem ihr Verwandten.‘ Ebd. 20: ‚Die Gesinnung mitsamt der Meinung soll zu dem Gott gewandt sein‘ (τετράφθαι πρὸς τὸν θεόν).

c. Jamblichos. Der Gedanke der E. d. H. setzt sich bei Jamblich fort. In Myst. 3, 7 Parthey erklärt er den Anhauch der Götter als eine Emporführung (ἀναγωγή) u. Umstellung zum Besseren. Ebd. 8, 6 (= Scott, Herm. Trismeg. 4, 35) redet er nach Plato resp. 517B (s. o. Sp. 2) von dem ‚Aufgang zu den intellektuellen Göttern (ἡ πρὸς τοὺς νοητοὺς θεοὺς ἄνοδος) u. der Theurgie, soweit sie zu dem Ungewordenen hinaufführt‘. Vgl. 8, 8: ‚Welches emporführende (ἀναγωγοί) Götter sind‘; 5, 15: Wenn wir ganz Seele werden u. uns außerhalb des Körpers befinden, beschäftigen wir uns, durch die Vernunft emporgehoben (μετέωροι τῷ νῷ) zusammen mit allen immateriellen Göttern mit überirdischen Dingen (μετεωροπολοῦμεν). Nach 10, 5 rettet die Erkenntnis des Vaters (d. i. Gottes) das wahre Leben, indem sie es zu ihrem Vater emporführt (ἀνάγουσα; vgl. Herm. 10, 15, o. Sp. 4). In myst. 5, 26 ist von der ‚emporführenden Kraft der Gebete‘ (τὸ τῶν εὐχῶν ἀναγωγόν) die Rede.

d. Julian. Stark von Jamblich beeinflußt, besonders in seiner Sonnentheologie, ist der Kaiser Julian. In seiner Rede an den Sonnengott sagt er, daß Helios die Seelen zur intelligiblen Welt emporspanne (ἀνατείνων) u. zu den mit dem Gott verwandten Substanzen emporführe (ἐπάγων; or. 4 [136B. 152A]). Ähnlich nennt Julian in der Rede an die Göttermutter Helios einen emporführenden Gott (ἀναγωγὸς θεός: or. 5 [173C]; vgl. ebd. 172D: ἀνάγων δι᾽ αὑτοῦ [d. i. Helios] τὰς ψυχάς).

e. Timaios. Charakteristisch ist ferner, daß der Sophist Timaios in sein Lexikon platonischer Ausdrücke das Stichwort ‚Die Seele emporspannend‘ (ἀνατείνας τὴν ψυχήν) aufgenommen u. es durch den Ausdruck ‚die Seele zur oberen Welt u. zur Schau der Götter wendend‘ (ἐπὶ τὰ ἄνω τρέψας καὶ ἐπὶ τὴν τῶν θεῶν θέαν) erklärt hat (31 Ruhnken). Ruhnken bezieht die Timaios-Glosse auf Plato resp. 7, 533D (s. o. Sp. 2), wobei Timaios statt ἀνάγει ἄνω vielmehr ἀνατείνει gelesen habe. Zur willkürlichen Behandlung des Plato-Textes bereits durch die Mittelplatoniker vgl. Andresen 130f.

f. Hierokles. Noch im 5. Jh. nC. finden sich bei dem Neuplatoniker Hierokles ähnliche Gedanken, wenn er ‚körperliche Reinigungen‘ erwähnt, ‚die den Körper fähig machen, sich von der Materie zu trennen u. zu dem ätherischen Ort emporzufliegen‘ (ἀναπτῆναι: comm. in carm. aur. Pyth. 168 Gaisf.). Denn die

Reinigungen der geistigen Seele sorgen auch für das lichthafte Gefährt, ‚damit auch dieses dadurch beflügelt werde u. bei der aufwärts führenden Reise (πρὸς τὴν ἄνω πορείαν) kein Hindernis bilde‘ (168f; derselbe Ausdruck, τὴν ἄνω πορείαν, bereits bei Plotin enn. 1, 3, 2; nach Plotin bei Gregor. Nyss. c. Eunom. 2, 89 [1, 242, 5f J.]: ἐφόδια πρὸς τὴν ἄνω πορείαν, v. Moys.: PG 44, 405D). Ferner 174: ‚Die priesterliche Emporführung (τὴν ἱερατικὴν ἀναγωγήν) des lichthaften Leibes.‘

g. Proklos. Auch Proklos ist hier zu nennen. ‚Die Erhebung, die er erfleht, ist nicht nur befreiender Aufstieg der philosophischen Seele zur Schau der wahren Schönheit, sondern auch Erlösung von der Erbsünde‘ (Hoffmann 144). Hymn. 4, 1/4 Ludw. heißt es: ‚Höret, ihr Götter, die ihr ein emporführendes Feuer (ἀναγώγιον πῦρ) anzündet u. die Seelen der Sterblichen zu den Unsterblichen zieht, nachdem sie sich durch die geheimen Weihen der Hymnen gereinigt haben!‘ Ebd. 7, 33/36: ‚Gib der Seele (angeredet ist Athene) hl. Licht ... u. Weisheit u. Liebe (ἔρωτα); Kraft aber hauche der Liebe ein, so viel u. so stark, daß durch sie (die Seele) von irdischen Busen wieder zum Olymp gezogen werde in den Wohnsitz des guten Vaters!‘ Ähnlich wie Julian nennt er 1, 34 Helios einen Emporführer der Seelen (ψυχῶν ἀναγωγεῦ). Dies mag ursprünglich eschatologische Bedeutung gehabt haben; aber die mystische schwingt sicher mit. In Plat. Cratyl. 125 (74, 8f Pasqu.) redet er von Helios u. Selene als den Göttern, die die unsterblichen Seelen emporführen (ἀναγωγοὺς τῶν ἀθανάτων ψυχῶν); vgl. ebd. 128 (76, 3f): αἴρειν καὶ ἀνατείνειν τὰς ψυχὰς ἐπὶ θεούς. In Plat. Tim. 3, 82, 9 Diehl sagt er von Helios, daß er die Seelen durch das unbefleckte Licht hindurchführt u. ihnen eine unbefleckte emporführende Kraft (δύναμιν ἀναγωγόν) verleiht (vgl. Theiler 35). Ebd. 1, 154, 1 u. 3, 166, 7 redet er allgemein von den emporführenden Göttern (τοῖς θεοῖς τοῖς ἀναγωγοῖς); 1, 186, 3 wird die Vorsorge der Götter erwähnt, die die Seelen emporführt (πρόνοιαν τῶν θεῶν τὴν ἀναγωγὸν τῶν ψυχῶν); 1, 212, 20 ist von emporführenden Tugenden die Rede (ἀρετὰς ἀναγωγούς; vgl. 1, 168, 24; 3, 213, 2; 1, 41, 2/4). Wichtig ist instit. theol. 158 (138, 27/29 Dodds, nebst Anm. S. 281): ‚Die Funktion des hinaufführenden Prinzips (τοῦ ἀναγωγοῦ) wird durch die Hinwendung zum Besseren (πρὸς τὸ κρεῖττον ἐπιστροφήν) charakterisiert, da es (das hinaufführende Prinzip) die sich hinwendende Existenz aufwärts u. zum Göttlicheren führt‘ (ὡς εἰς τὸ ἄνω καὶ τὸ θειότερον ἄγον). Ähnliche Gedanken u. Ausdrücke begegnen im Kommentar in Plat. remp. 1, 75, 6 Kroll: ‚Die Mysterien u. die Weihen führen die Seelen von dem materiellen u. sterblichen Leben empor (ἀνάγειν) u. verknüpfen (συνάπτειν) sie mit den Göttern.‘ Ebd. 1, 80, 9/11: ‚Die Vorsteher des politischen Wissens verbinden (συναρμόζονται) die Wohlbegabten mit den Göttern u. führen sie zur Betrachtung jener empor‘ (ἀνάγουσιν); 2, 120, 4: ‚Das Sichausstrecken der Seele zu den Göttern‘ (εἰς θεοὺς ἀνάτασιν τῆς ... ψυχῆς; ähnlich inst. theol. 206 [180, 17f]: ἀποπίπτει τῆς πρὸς τὸ θεῖον ἀνατάσεως sc. πᾶσα ψυχή; nebst Anm. S. 304f; vgl. ebd. 21 [24, 30]; 35 [38, 18]; 135 [120, 2f]; vgl. in Plat. remp. 1, 174, 7f; 2, 99, 22; 145, 18; weitere Stellen im Zusammenhang mit Dionysios Areop.).

IV. Philo. Die philonische E. d. H. ist ebenfalls von platonischem Geist erfüllt. Vgl. Philo Abrah. 59 (4, 14 Cohn): ‚hinaufführende Wege (ἀνάντεις ὁδοί)‘; ‚Gott hebt die Seele empor u. zieht sie zu sich heran‘; ferner qu. det. pot. insid. sol. 114 (1, 284 C.): Die der Tugend Nachstrebenden sind erhaben (ὑπεράνω) über alles Irdische; sie haben bei ihrem Aufstieg (ἀνόδου) Gott zum Führer; qu. rer. div. her. 70 (3, 16 Wendl.): ‚Der Geist, gotterfüllt, ... wird von himmlischer Liebe (ἔρωτι) getrieben ... u. von dem wahrhaft Seienden geführt u. zu ihm emporgezogen‘; spec. leg. 1, 207 (5, 50 C.): ‚Nicht mehr auf der Erde schreiten, sondern im Äther wandeln (αἰθεροβατεῖν). Denn die Seele des Gott Liebenden springt in Wahrheit von der Erde zum Himmel empor u. ist beflügelt mit überirdischen Dingen beschäftigt (μετεωροπολεῖ), indem sie strebt, sich einzureihen u. mitzutanzen mit Sonne u. Mond.‘ Ähnlich ebd. 1, 37 (5, 10 C.): Der Geist der Gott Suchenden erhebt sich hoch über die Erde u. wandelt im Äther (ἄνω μετέωρος ἀρθεὶς αἰθεροβατεῖ). Vgl. noch migr. Abr. 184 (2, 304 Wendl.) u. v. Mos. 1, 190 (4, 166 C.): Aufwärts schauen u. steigen (ἄνω βλέπειν τε καὶ φοιτᾶν). Philo kennt nicht den Ausdruck ‚Augen des Herzens‘, er redet vorwiegend vom ‚Auge der Seele‘, ja er verwendet sogar den platonischen Ausdruck, das Auge der Seele spannen (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα τείνειν:

fr. 75 Harris; vgl. Christ-Schm. 2, 1[6], 629f); ebenso Abrah. 58f (4, 14 C.): ‚Das Auge der Seele auf Gott spannen'; vgl. plant. 22f (2, 138 Wendl.): ‚Die Augen der Seele, von starker Sehnsucht nach deutlicher Schau des Seienden beflügelt, ... lassen auch die Grenzen des ganzen Kosmos hinter sich u. streben dem Ungewordenen zu.' So wird Philo das Bild vom Seelenauge an die Kirchenväter vermittelt haben, soweit diese es nicht aus Plato unmittelbar entnahmen.

B. Christlich. I. Sursum corda. Im Christentum läßt sich eine mehr liturgisch gefärbte gemeinsame E. d. H. u. eine individuelle philosophische, bisweilen zur Ekstase sich steigernde E. d. H. unterscheiden. Die letztere hat offenkundig in der antiken Philosophie ihre Wurzeln. Mit der liturgischen Formel ‚Sursum corda' begann der Bischof die Praefatio, die die Segnung des Brotes u. Weines einleitet. Als biblische Anklänge an diese Formel kommen in Betracht Ps. 24, 1 (πρὸς σὲ κύριε ἦρα τὴν ψυχήν μου), Col. 3, 1f (τὰ ἄνω ζητεῖτε .. φρονεῖτε) u. besonders Lam. 3, 40 (ἀναλάβωμεν καρδίας ἡμῶν). Doch ist der eigentliche Ursprung des Rufes unbekannt; vgl. Jungmann 2, 135. Auch nach Bouman 109 sind diese Bibelstellen weder für die Entstehung der liturgischen Formel noch für die Erklärung ihrer Varianten von Bedeutung. Sicher sei, daß αἱ καρδίαι im Sinne von νοῦς ein Semitismus ist. Zu dem Pauluswort Col. 3, 2: ‚Trachtet nach dem, was droben ist, nicht nach dem, was auf Erden ist' bemerkt E. Lohmeyer, Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser u. Philemon[9] (1953) 133, 1: ‚Spielt die Wendung auf ein liturgisches Sursum corda an? Das feierliche Vorkommen des Kerygmas legt das nahe.' Sicher bezeugt ist die griech. Fassung der Formel zuerst in Hippolyts Apostol. Überlieferung. Bei Till-Leipoldt 3 steht griechisch im kopt. Text: ‚Er (d. i. der Bischof) sagt: ἄνω ὑμῶν τὰς καρδίας. Das ganze Volk spricht: ἔχομεν πρὸς τὸν κύριον.' Ebenso heißt es in der lat. Übersetzung (106 Hauler): ‚Susum (= sursum) corda! Habemus ad dominum.' Vgl. die Zusammenstellung der Zeugen in der Ausgabe von Dix 1, 7. Zur Sache Dölger 301; ThWb 1, 376; Bauer, Wb[4] 139f. Die liturgische Formel läßt sich mit geringen Variationen weiter verfolgen in den Apostol. Konstitutionen 8, 5/14: ἄνω τὸν νοῦν (14 Brightman), in der Jacobus-Liturgie: ἄνω σχῶμεν τὸν νοῦν καὶ τὰς καρδίας (50 Br.) u. in der Marcus-Liturgie: ἄνω ἡμῶν τὰς καρδίας (125 Br.). Sie findet sich auch im Testamentum Dom. 1. 35 (83 Rahm.): sursum oculos cordium vestrorum. Die latein. Fassung der Formel ist zuerst bezeugt bei Cyprian. dom. or. 31 (CSEL 3, 289). Sie ist für alle Bezirke des Westens in der Folgezeit reichlich belegt (vgl. Jungmann; Dölger).

II. Auge des Herzens, der Seele. Der Ausdruck ‚Augen des Herzens' läßt sich zuerst bei Paulus Eph. 1, 18 nachweisen (τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας). Er findet sich auch zweimal in der Hermetik (4, 11; 7, 1 Nock; s. o. Sp. 4). Die varia lectio von Eph. 1, 18 ‚Augen des Geistes' (ὀφθαλμοὶ τῆς διανοίας) begegnet dem Sinne nach bereits bei Philo; bei ihm ist ὄμμα 9mal mit διάνοια, 28mal mit ψυχή verbunden nach ThWb 5, 376. Vgl. die oben (Sp. 10f) zum ‚Auge der Seele' angeführten Belegstellen bei Philo. H. Leisegang, Hl. Geist 1, 1 (1919) 216/18 macht zwischen beiden Begriffen einen Wertunterschied. Der Begriff ‚Augen des Geistes' ist also älter als Paulus. Er wird auch von Euseb. v. Const. 4, 19 (125 Heikel) gebraucht. Näheres bei Dölger 304. Dagegen ist die Bezeichnung ‚Auge der Seele' (ὄμμα τῆς ψυχῆς) offensichtlich von Plato resp. 7, 533D herzuleiten (s. o. Sp. 2). Den Wandel von dem ‚Auge der Seele' zu den ‚Augen des Herzens' führt Geffcken, Ausg.[2] Nachtr. 356 auf die pythagoreisierende Quelle zurück, die Ovid met. 15, 63 (oculis pectoris) benutzt habe. Das ‚Auge der Seele' schreibt er nach Seneca ep. 90, 28 (facies [mundi] cernendas mentibus) auch dem Poseidonios zu (ebd. 259). Auf ihn werden auch die ‚oculi mentis' des Manil. 4, 875 (möglicherweise auch die des Quintil. inst. 8, 3, 62 u. des Colum. 3, 8, 1 [Stellen, die ich dem ThesLL verdanke]) zurückgehen. Dagegen halten Nock u. Festugière im Corpus Hermet. 1 (1945) 82 den Ausdruck ‚Auge (oder Augen) des Herzens' für jüdischen Ursprungs. Vgl. entsprechende Ansicht von Bouman o. Sp. 11.

III. Griech. Kirchenväter. a. Clemens Alex. Bei Clemens zeigt sich griech. Einfluß, wenn er nach Zitierung der Euripides-Verse frg. 903 (s. o. Sp. 3) fortfährt: ‚Ich aber bete, daß der Geist Christi mich beflügeln möge zum Fluge nach meinem Jerusalem' (strom. 4, 26, 172, 1f); oder, wenn er ebd. 5, 13, 83, 1 sagt: ‚Die Seele erhält nicht ohne die außerordentliche Gnade Gottes Flügel, um emporzufliegen u. sich hoch über das jetzt noch über

ihr Liegende zu erheben, indem sie alles, was sie beschwert, von sich ablegt.‘ Vgl. Plato Phaedr. 246D (o. Sp. 2f). Auch strom. 7, 7, 40, 1: ‚Wir erheben die von der Sehnsucht nach dem Göttlichen beflügelte Seele in die Luft mit völliger Verachtung der Fesseln des Fleisches‘ enthält platonische Remiszenzen (Phaedr. 246B C; Phaedo 114C; vgl. Dölger 316f). Ebenso platonisiert Clemens paed. 1, 5, 16, 3: ‚Mit unserem Geiste uns emporstreckend (ἀνατεινάμενοι ἄνω τῇ διανοίᾳ), ... gehen wir der hl. Weisheit nach‘; ferner ecl. pr. 10 (3, 139 Stählin): ‚Diejenigen, die in einem hinfälligen Leibe wohnen, beten immer, sich emporstreckend zu Gott‘ (ἀνατεινάμενοι πρὸς τὸν θεόν).

b. Origenes. Auch bei Origenes läßt sich nur die philosophische E. d. H. nachweisen. Mehrfach braucht er ἀναβαίνειν u. ἀνάβασις in metaphorischem Sinne. Er redet vom Aufsteigen zu Gott (c. C. 5, 53 [2, 57, 12K.]; 7, 46 [2, 198, 19]), vom Aufstieg zum Göttlichen (τῆς εἰς τὰ θεῖα ἀναβάσεως; ebd. 6, 44 [2, 115, 5]), vom Aufgang der Seele (τὴν τῆς ψυχῆς ἄνοδον; 7,3 [2, 155, 10/12]). Wenn ferner der Platoniker Celsus mit platonischen Ausdrücken die Christen ermahnt: ‚Wenn ihr mit dem Nus aufwärtsblickt u. ... die Augen der Seele aufweckt, dann werdet ihr allein auf diese Weise Gott schauen‘ (c. C. 7, 36 [2, 186]), so nimmt Origenes die Termini des Gegners auf u. überbietet ihn durch ein weiteres platonisches Bild, wenn er sagt (7, 44 [2, 195]): ‚Ein Christ erhebt sich (im Gebet) über die ganze Welt, indem er die Augen des Leibes schließt, die der Seele dagegen auftut ...; er erhebt sich mit seinem Denken unter der Führung des Geistes Gottes zu dem überhimmlischen Ort‘ (dieser Ausdruck nach Plato Phaedr. 247C). Vgl. die genaue Interpretation dieser Stelle bei Andresen 143f. Mit der E. d. H. hängt bei Origenes auch dessen anagogischer Schriftsinn zusammen. Die pneumatische Exegese hat die Aufgabe, von den bloßen Ereignissen ‚zu den Sachen selbst emporzusteigen (ἀναβάσεως ἐπὶ τὰ πράγματα), von denen das Geschehen Zeichen gibt‘ (ebd. 2, 69 [1, 191, 19]). Von den Jüngern Jesu heißt es: Von der Betrachtung der Geschöpfe des sichtbaren Kosmos ‚steigen sie empor‘ zu der ewigen gleichbleibenden Macht Gottes u. seiner Gottheit selbst (ebd. 7, 46 [2, 198, 13]). Näheres bei Andresen 379f.

c. Athanasios. Anklänge an neuplatonische Gedanken finden wir bei Athanasios, wenn er lehrt, daß die Menschen mit dem Geiste ihrer Seele emporsteigen u. sich wieder zu Gott wenden können (ἀναβῆναι τῷ νῷ τῆς ψυχῆς καὶ πάλιν ἐπιστρέψαι πρὸς τὸν θεόν: or. c. gent. 34 [PG 25, 68C; vgl. 30, 61A]). Durch Reinigung gelangt die Seele dazu, durch sich Gott widerzuspiegeln (τὸν θεὸν δι’ ἑαυτῆς κατοπτρίζεσθαι: ebd. 2 [8B]). Näheres bei Arnou 293.

d. Kyrillos v. Jerusalem. Er erklärt die Formel ‚Sursum corda‘ cat. mystag. 5, 4 (2, 382 Rupp) in gleicher Weise wie Cyprian (s. u. Sp. 18): ‚Man muß das Herz aufwärts zu Gott gerichtet haben u. nicht abwärts zur Erde.‘ Vgl. Eisenhofer 158.

e. Basilius. Bei Basilius kann man auf seine 15. Homilie hinweisen (PG 31, 465A/B): ‚Verlasse die Erde, ... bringe die Luft unter dich, ... erhebe dich über den Äther, durchschreite die Sterne; wenn du alles mit dem Logos durchschritten hast, so gehe über den Himmel hinaus, allein durch den Geist (διανοίᾳ) sieh dich nach den jenseitigen Schönheiten um, ... erwäge die göttliche Natur!‘

f. Gregor v. Nyssa. Bei dem Mystiker Gregor spielt die ekstatische E. d. H. zu Gott eine große Rolle. Besonders seine Schrift ‚De vita Moysis‘ u. sein Kommentar zum Hohenlied kommen hierfür in Betracht. In der ersten Schrift, bei der die Parallelen zu Philo zu beachten sind (vgl. H. Koch, Das mystische Schauen beim hl. Gregor Nyss.: ThQS 80 [1898] 410/13) ist mehrfach von einem Aufgang der Seele zu Gott (ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἄνοδος) die Rede (PG 44, 376C. 373C. 405A). Die Seele steigt schnell empor (ἀνωφερής τε καὶ ὀξεῖα γίνεται) in einer Aufwärtsbewegung, indem sie vom Niederen zum Höheren emporfliegt (401A). Moses als das nachahmenswerte Muster wird dadurch charakterisiert, daß er ‚nirgends beim Aufgang stehenbleibe, sondern, wenn er einmal die Leiter betreten habe, immer die höherliegende Stufe betrete‘ (401B). Das Bild von der Reise zu der oberen Welt (τὴν ἄνω πορείαν, vgl. o. Sp. 5f) wird mit dem von der Beflügelung der Seele verbunden (405D). Aus dem Kommentar zum Hohenlied seien angeführt: ‚Wir sehen, wie in dem Aufstieg (ἀνάβασις) einer Leiter die Seele, geführt durch den Logos, sich erhebt zu den Höhen durch die Stufen des geistlichen Lebens‘ (PG 44, 876B). ‚Seine Kraft einsetzen für den Herzensaufstieg zum Größeren‘ (πρὸς τὴν ἐπὶ τὰ μείζω τῆς καρ-

δίας ἀνάβασιν: 968 A). ‚Emporgehoben werden (ἀναληφθῆναι) zum höchsten (Gott)' (988 A). Von Paulus heißt es: ‚Er strebt noch zum Höheren (ἐπὶ τὸ ἀνώτερον) u. läßt nicht ab vom Aufstieg' (ebd. 940 D). Durch die Taufe, die Leidenschaftslosigkeit u. den Aufstieg ‚ist der Mensch so weit erhoben, daß er mit Gott in der Höhe wandelt' (συμμετεωροπορεῖν θεῷ: 945 A nach Plato, Phaedr. 246 B). Vgl. die frappante Ähnlichkeit zwischen In laudem fratris Basil. (PG 46, 813 D) u. Plato, Phaedr. 246 B. 249 C (nach Daniélou 151/53). Endlich c. Eunom. 2, 89 (1, 242, 5f Jaeger; s. o. Sp. 9); hier ist Neuplatonisches (‚Die Reise zur oberen Welt') mit Biblischem verschmolzen: ‚Abraham streckt sich nach dem, was vorne war' (ἐπεκτεινόμενος) nach Phil. 3, 13, ‚er lenkte diese schönen Aufstiege in seinem Herzen' (Ps. 83, 6 LXX). Vgl. Daniélou 291/307; hier wird das mystische Erlebnis Gregors aufs genaueste analysiert. Die ἐπέκτασις bildet die Rückkehr der Seele zu ihrer wahren Natur (ebd. 299). Vgl. ferner Völker, Greg. 186/195: ‚Der Gedanke der προκοπή u. das Schema des Aufstieges.' Neben ἡ ἄνοδος sind die Ausdrücke ἡ ἀνάβασις bzw. ἡ θεία ἀνάβασις u. ἡ ἀναγωγή als stehende Termini für den Aufstieg charakteristisch (ebd. 191 f. vgl. M. Viller-K. Rahner, Aszese u. Mystik in der Väterzeit [1939] 140/45; 139, 25, wo auf den Einfluß der Neuplatoniker hingewiesen wird).

g. Gregor v. Nazianz. Bei dem Nazianzener läßt sich ein Beleg für die liturgische E. d. H. anführen. Or. 43, 21 (PG 36, 523) sagt er: ‚Wozu erwähne ich den Pfeil des Hyperboreers Abaris oder den argivischen Pegasus, denen das Durch-die-Luft-Fliegen nicht so viel bedeutete wie uns die Erhebung zu Gott (τὸ πρὸς θεὸν αἴρεσθαι) durch einander u. mit einander?' Aber auch die philosophische E. d. H. ist ihm vertraut. So, wenn er or. 3, 1 (PG 35, 517 A) die Einsamkeit die Mutter des göttlichen Aufstieges (τῆς θείας ἀναβάσεως) nennt, or. 4, 71 (593 B) von der Abreise des Geistes redet, der mit der göttlichen u. leidenschaftslosen Liebe (ἔρωτος) zu Gott weggerissen wird; es gebe für Wissende kein Maß des Aufstieges u. der Vergöttlichung (ἀναβάσεως καὶ θεώσεως). Oder wenn er mahnt, sich mit den oberen Mysterien zu verbinden (μιγῆναι τοῖς ἄνω μυστηρίοις: carm. 1, 2. 3, 100 [PG 37, 640]).

h. Synesios v. Kyrene. Charakteristisch ist es für den christl. Bischof Synesios, der gleichzeitig Platoniker ist, daß er die E. d. H. ausschließlich durch neuplatonische Gedanken u. Bilder ausdrückt. So betet er im hymn. 1, 695/701 u. 708/14 Terz.: ‚Sieh' deine flehende Seele, die auf Erden mit geistigen Aufstiegen (νοεραῖς ἀνόδοις) sich versieht! Du aber, Herrscher, laß emporführendes Licht (ἀναγωγὰ φάη) leuchten, indem du leichte Flügel gibst! ... Gib mir, daß ich dem Unheil des Körpers entfliehend, schnellen Sprung vollführe zu deinem Reich, zu deinem Busen, von dem der Quell der Seele hervorfließt!' In hymn. 9, 108/11 u. 117/19 heißt es: ‚Selig, wer emportauchend (ἀναδύς) mit leichtem Sprung seine Spur nach Gott hin ausstreckt. Schwer ist es, auf dich (d. i. Gott) das ganze Herz mit den ganzen Flügeln hinaufführender Liebe (ὅλοις τάρσοις ἀναγωγίων ἐρώτων) zu spannen; ebd. 128/34: ‚Wohlan, Seele, trinke aus dem Quell, der Gutes ergießt, den Vater bittend steige empor (ἀνάβαινε) u. laß das Irdische der Erde ohne Zaudern! Schnell mit dem Vater dich verbindend, mögest du als Gott in Gott tanzen!' (θεὸς ἐν θεῷ χορεύσαις). In beiden Hymnen handelt es sich um ein mystisches Erlebnis, wenn auch 9, 104f u. 116 zunächst an den Tod denken läßt. Vgl. Synes. insomn. 142 (PG 66, 1300 B): ‚Geistige Konzentration verdünnt in unaussprechlicher Weise das Pneuma u. spannt es zu Gott empor' (πρὸς θεὸν ἀνατείνει). Ferner heißt es im Aegyptius sive de provid. 1, 10 (1229 A): ‚Du mußt versuchen, dich zu den Göttern emporzuschwingen, nicht sie zu dir herabzuzwingen' (σαυτὸν ἀνάγειν, ἀλλὰ μὴ τοὺς θεοὺς κατάγειν) u. im Dio 8 (1140 B): ‚Gleichsam durch den Geist zu Gott hingewendet sein' (οἷον ἐπεστράφθαι διὰ νοῦ πρὸς θεόν). S. Kommentar zu Synesios' Dion v. K. Treu (1958) 88. Vgl. Synes. ep. 95 (1465 A): ‚Nicht Herabstieg von der Philosophie, sondern Hinaufstieg zu ihr' (μὴ ... φιλοσοφίας ἀπόβασιν, ἀλλ' εἰς αὐτὴν ἐπανάβασιν).

i. Diadochos v. Photike. Anklänge an die neuplatonisch gefärbte E. d. H. finden wir bei dem Mystiker Diadochos v. Photike, wenn er perf. spirit. 14 (16 Weis-Lieb) sagt: ‚Wenn auch derjenige, der ganz von der Liebe zu Gott umgewandelt ist, im Leben steht, so ist er, in seinem Körper weilend (ἐνδημῶν), durch die unaufhörliche Bewegung seiner Seele zu Gott hin außer Landes (ἐκδημεῖ). Denn da sein Herz fürder durch das Feuer der Liebe unablässig entbrennt, ist er durch eine

Art von Zwang der Sehnsucht an Gott angeklebt (κεκόλληται τῷ θεῷ), indem er durch die Liebe zu Gott aus der Eigenliebe gänzlich heraustritt' (vgl. Porphyr. abst. 1, 57: angenagelt an Gott, προσηλωθέντα ... τῷ θεῷ). Ebd. 29 (32): ,Der andere (höhere) Teil der Seele freut sich oft mit an ihrer geistigen u. vernünftigen Bewegung, weshalb unser Geist, wenn wir besonnen sind, zu den himmlischen Schönheiten zu eilen strebt' (πρὸς τὰ οὐράνια τρέχειν κάλλη); ferner 74 (92): ,Die Glut, die der hl. Geist im Herzen erregt, ... ruft alle Teile der Seele zur Sehnsucht nach Gott; sie wird nicht außerhalb des Herzens angefacht, sondern bringt vielmehr durch sich den ganzen Menschen zu einer unermeßlichen Liebe u. Freude'. Über den ,geistlichen Sinn', den Diadoch. 14 (16) auch Sinn des Herzens (αἴσθησις καρδίας) u. Sinn der Seele (αἴσθησις τῆς ψυχῆς) nennt, u. über seine Mystik vgl. Viller-Rahner aO. 223/26.

k. Dionysius Areopagita. Bei Dionys finden sich in den beiden ersten Kapiteln von cael. hierarch. sehr oft die Verba ἀνάγειν u. ἀνατείνειν, sowie Ableitungen dieser Wortstämme im Sinne der Erhebung des Geistes. Wir erwähnen 1, 3 (PG 3, 124A): durch das Sinnliche zum Geistigen emporführen (ἀναγάγοι διὰ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητά); 2, 2 (140A): zu den geistigen Betrachtungen sich emporspannen (ἐπὶ τὰς νοητὰς ἀνατείνεσθαι θεωρίας); 2, 3 (141B): die emporspannende Weisheit der hl. Theologen (ἡ τῶν ὁσίων θεολόγων ἀνατατικὴ σοφία); 2, 4 (144B): sich zu den immateriellen Urbildern erheben (ἀνάγεσθαι πρὸς τὰς ἀΰλους ἀρχετυπίας); 2, 5 (145B): Das Abstoßende der bildlichen Offenbarung gewöhnte uns daran, in hl. Weise uns emporzustrecken (ἱερῶς ἀνατείνεσθαι) durch die Erscheinungswelt zu den überweltlichen Aufstiegen (ἐπὶ τὰς ὑπερκοσμίους ἀναγωγάς; vgl. divin. nom. 4, 5 [701 A]: ἀεὶ ἀνατείνειν αὐτὰς [sc. τὰς ψυχὰς] ἐπὶ τὰ πρόσω). Der Ausdruck ,das Höhere der *Seele' (τὸ ἀνωφερὲς τῆς ψυχῆς 2, 3 (141B) erinnert an Gregor Nyss. (s. o. Sp. 14). Im Bereich der himmlischen Hierarchie ist die Rede von Kräften, die zum Göttlichen emporführen: 5, 1 (196C): δυνάμεις ἀναγωγικαὶ πρὸς τὸ θεῖον (vgl. Procl. in Plat. Tim. 1, 38, 10 Diehl: περὶ τὰς ψυχὰς ἀναγωγοὶ δυνάμεις nebst Scholion 1, 460, 7/10; ebenso 3, 68, 16; 82, 11; 262, 28). Auch die Ausdrücke ἡ πρὸς θεὸν ἀναγωγὴ καὶ ἐπιστροφή (cael. hier. 9, 2 [260B]) sowie ἐπὶ τὸ θεῖον ἀναγωγῆς (ebd. 4, 3 [180 C]) haben in philosophischen Fachausdrücken des Proklos ihre Entsprechung: τῆς ἐπὶ τὸ θεῖον ἀναγωγῆς (in Plat. remp. 1, 81, 5/10 Kroll) mit dem Ziel der mystischen Vereinigung (τὴν πρὸς τὸ θεῖον μυστικὴν ἕνωσιν) u. ἐπιστροφὴ πρὸς τὸ θεῖον (ebd. 1, 181, 25). Vgl. zu diesem grundlegenden Begriff Procl. inst. theol. 31/38 Dodds. Nach den Untersuchungen von J. Stiglmayr u. H. Koch, die Proklos als Quelle des Dionysios in der Lehre vom Bösen erwiesen, wird man die gleiche Abhängigkeit auch bei dem Lehrstück von der Emporführung des Geistes annehmen dürfen. Dieser Meinung schließt sich auch Völker, Dionys. 185/93 an, der allerdings daneben die auffallenden Berührungspunkte zwischen Dionys u. Gregor v. Nyssa hervorhebt.

l. PsMakarios. Unter den ,septem opuscula ascetica' des PsMakarios, Auszügen aus dessen Homilien, die angeblich von Simeon Logothetes (10. Jh.) gemacht sind (vgl. Bardenhewer 3, 89), die jedoch nach H. Dörries, Symeon v. Mesopotamien: TU 55, 1 (1941) 7 in sehr alte Zeit hinaufweisen, befindet sich auch eines περὶ ὑψώσεως τοῦ νοῦ = de elevatione mentis (PG 34, 889/908). Ob diese Schrift von neuplatonischen Gedanken beeinflußt ist, bedarf einer besonderen Untersuchung.

IV. Latein. Kirchenväter. a. Cyprian. Bei Cyprian finden wir die liturgische Formel ,Sursum corda' des Hippolyt wieder (dom. or. 31 [CSEL 3, 1, 289]), s. o. Sp. 11. Näheres bei Eisenhofer 158. Wenn Cyprian ad Demetr. 16 (3, 1, 362) sagt: ,Bewahre deine aufwärts gerichtete Haltung, in der du geboren bist ... Mit der Richtung deines Antlitzes u. der Haltung deines Körpers richte auch (himmelwärts) deinen Geist!', so übernimmt er einen bekannten hellenistischen Gedanken. Vgl. Dölger 311, der Philo qu. det. pot. insid. sol. 84f (1, 277 Cohn), Cicero leg. 1, 9, 26 u. Seneca ep. 92, 30 als Belege anführt. Besonders charakteristisch ist das angegebene Senecazitat: quemadmodum corporum nostrorum habitus erigitur et spectat in caelum, ita animus ... in hoc a natura rerum formatus est, ut paria dis vellet ... ad summum nititur. magnus erat labor ire in caelum: redit. Vgl. auch Seneca cons. ad Helv. 8, 6: animum ... in sublimi semper habeam; nat. quaest. 3 praef. 11: erigere animum supra minas et promissa fortunae; ebd. 15: altos supra fortuita spiritus tollere. In verwandter u. allgemei-

nerer Weise drückt sich Epiktet aus diss. 2, 16, 42 (ἀναβλέψας πρὸς τὸν θεόν; 2, 17, 29: εἰς οὐρανὸν ἀναβλέπειν ὡς φίλον τοῦ θεοῦ).

b. Lactantius. Den gleichen Gedanken wie Cyprian wiederholt der an der Antike geschulte Lactantius mit besonderer Vorliebe. Vgl. inst. 7, 5, 6 (CSEL 19, 597): (ut) videaturque hominem deus ... adlevatum ex humo ad contemplationem sui excitasse; 7, 5, 22 (19, 600): cum excitaverit hominem deus ad adspectum caeli ac sui; 7, 9, 11 (19, 612) wird das Aufblicken des Menschen zu seinem Schöpfer damit begründet, daß er fühlt, summum bonum in summo sibi esse quaerendum; ... quam spectationem Trismegistus θεοπτίαν rectissime nominavit (vgl. Hermes b. Joh. Stob. 1, 3, 52 [1, 63W.]; 3, 11, 31 [3, 438]: θεοπτικὴ δύναμις). Lactant. 3, 27, 16 (19, 263): nihil ... prodest ita fictum esse hominem, ut recto corpore spectet in caelum, nisi erecta mente deum cernat. Hier ist also die E. d. H. mit der Gottesschau verbunden.

c. Augustinus. Bei Aug. lassen sich beide Arten der E. d. H., die christl.-paulinische u. die mehr neuplaton.-philosophische, in zahlreichen Belegstellen nachweisen. Die erstere findet sich besonders in Predigten. So heißt es s. 68, 5 (PL 38 [1861], 439): quis gratias agit deo, nisi qui sursum cor habet ad dominum? Besonders in zwei der von Morin herausgegebenen Traktate wird das ‚Sursum cor' theologisch erörtert: tract. 7, 3 (27): ipsum ... sursum cor aliquando bonum est, aliquando malum est ... Sursum cor, si non sit ad dominum, non est iustitia, sed superbia ... Ipse (i. e. dominus) quod iusum (= unten) erat, sursum fecit. In tract. 20, 1 u. 2 (73) zitiert Aug. das Pauluswort Col. 3, 1 u. 2 (s. o. Sp. 11) u. erklärt es so: tollite vos de terra: non potest corpus, sed volet animus ... non est locus cordis in terra, ubi servet integritatem suam ... Hoc audis et facis, cum dicitur, Sursum cor. Christum cogita sedentem in dextera patris: cogita venturum ad iudicandum vivos et mortuos. Vgl. civ. D. 10, 3 (405f Domb.): cum ad illum sursum est, eius est altare cor nostrum. Zu der häufig angewandten u. theologisch begründeten Formel ‚sursum cor' vgl. W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegesch. Quelle (1930) 118f. Neben dieser biblisch begründeten E. d. H. findet sich bei Aug. noch eine andere, bei der offenkundig plotinischer Einfluß vorhanden ist. In der Erklärung des 41. Psalmes (PL 36, 464/76) schildert er den Aufstieg der Seele zu Gott. Ähnlich wie Plotin geht er von dem desiderium unserer Seele nach Gott aus (1). Aber Gott ist über die Seele erhaben (super animam); um ihn zu berühren, muß die Seele sich über sich selbst hinaus ergießen (effudi super me animam meam: 8). Dann kann sie, wenn auch nur vorübergehend, mit dem geistigen Auge (acie mentis) etwas Unwandelbares schauen (10). Dieser mystischen Vereinigung mit Gott ist Aug. selbst gewürdigt worden; vgl. conf. 7, 10, 17; 9, 10. 7, 10, 16 (PL 32, 742) heißt es: ‚Ich sah mit dem Auge meiner Seele (oculo animae meae), so schwach es war, hoch droben über diesem Auge meiner Seele u. über meinem Geiste das ewig unveränderliche Licht.' Vgl. solil. 1, 14, 24 (PL 32, 882): die Ratio sagt: cavendum magnopere, dum hoc corpus agimus, ne quo eorum (i. e. sensibilium) visco pennae nostrae impediantur, quibus integris perfectisque opus est, ut ad illam lucem ab his tenebris evolemus. Conf. 7, 17, 23 (PL 32, 745): ‚Ich fand eine unmittelbare u. wahre Ewigkeit der Wahrheit über meinem wandelbaren Geist. Und so stieg ich stufenweise (gradatim) auf ... Der Verstand in mir erhob sich zu der Kraft der höheren Einsicht (erexit se ad intelligentiam suam) ... Und meine Erkenntnis gelangte so zu dem, was ist, in einem Augenblicke zitternder Schau.' Endlich die berühmte Schilderung von Aug.s mystischer Gotteserfahrung, die er in Ostia erlebte u. die er uns in dem Gespräch mit seiner Mutter beschrieben hat (conf. 9, 10, 24f): ‚In glühender Sehnsucht zu ihm selbst (d. i. dem Leben) uns erhebend (erigentes nos), durchwandelten wir im Geiste stufenweise alles Sinnliche ...; dann drangen wir weiter empor (ascendebamus) ..., schritten auch über unseren Geist hinaus (transcendimus mentes nostras), um die Region unvergänglicher Fülle zu erreichen; ... wir berührten die ewige Weisheit (attigimus aeternam sapientiam) leise im vollen Aufschwung unseres Herzens' (vgl. die Spezialuntersuchung von P. Henry). Die zur neuplatonisch beeinflußten E. d. H. angeführten Belegstellen sind vollständig übersetzt u. gewürdigt von Barion 155/60. Vgl. auch civ. D. 8, 3 (323 Domb.): animos extendere in divina-animis in aeterna se adtollere.

d. Boethius. Es ist beachtenswert, daß bei dem Neuplatoniker Boethius, obwohl er Christ war, das Bild von der Erhebung des Geistes ohne christl. Übermalung gebraucht

wird. In seiner Consolatio 3 metr. 9 betet die Philosophie für ihn: da, pater, augustam menti conscendere sedem, da fontem lustrare boni, da luce reperta in te conspicuos animi defigere visus. Vgl. ferner 4 pr. 1: pennas etiam tuae menti, quibus se in altum tollere possit, adfigam, ut perturbatione depulsa sospes in patriam meo ductu, mea semita, meis etiam vehiculis revertaris. Ferner heißt es 5 metr. 5: in sublime feras animum quoque, ne gravata pessum inferior sidat mens corpore celsius levato.

e. Gregor d. Gr. Der Weg, den Augustinus bei der neuplatonisch bestimmten E. d. H. beschritten hatte, wurde von Gregor d. Gr. fortgesetzt. Besonders deutlich tritt seine Auffassung über sie als das Mittel zur Kontemplation in zwei Homilien zu Ezech. 3 zutage. Hier heißt es hom. 5, 8/11 (PL 76, 989 CD): anima ad semet ipsam redit, sibique de se ipsa gradus ascensionis facit . . .; primus ergo gradus est, ut se ad se colligat, secundus, ut videat, qualis est collecta, tertius, ut super semet ipsam surgat ac se contemplationi auctoris invisibilis intendendo subiciat. Auch im folgenden finden sich verwandte Ausdrücke. Soweit sich die Seele in ihrem überkörperlichen Wesen betrachtet, abigenda sunt omnia (sc. quaedam umbrae corporum) manu discretionis ab oculis mentis . . .; elevata ad se ipsam anima suum modulum intellegit (PL 76, 990 A. 991 C). Ebd. hom. 2, 12f (PL 76, 955 A) wird die contemplativa vita durch Erhebung des Geistes zum Himmlischen (mens sese ad coelestia erigit), seine Richtung auf die geistlichen Dinge u. sein Streben nach Überwindung des Körperlichen gekennzeichnet: contemplativa vita . . . super semet ipsam animam rapit, coelestia aperit . . . spiritalia mentis oculis patefacit (im Text fälschlich patefecit), corporalia abscondit (ebd. 956 A). Die gleichen Gedanken finden sich in ähnlicher Formulierung auch in den Moralia. Vgl. zB. 5, 34, 62 (PL 75, 713 B): quasi quamdam scalam sibi exhibet semet ipsam (sc. anima humana), per quam ab exterioribus ascendendo in se transeat, et a se in auctorem tendat; ebd. 22, 20, 50 (PL 76, 244 B): in contemplatione dum mens in altum ducitur, sublevata videt in Deo. Weiteres *Ebenbildlichkeit; *Eikon; *Ekstase; *Erhöhung; *Himmelfahrt; *Himmelwärts – erdwärts.

C. Andresen, Logos u. Nomos = Arbeiten zur Kirchengesch. 30 (1955). – R. Arnou, Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin (Paris 1921) 83f. 194/97. 222f. – J. Barion, Plotin u. Augustinus (1935) 155/60. 163_{25}. – C. A. Bouman, Variants in the introduction to the eucharistic prayer: VigChrist 4 (1950) 94/115. – J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique (Paris 1954). – Dölger, Sol Sal.[2] (1925) 301/20. – L. Eisenhofer, Handb. d. kath. Liturgik (1932f). – A. J. Festugière, Contemplation et vie contemplative selon Platon[2] (Paris 1950). – A. Guillaumont. Le sens des noms du coeur dans l'antiquité: Le Coeur. Études Carmélitaines (1950). – P. Henry, La vision d'Ostie (Paris 1938). – E. Hoffmann, Platonismus u. Mystik im Altertum: SbH 25 (1934/35) 144/58. – R. M. Jones, Posidonius and the flight of the mind through the universe: ClassPhil 21 (1926) 97/113. – J. A. Jungmann, Missarum solemnia 2 (1949) 135. – A. Kemmer, Gregor v. Nyssa u. Ps. Makarius. Der Messalianismus im Lichte östlicher Herzensmystik: Studia Anselmiana 38 (1956) 268/306. – H. Koch, Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen: Philol. 54 (1895) 438/54; Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus u. Mysterienwesen: Forsch. christl. Lit.- u. Dogmengesch. 1, 2/3 (1900). – J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos (1914). – R. Reitzenstein-P. Wendland, Zwei angeblich christl. liturgische Gebete: NGGött (1910) 324/34. – H. R. Schwyzer, Art. Plotinos: PW 21, 1, 568/72 (Die Einswerdung). – O. Semmelroth, Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht: Scholastik 29 (1954) 24/52. – J. Stiglmayr, Der Neuplatoniker Proclus als Vorlage des sog. Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel: HistJbGörresGes 16 (1895) 253/73. 721/48. – W. Theiler, Die chaldäischen Orakel u. die Hymnen des Synesios = Schriften d. Königsb. Gel. Ges. 18, 1 (1942). – A. van den Daele, Indices Ps.-Dionysiani (Louvain 1941). – W. Völker, Gregor v. Nyssa als Mystiker (1955); Kontemplation u. Ekstase bei Pseudo-Dionysius Areopagita (1958).

J. Haussleiter.

Erhöhung.

‚Es gibt kein göttlich-dämonisches Sein, Wesen u. Handeln, das nicht als Bewegung im Raum angeschaut u. erfahren würde' (E.

Buess, Geschichte des mythischen Erkennens [1953] 154). In dem antiken Weltbild mit *Himmel, *Erde u. Unterwelt bedeutet demgemäß ‚Erhöhung' die Teilnahme an der himmlischen Welt der Götter, die Versetzung in den Himmel. Auch die übertragene Verwendung des Begriffes für innere, unanschauliche Widerfahrnisse des Glaubens versteht sich von der dualistischen Kosmologie her.

A. Nichtchristlich. I. Orient. a. E. zur Herrschaft u. Verherrlichung. E. im mythischen Sinne begegnet im orientalisch-hellenistischen Kulturkreis, der AT u. Judentum umfaßt, immer wieder. In dem babylonischen Weltschöpfungsepos ‚Als droben' um 2000 vC. 1, 145/60 (Greßmann, T. 113) erhöht Tiamat einen ihrer Anhänger, Kingu, zu ihrem Gatten u. zum Vorkämpfer ihres Götterkreises, während nach 6, 142; 7, 13. 14; vgl. 1, 99 (aO. 111. 125f) Marduk in der Versammlung der Götter erhöht, d. h. in die Herrschaft eingesetzt wird. – Der E. des Gottes entspricht die des Königs Hammurapi zur Herrschaft über alle Menschen; der König seinerseits ‚erhöht' den Tempel von Uruk-Warka (Gesetzbuch Hammurapis 1, 15; 2, 42. 43 [Greßmann, T. 381]). – Mit der Geste des Handergreifens wird Kyros durch Marduk erhöht (Tonzylinder nach 539 vC.: Greßmann, T. 369). Das Treten auf den besiegten Feind, auf den Drachen, ist ein Triumphmotiv (Jeremias, ATAO 451. 579. 685: Treten auf den Drachen; ders., Hdb. 495 s. v. Drache, Abb. 124. 130. 155). Thutmosis IV (1420/1411) wird als Sphinx seine Feinde niedertretend dargestellt (Erman-Ranke, Ägypten [1923] 91 Abb. 30). Gottheiten auf Tieren erhöht stehend bei Jeremias, Hdb. 174 Abb. 103. Der mythische Hintergrund der E., d. h. Einsetzung eines Herrschers, wird deutlich in dem ägyptischen Text von der Erwählung Thutmosis' III durch Amon (Mitte d. 14. Jh. vC.; Greßmann, T. 99f). Da begegnet der Flug in den Himmel, das Tormotiv, Einsetzung, Krönung u. Verherrlichung, himmlische Offenbarungen u. Erkenntnisse. – Die Darstellung der Errettung eines Leidenden aus Krankheit verwendet die mythischen Motive der E., Erhebung des Hauptes u. das Durchschreiten der 10 Tore in der Opferprozession zum Marduktempel Esagila in Babylon (Greßmann, T. 274/81, 113. 120ff; Kroll 209. 251/3; Reitzenstein, Erl. 157. 251/8). In diesem Lied kommt die Spannung des menschlichen Lebens zwischen Glück u. Unglück im Bilde von Ascensus u. Descensus zum Ausdruck. Das Motiv der Fahrt auf dem Sonnenwagen (*Elias: o. Bd. 4, 1143/5) findet sich im ägyptischen Totenkult u. wird in der Seelenlehre Platons im Phaidros 247ff wie in der mythischen Einleitung seiner Weisheitslehre als einer himmlischen Offenbarung schon bei Parmenides (s. u.) u. schließlich auch im Kaiserkult im Sinne der E. verwendet. Von diesen mannigfachen Möglichkeiten der Entfaltung her gewinnt das Motiv bzw. der Gedanke der E. sowohl in der Apokalyptik als auch in der Gnosis u. in der Mystik Einfluß. E. kann Aufnahme oder Erhebung durch die göttlichen Mächte sein, aber auch das gewaltsame oder auf eine hybristische Gnosis gegründete Eindringen des Menschen in die himmlische Sphäre. Daß diese Gnosis dem Menschen versagt sei, setzen voraus Adapa-Mythus B 60/8 (Greßmann, T. 145) u. Gen. 3, 5.

b. Ascensuskampf. Gegen das Eindringen in ihren Bereich sichern u. wehren sich die himmlischen Mächte. Darauf weist schon das Tormotiv. Das kämpfende Empordringen durch die verschlossenen Riegel u. Tore bedeutet E. des Eindringlings. Der Ascensuskampf ist motivisch eine Parallele zum Descensuskampf: ‚Der Ascensus durch die versperrten Sphären ist ein Descensus mit umgekehrten Vorzeichen' (Kroll 59_2). So geschieht das Eindringen des Osiris in den Himmel mit Gewalt (Kroll 195. 202). In dem Adapa-Mythus von dem Menschensproß, der ‚siegreich zerbrach des Südwindes Flügel' u. zum Himmel hinaufstieg (Greßmann, T. 143ff) klingt das Motiv der gewaltsamen Selbsterhöhung an (vgl. Th. de Liagre Böhl, Die Mythe vom weisen Adapa: Welt d. Orients 2 [1959] bes. 423. 428). Um den Besitz des Lebens ohne Tod, also auch um einen zu erringenden Kampfpreis, E. aus der Vergänglichkeit alles Irdischen, geht es in dem ebenfalls babylonischen Mythus von der versuchten Himmelfahrt des Etana. Etana soll von einem Adler emporgetragen werden, aber Etana verliert während des Fluges den Mut u. der Adler stürzt schließlich ab. In der vorangehenden Traumoffenbarung aber war Etana schon bis zu dem Eingang des Tores zu den 7 Planetengöttern (?) vorgedrungen u. hatte die Göttin Ištar auf dem Löwenthron geschaut. Die Abwehr der himm-

lischen Mächte ist wohl in dem begründet, was die Alten als ‚Neid' der Götter bezeichneten, womit ja nicht nur egoistische Eifersucht gemeint war, sondern vielmehr die wachsame, strafende Gerechtigkeit der Götter, mit der sie sich gegen die mutwillige, überhebliche Überschreitung der ihm gesetzten Grenzen durch den Menschen wendet (vgl. die Geschichte des Adlers im Etana-Mythus; Greßmann, T. 236, 30ff. 239, 4. 16. 240, 27. 36; Höfer, Art. Phthonos: Roscher, Lex. 3, 2, 2473/5).

II. Altes Testament u. Judentum. a. Mythisch-liturgisch. Die Terminologie der E. ist in gewissen bildhaften Aussagen des AT, die den angeführten orientalischen Mythen analog sind, besonders ausgeprägt. So wird Gott im himmlischen Lobpreis der Psalmen erhöht (LXX hat ὑψοῦν). Vgl. dazu F. Heiler, Das Gebet² (1920) 95ff. 301f u. Reg. unter Dankgebet: E. Gottes in der Anrede, ‚altissime', u. im Lobpreis, ‚gloria in excelsis'; Tempeleinzugsliturgie Ps. 96 (97), 9: ‚Du bist hoch erhöht über alle Götter'; vgl. Dan. 11, 36. Aus der liturgischen Prägung ergibt sich für LXX der propagandakräftige Titel des ‚Höchsten Gottes'. E.-Doxologien finden sich auch in der späteren Psalmdichtung, zB. Dan. 3, 52ff (LXX, Θ); Od. Sal. 26, 4; 1 QM 4, 8; 14, 4. 13. 16; H 11, 15 usw. Ps. 24, 7/10 enthält das Motiv der weit u. hoch zu öffnenden Tore im Rahmen einer Einzugsliturgie für den erhabenen Gott Jahwe, dessen E., Hoheit u. Erhabenheit damit gefeiert wird, ohne daß dabei eine eigentliche Thronbesteigung vorauszusetzen wäre. Auch die Jahweist-König-Psalmen werden als Akklamationen, als Verkündigung der Hoheit zu verstehen sein. Die E. findet in menschlichen Lobgesängen statt, die die Erhabenheit Jahwes nur anerkennen u. der Welt offenbaren. Zur Öffnungsheischung in Ps. 24 vgl. Iren. epid. 84 (Schlier 12/9; Dölger, Ichth. 1² [1928] 294f). Auch Ps. 117 (118), 19. 20 liegt eine Einzugsliturgie vor; aber hier handelt es sich um den Einzug der Frommen u. Gerechten, die aus Bedrängnis u. Züchtigung errettet durch Jahwes erhobene Hand (LXX: die Rechte des Herrn hat mich erhöht: v. 16), ihn im Danklied preisen u. erhöhen: v. 28; vgl. oben das babylonische Lied eines Leidenden u. H. J. Kraus (1960) zSt.; Reitzenstein, Erl. 81. 251/3.

b. Politisch-eschatologisch. Die E. Jahwes ist zugleich die E. seines Volkes. Vielleicht wurde ihm wenigstens in bestimmten Perioden stärkeren Umwelteinflusses in Analogie zu den Bräuchen polytheistischer Kulte eine Art Thronbesteigungsfest gefeiert. Der irdische Herrscher wird durch Gott eingesetzt u. damit erhöht (1 Sam. 2, 10; Ps. 132, 17; 2 Sam. 5, 12). Nach Jes. 45, 1 hat Jahwe den Kyros bei seiner Hand ergriffen u. ihn so zum Weltherrscher erhöht (vgl. oben die entsprechende Mardukiiberlieferung). Im Aristeas-Brief wird der Typus auf den ägyptischen König übertragen; vgl. Ioseph. ant. 12, 25, u. 15, 374 mit Bezug auf Herodes. Wie der Herrscher so der Sieger: nach Ps. 90 (91), 13. 14 treten die Frommen des AT als Sieger auf die dämonischen Feinde. Die Feinde als Schemel der Füße müssen dem König oder den Frommen als Mittel der E. dienen (Ps. 110, 1; Jes. 49, 23; 1 Chron. 28, 2; rabbinische Parallelen bei Strack-B. 2, 168f). Sonst gewinnt der Typos eschatologische Bedeutung mit Bezug auf den Messias: Hen. 51, 3 (verherrlichen, vgl. Joh. 17, 1); 55, 4; 61, 8; 62, 2f; 69, 27; Test. Levi 18 u. vom Helden Israels 1 QM 19, 3. Judith erbittet oder ist selber die E. Jerusalems (10, 8; 13, 4, LXX; vgl. Apc. Baruch vis. 6, 10, 7). Von der E. des Tempels (LXX, Luther) in Jerusalem unter Förderung der Perserkönige redet 2 Esr. 9, 9; vgl. 1 Esr. 8, 25 (verherrlichen); E. im Sinne von Amtseinsetzung, Esth. 3, 1 u. ö. Die E. Israels ist Inhalt der apokalyptischen Hoffnung des Judentums wie seiner realpolitischen Erwartung. Die Bezeichnung ‚das erhöhte Volk' kommt vor Test. Lev. aram. frg. 77 (1176 Rießler). Dieselbe Ausrichtung bezeugen die Qumrantexte. Die E. Israels zur Herrschaft ist gemeint 1 QM 17, 5ff: ‚The God of justice would ... give to Jews their proper place at the head of the world' (E. R. Goodenough, The Politics of Philo Judaeus [New Haven 1938] 32; vgl. W. Kamlah, Christentum u. Geschichtlichkeit [1951] 43: Israels E. zugleich Gottes weltweites Königtum). In diesem Sinne verkündet Moses nach Ioseph. ant. 3, 43/6 dem aus Ägypten befreiten Volk den Sieg über alle Feinde. Die apokalyptische Erwartung findet sich im Buch des Elias 5, 7. 8 (237 Rießler), ein Stück, das wohl einer Abraham-Apokalypse entstammt (vgl. Jes. 49, 23). In der Liturgie hat die Bitte um E. ihren festen Platz, vgl. Ps. 27 (28), 9.

c. Erniedrigung u. E. Es ist Sache Gottes, auch im politischen Raum ‚Kopfbund u.

Krone' zu nehmen, zu erniedrigen u. zu erhöhen. Solche Umkehrung der Verhältnisse gehört zum eschatologischen Gericht (Ez. 21, 31). Mit der mythischen wie der politischen Bedeutung der E. sind die soziologische u. die soteriologische eng verbunden. In dem ersten Fall geht es um Hoch u. Niedrig, Groß u. Klein, Reich u. Arm. Im zweiten Fall stehen Gesund u. Krank, Herrlich u. Elend, Lebendig u. Tot einander gegenüber. Gott ist es in seinem souveränen Handeln, der allein erhöht u. erniedrigt: 1 Sam. 2, 7. 8; Ps. 36 (37), 34; 112 (113), 7; Ez. 17, 22/24; Ob. 3. 4; Jer. 49, 16 (30, 10) usw.; Spr. d. weisen Menander 16 (1049 Rießler); Test. Jos. 18, 1; Test. Beni. 4, 1. Gott errettet u. erhöht den Frommen gegenüber seinen Feinden; vgl. Ps. 17 (18), 49; 2 Sam. 22, 49. Den Leidenden u. Elenden richtet Gott auf u. erhöht ihn, während seine Feinde gestürzt werden; so Ps. 3, 4; 9, 14; 16, 10. 11; 21, 5. 6; 30, 4; 49, 16; 56, 14; 103, 5; Jon. 2, 7; vgl. Jes. 40, 30; Ob. 4; Ps. 61, 3; 118, 16; Od. Sal. 25, 9; 42, 21/24. Es ist nicht immer deutlich, wie weit es sich um tödliche Krankheit oder um Verspottung u. Verfolgung durch persönliche oder politische Feinde (Ps. 13, 3) handelt. Aber welcher Art auch immer die Leiden des Beters sind, die Errettung daraus wird als Erhebung des Hauptes, als E. aus Tod u. Finsternis angesehen. Die im Gegenbild oft beobachtete E. des Gottlosen kann keine Dauer haben, u. für den Frommen ergibt sich die dialektische Haltung der Erfahrungswelt gegenüber, in der das Durcheinander von Hoch u. Niedrig, Groß u. Klein den Menschen verwirrend umgibt (Philo Ios. 142). Auch die Gegenüberstellung von Geld u. Macht mit Gottesfurcht überwindet diese Dialektik nur scheinbar (vgl. Sir. 40, 26). Prov. 4, 8; 14, 34 werden Weisheit u. Gerechtigkeit als Garanten der E. genannt. Od. Sal. 41, 12. 13 wird die Aussage auf den Erlöser übertragen. So meint die jüdische Überlieferung, daß auch den Herakles seine eigene Tüchtigkeit u. seine Taten unter die Götter versetzten (PsHeraclit. 3 [475 Rießler]).

d. Himmelfahrt als Mittel. E. wird auch in dem Motiv von dem feurigen Himmelswagen dargestellt. So wird Elia nach 2 Reg. 2, 9/12 (vgl. 2 Esr. 7, 6) ‚aufgehoben'; das wird 1 Macc. 2, 58 als E. zum Lohn für seinen Eifer um das Gesetz aufgefaßt, während Ioseph. ant. 9, 28 nur von seinem Verschwinden spricht u. ursprünglich wohl die Himmelfahrt des *Elia im Rahmen der *Elisageschichten der Legitimation des Schülers dient (J. Hempel, Glaube, Mythos u. Geschichte im AT: ZAW 66 [1954] 139). Auch die *Entrückung Henochs wird als persönliche Auszeichnung u. damit als E. anzusehen sein, vgl. Gen. 5, 24; Hen. 70, 1; 71, 15. Daneben ist seine vorausgenommene, vorläufige E. Voraussetzung für den Offenbarungsempfang. Der Erzengel Michael führt den Henoch in die himmlischen Geheimnisse ein, wie auch sonst ein Angelus interpres den Offenbarungsempfänger geleitet. Henoch bekommt danach schon bei Lebzeiten auf einer Himmelsreise Einblick in die himmlische Welt. Er wird in die Gegenwart Gottes entrückt u. erhält Belehrung über die Gesetze der Sterne u. die himmlischen Tafeln, um das bei der Rückkehr alles seinem Sohne mitzuteilen (Hen. 71, 1. 5; 72. 81; slav. Hen. 1, 8; 36). Der einmal von der biblischen Überlieferung aufgenommene oder selbständig geprägte Typos wird auch auf Adam angewendet, dessen E. in der Herrschaft über die Erde sich vollzieht. Nach Ex. 19, 3; 24, 9 stieg Moses hinauf zu Gott, um von ihm die Zehn Gebote zu empfangen. Weitergehende Vorstellungen über die E. des Moses ergeben sich aus Mc. 9, 4, aus apokryphen Überlieferungen der ‚Himmelfahrt' u. aus dem Bericht des Ioseph. ant. 4, 326, wo indirekt wenigstens (wie bei dem jüdischen Herakles, s. o.) die *Himmelfahrt, sein Aufstieg zum Göttlichen auf die überragende Tüchtigkeit des Moses zurückgeführt wird (damit es nicht zu einem solchen Mißverständnis komme, habe Moses selbst von seinem Tode berichtet; Apc. Mos. 13, 33/37; V. Adae et Ev. 25; Schatzhöhle 2, 17ff. 23; 3, 8; 48, 15).

e. Entfaltung u. Spiritualisierung. Anknüpfungspunkte für die Vorstellung von der E. bieten neben Gen. 5, 24 u. Ex. 19, 3 auch Gen. 28, 12; 1 Reg. 22, 19; Sach. 1, 8ff (die Nachtgesichte, die der Prophet am Eingang zum Himmel schaut, vgl. E. Sellin, Geschichte des israelitisch-jüdischen Volkes [1924] 198; F. Horst [1954] zu Sach. 1, 8ff). Offenbarungsempfang u. eschatologische E. gehen dabei in einander über. Die Himmelsreise zum Offenbarungsempfang kann so die Vorwegnahme der endgültigen E. sein, wird aber auch einfach als ekstatisches Erlebnis aufgefaßt. Auch die rabbinische Überlieferung kennt solche Erlebnisse; so Talmud Ḥagiga 2, 1, 14b (Goldschmidt 2, 283). Vom

Messias heißt es Pesiq. R. 37 (163)a, daß Gott ihn in der Stunde seines Hervortretens bis an den höchsten Himmel erhöhen werde (Strack-B. zu Mt. 17, 2, 752f). Himmelsreisen zum Offenbarungsempfang werden in der jüdischen Apokalyptik mehr u. mehr nur literarische Formen der E. Beispiele dafür: Apc. Abr. 15 (vgl. 12, 6/9) im Anschluß an Gen. 15, 9. 12 LXX, die anstelle des Tiefschlafes die Ekstase einführt; 28, 3; syr. Apc. Bar. vis. 1, 3, 5; Test. Levi 2/5. Die E. des Moses im Traumgesicht über die Sterne auf den Gottesthron bei dem Tragiker Ezechiel 68ff; Asc. Jes. 7, 1/11, 35; griech. Apc. Bar. 2/17; Apc. Esr. 1, 7; 5, 7; Apc. Sedr. 2, 2/4 usw. – Von der E. in königliche Stellung, von Thronen u. Kronen ist ohne Einzelheiten in der jüdischen Apokalyptik oft die Rede; so Apc. Eliae 20, 3; Test. Job 4, 10; 33, 3; 41, 4; 43, 14. 16; Henoch 108, 12. 13; Test. Isaac 1, 4. 5; 5 Esr. 43. 45. 46; Apc. Esr. 6, 21f. Von Licht u. Glanz einer stufenweisen Verklärung weiß Apc. Baruch vis. 5, 4, 9; 5, 8. 9; 6, 3 (vgl. Dan. 12, 3); vis. 6, 2, 24. In vis. 4, 9, 7 (vgl. auch 7, 2 u. 9, 1) ist E. gleich Entrückung, ähnlich Rest der Worte Baruchs 5, 33 (910 Rießler). Im Anschluß an die Henochgeschichte ist der allgemeine Ausdruck der Aufnahme in den Himmel für *Entrückung u. leibliche Himmelfahrt häufig: Test. Abr. 7, 16. 17; 8, 1ff; 14, 6 (Abrahams Seele); Test. Job 39, 12; 40, 3; Apc. Esr. 1, 7. Von der Aufnahme der Seele redet Apc. Sedrach 16, 9, vgl. 9, 1. In der rabbinischen Überlieferung finden sich verwandte Vorstellungen im Talmud Hagiga 2, 1 fol. 14b (Goldschmidt 4, 283, vgl. W. Bousset, Rel. 356) oder Sukka 4, 5 fol. 45b (Goldschmidt 3, 380): die erhabenen Leute, die Kinder des Aufsteigens, die täglich den leuchtenden Glanz schauen, d. h. das Gesicht der Göttlichkeit empfangen (vgl. Synhedrin 11, 1 fol. 97b [Goldschmidt 9, 67]; weiteres Material bei E. Schweizer, Erniedrigung u. E. bei Jesus u. seinen Nachfolgern [1955] 38/44). Eine Spiritualisierung der Vorstellung von der E. liegt bei Philo vor. Das Aufstiegsmotiv begegnet bei ihm fuga 194f u. det. pot. insid. 114. Die Geschichte der Patriarchen ist für ihn die Geschichte der menschlichen Seele, die durch Lehre, aufgrund der Natur u. durch Übung zur vollkommenen Bildung strebt u. den Aufstieg u. die E. unter Gottes Leitung gewinnt. – Gegenüber der Macht der Gestirne, wie sie in ihrer E., ihrer Kulmination, sich darstellt, betrachtete sich das Judentum im allgemeinen als exempt. Doch zeigen sich auch im jüdischen Schrifttum Einwirkungen der astralen Bildsprache. So geht es in der Josephgeschichte mit ihrem astralen Traumbild um die E. Josephs durch Pharao (Iubil. 40, 6. 7; Test. Jos. 1, 7; 10, 4; 18, 1; Test. Naphth. 5; syr. Baruch 51, 10; Dan. 12, 3). Hier sind für ein sektiererisches Judentum die Ansatzpunkte für eine astrale Mystik, wie sie auch die Qumrantexte bezeugen. Heerschar der Heiligen u. Gemeinde der Himmelssöhne gehören im Weltbild der Sekte von Qumran zum himmlischen Hofstaat (vgl. 1 QS 3, 13ff; 4, 20ff; 11, 4ff; H 3, 19ff, 29; 10, 31; G. Molin, Die Söhne des Lichtes [1954] 124ff; F. Nötscher, Zur theol. Terminologie der Qumrantexte [1956] 100. 148). Die Annahme, auch der Lehrer der Gerechtigkeit der Qumransekte sei als Märtyrer getötet u. zum zukünftigen Richter erhöht worden, hat sich nicht bestätigt. Die messianischen Vorstellungen u. die E.-Gedanken der Qumrangemeinde sind eschatologischer Art (A. S. van der Woude, Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran [1957] 135ff u. ö.). Der Glaube an die E. des Gerechten ist der Qumrangemeinde geläufig, zB. 1 QM 12, 1ff; H 6, 34; 7, 22. 23; 11, 12; 15, 6 (vgl. Sap. 2/5). Dieser Text ist auf den Lehrer der Gerechtigkeit gedeutet worden, auf den das typische Schicksal des leidenden Gerechten, Erniedrigung u. E. übertragen worden wäre (vgl. Ioseph. bell. 2, 8, 11; F. Nötscher aO. 151; Ed. Schweizer, Der Menschensohn: ZNW 50 [1959] 192/209). – Die Prägung der E.-Vorstellung in gnostisierender Weise läßt sich, etwa von Philo abgesehen, kaum besonders behandeln, da die in Betracht kommenden Texte meist christlich überarbeitet sind; sie werden daher im allgemeinen erst im Zusammenhang mit der christl. Vorstellung von der E. herangezogen.

III. Hellenismus. Ohne daß zeitliche, räumliche oder sachliche Abgrenzung von den orientalischen Vorstellungen von der E. im einzelnen möglich wäre, läßt sich doch beobachten, daß die verschiedenen Typen der E. in der hellenistischen Welt in einer gewissen Umbildung im Sinne hellenistischer Erlebnisfrömmigkeit Wiederaufnahme u. Neugestaltung finden.

a. E. u. Offenbarung. Der griech. Denker Parmenides beginnt sein Lehrgedicht über

das Ewig-Seiende mit einer Himmelfahrtszene. Er hat die ‚Wahrheit' im Himmel als göttliche Offenbarung erfahren. Die Schilderung seiner Himmelsreise enthält wesentliche Elemente aus dem Erlösermythos. Der Dichter begründet damit die Verantwortung des Philosophen zur Verkündigung der Wahrheit (Parmen.: VS B 1; W. Jaeger, Die Theologie der frühen griech. Denker [1953] 112. 115). Handelt es sich bei Parmenides um ‚die Transposition der religiösen Ausdrucksweise in die philosophische Sphäre', so bemächtigt sich bei Lukrez die hellenistische Aufklärung des alten mythischen Bildes. Lukrez eröffnet sein Lehrgedicht über die Natur im Proömium des 1. Buches mit einem Preis auf Epikur, der zuerst die Last der Religion abwarf, in die Geheimnisse der Natur eindrang u. dessen Mut mit der Erkenntnis sich mehr u. mehr ‚erhöhte' (Kroll 506f): ‚Uns hebt der Triumph (der Aufklärung über die Religion) in den Himmel' (1, 62). Aischylos sieht zwar den Raub des Feuers in trotziger Überheblichkeit begründet, aber für ihn ist Prometheus doch der Heros, der die Menschen unabhängig von den Göttern machte u. sie durch seine Gaben geistig erhob (K. Bapp, Art. Prometheus: Roscher, Lex. 3, 2, 3058/64). Ob als Fiktion oder als bloß bildliche Redeform, ob als Traum oder Wacherlebnis: die E. des Dichters, Philosophen, Sehers, Propheten, Apokalyptikers, Mystikers in den Himmel ist Voraussetzung für den Offenbarungsempfang u. begründet die Autorität der offenbarten Inhalte. Man muß zu den Göttern erhöht werden durch die Gnade des Himmels, wenn man die Geheimnisse der himmlischen Welt will erkennen können (Manil. 2, 115). So führt Chnuphis bei Nechepso nach der Annahme von Reitzenstein, Poim. 132f, einen Priester durch die Himmel. Der Götterbote Hermes tut dasselbe in hellenistischen Liedern, der Engel in der jüdischen Apokalyptik. Die wahre Gnosis kann nur auf einer Himmelswanderung erworben werden (ebd. 364; vgl. Dante, Purgatorio 2, 1, 52ff). Die Mysterienreligionen, wie etwa das Isismysterium, scheinen die Offenbarung in einer im Kult dargestellten Wanderung durch Hölle u. Himmel dem Mysten übermittelt zu haben (Apul. met. 11, 23f). Der Kaiser Julian sieht sich nach or. 7, 297ff von Hermes an den Fuß des Offenbarungsberges geführt, auf den ihn Zeus erhöht (Dieterich, Mithr. Nachtr. 9 zu 53_1).

b. E. als Erlösung. In den Mysterienreligionen hat die E. sonst oft selbständige soteriologische Bedeutung. Mit den Mitteln u. Methoden der agierenden Mystik (Oepke, Art. ἔκστασις: ThWb 2, 447/57; F. Pfister, Art. Ekstase: o. Bd. 4, 944/98) erlangt der Eingeweihte göttliche Gnosis u. göttliches Sein. Die Möglichkeit dazu ist im alten griech. Heroenkult vorausgesetzt. In diesem Sinne ist Herakles in der hellenistischen Welt für Heiden, Juden u. Christen mit seinen labores (Versuchungen), die ihm die E. in den Himmel einbrachten, zum Typos geworden. Als Erlöser von den bösen Unterweltsmächten hat er sich das Anrecht auf Himmelfahrt erworben (Sen. Herc. Oet. 1965; Herc. fur. 423; Kroll 399/441). Weitere Beispiele aus dem antiken Heroenkult finden sich in der christl. Apologetik, so bei Iustin. apol. 21, u. im Sinne heidnischer Polemik bei Celsus (Orig. c. Cels. 6, 41ff; vgl. 7, 8 das Aufsteigen Christi in den Himmel in heidnischer Auffassung; Reitzenstein, Poim. 122. 176ff. 223). Von Hermes als Offenbarungsträger leitet sich das ganze sog. hermetische Schrifttum her. Hermes, selbst vom Nus belehrt (Corp. Herm. 11), ist der Lehrer des Tat (Corp. Herm. 12), den er bei seiner E. zu den Sternen auf Erden zurückläßt (G. Heinrici, Die Hermesmystik u. das NT [1918] 15/162; Reitzenstein, Poim. 328/60; Reitzenstein-Schaeder 154/61; vgl. vor allem Traktat 1. 4. 10. 11. 12 des Corp. Herm.). Der Glaube an die E. der Kaiser bei ihrem Tode ist wohl der gleichen Wurzel des Heroenkultes entsprungen. Justin. apol. 21 berichtet, wie der Aufstieg des toten Kaisers bezeugt wird; Horaz bittet den von ihm gefeierten Herrscher u. Retter, bei seinem Volke zu weilen u. erst so spät wie möglich in den Himmel zurückzukehren (c. 1, 2, 41/52). Hinter dem Kaiserkult stehen die orientalischen Vorstellungen von dem Gottkönig, bzw. der Gottessohnschaft des Königs. – Kultisch ist die E. dargestellt in den Riten der Anodos oder Anabasis des Gottes in der Mysterienfeier der Komyria (J. Schneider, Art. ἀναβαίνω: ThWb 1, 518; ähnlich wohl auch Mithrasliturgie 20, 13, u. dazu Dieterich, Mithr. 218f). Das Heiligtum des karischen Zeus Panamaros lag auf einem Berge bei Stratonikeia. Von da wird der kultische Terminus des Aufstiegs unmittelbar verständlich (*Aufwärts–Abwärts, o. Bd. 1, 954/7). Götterberge sind im Alten Orient wie im Alten u. Neuen Testament Offenba-

rungsstätten, zu denen die Offenbarungsempfänger aufsteigen müssen oder emporgeführt werden (*Berg, o. Bd. 2, 136/8).

c. E. zu den Sternen. Für die Vorstellung von der E. ist der antike Sternglaube vielfach von Bedeutung. Die anthropomorphe Gestaltung der Sternmythen wie die Anerkennung der Sterne als Götter oder Dämonen oder auch ihre Identifizierung mit Menschen bzw. Menschenseelen scheint dem antiken Weltbild zu entsprechen. Der fatalistische Sternglaube ist neben dem persischen Dualismus, der besonders hinter dem Erlösungsglauben der hellenistischen Mysterienreligionen steht, u. dem ägyptischen pantheistischen Zauberglauben eines der drei wesentlichen Fermente der hellenistischen Weltanschauung. Nach dieser Anschauung zeichnen die Sterne die Geschehnisse auf der Erde u. vor allem die Geschicke der Menschen in ihrem unwandelbaren Gang Aufstieg (E., Kulmination) u. Abstieg, Niedergang vor (W. Gundel, De stellarum appellatione et religione Romana [1907] 112; F. Boll, Sternglaube u. Sterndeutung[4] [1931]; H. Greßmann: ZKG NF 3 [1922] 183). Die Versetzung von Menschen an den Sternenhimmel bedeutet zugleich ihre E., Entrükkung u. Verherrlichung. Nach Horapollo hierogl. 2, 1 kann bei den Ägyptern ein Stern als Schriftzeichen die Seele eines Mannes bezeichnen. Das hängt offenbar mit dem Glauben an die E. der Seele an den Sternhimmel u. mit der Gleichsetzung von Sternen u. Menschen zusammen. Bestimmte Sterne, das Hundsgestirn (Sothis), Orion u. Arktus repräsentieren die Seelen von Gottheiten (Isis, Horus, Typhon: Plut. Is. et Osir. 21 CD). Die Versetzung an den Sternenhimmel begegnet auch im griechisch-römischen Heroenkult (*Chiron, o. Bd. 2, 1102). Bekannt ist auch das Beispiel des Antinoos, des Lieblings Hadrians, der 130 durch freiwilligen Opfertod für den Kaiser im Nil endete. Dio Cass. 69, 11 berichtet, aus seiner Seele sei ein Stern geworden, der damals neu aufleuchtete. Nach Tatian. or. 9. 10, 1. 2 sei er in den Mond versetzt worden. Sein Sternbild findet sich südlich von dem des Adlers (Zeugnisse über die Deifizierung bei Gundel, Art. Sternbilder: PW 6A, 2, 2412/39; v. Rohden-Wernicke, Art. Antinoos: PW 1, 2439/41). Die Übertragung dieses Glaubens auf Herrscher, Helden u. Dichter ist bekannt (vgl. Boll-Gundel, Art. Sternbilder: Roscher, Lex. 6, 869/981. 1062/65). In der Mithrasliturgie 8, 5 identifiziert sich der Gläubige mit dem Stern; im Kult erlangt er E. u. Verherrlichung. Unter Gebeten u. Beschwörungen öffnen sich die himmlischen Tore u. der Geist des Gläubigen wird von der Lust u. Freude des himmlischen Anblicks mitgerissen u. steigt in die Höhe (10, 22). Das Gebet zur Pflanzenhebung im Pariser Zauberpapyrus (PGM IV 2989ff; E. Peterson, HTh 318: ὑψοῦν ist fast gleich ἀνατέλλειν) verwendet die astrale Bildsprache; Plutarch. moral. 149a berichtet von einer ethischen Deutung der Kulmination u. Gegenkulmination der Gestirne; vgl. auch PGM XIII 386/407. 408: ἡλίου ταπείνωσις, die Demütigung der Sonne. Das ὑψοῦσθαι der φῶτα wird sich daher auf die höchste Machtstellung der Gestirne beziehen.

d. E. der Seele. In den Mysterien geht es um die E. der Seele; sie folgt dabei dem von dem Erlöser beschrittenen, gebahnten, erkämpften Weg, erlebt seine Leiden u. Erfahrungen an sich selbst u. erringt so denselben Lohn der E. So stellt der sakramentale Ritus der Mithrasliturgie (PGM IV 475/724) den Gang des Sonnengottes durch die Himmelswelt dar. Helios ist der Erstling der Mysten, den Mithras zu sich aufnimmt (Dieterich, Mithr. 77; F. Cumont, Die Mysterien des Mithra [1911] Taf. 2, 6). In Gebet u. Sakrament vollzieht der Myste die Angleichung; er wird erhöht (PGM IV 518) von großmächtiger Kraft; auf sein Gebet wird er sich gehoben u. zur Höhe hinüberschreiten sehen (ebd. 539f). Vor der E. sind eine Reihe von Hemmungen zu überwinden, die sich in der Sphäre der feindlichen Gestirne entgegenstellen oder ethisiert u. rationalisiert als labores oder Versuchungen von dem Helden, dem sich selbst erlösenden Erlöser, bestanden werden, so daß sein Recht auf E. einsehbar wird. Im ganzen tritt der Kampfcharakter des Aufstiegs gegenüber dem Triumphcharakter der E. (Erschrecken der Archonten) zurück; vgl. Firm. Mat. err. 24; Kroll 65; Mand. Liturg. 184 Lidzb.: Glanz ist Zeichen der E.; Eph. 4, 10; L. Ginza 3, 11 (524f Lidzb.); vgl. 2, 8 (466). Der Adapa-Mythus deutet dieses Motiv bereits an u. bildet einen der Ansatzpunkte für die Entfaltung des Urmenschenmythus u. des orientalisch-hellenistischen Mysterienglaubens, der auf die E. des Menschen, die E. der Seele zielt. Mit der Befreiung der Seele von der

εἱμαρμένη ist der Aufstieg zu den Göttern gegeben (Iamblich. myst. 8, 6; dazu Reitzenstein, Poim. 108). Iamblichos wollte nach myst. 1, 12 mit der Kunst der mystischen Erhebung dem Leibe entrückt zur Seligkeit der Götter eingehen (Dieterich, Abr. 152; Reitzenstein, Poim. 336 [1, 24]). Ohne Bindung an Kultus u. Ritus kann die E. der Seele zur mystischen Schau, zur Gotteserkenntnis u. schließlich zur unio mystica rein als Gnadengabe erfahren werden, wenn auch immer wieder Elemente agierender Mystik eindringen, vor allem sakramentale u. rituelle Praktiken (vgl. Mithr.-Liturg. 4, 20; Naassenerpred. 6; Corp. Herm. 1, 32; 4, 5, 1; 10, 19/21). Die Seele ist im Grunde der himmlische Mensch. Sie strebt nach Leben u. Licht u. dem Guten (PGM XIII, 637). Es geht um eine Kunde, aufgrund deren man den Himmel durchwandern u. zu dem höchsten Gott aufsteigen kann. Wiedergeburt, Tod u. E. fallen zusammen (Mithr.-Liturg. 14, 31). An volkstümliche Jenseitsvorstellungen scheint Cicero Cato maior 23, 84 anzuknüpfen, wenn er den Aufstieg zur Ratsversammlung seliger Geister erwartet. Die Wiedergeburt findet statt durch den Kultgott (PGM IV 647; Dieterich, Abr. 104f). Die Auffahrt des Mysten zu Gott u. die Himmelfahrt der Seele entsprechen einander. Sie ist ein Hinaufgenommenwerden durch den Licht-, Feuer- u. Geisthauch, den der Myste einatmet (Mithr.-Liturg. 6, 5; 10, 21f. 33f). Die Auffahrt geschieht in einem Aufsteigen von Tor zu Tor. Die individuelle eschatologische Erwartung findet sich im Hellenismus nur selten (vgl. PGM I 177ff: der Geist des Mysten wird aufgrund seiner Vereinigung mit dem göttlichen Nus in die Luft entrückt. Entsprechend legt im Corp. Herm. 1. 25f die Seele bei ihrem Aufstieg in den 5 Planetensphären die Laster ab, die sie beim Abstieg in die irdische Sphäre von den Planeten hatte aufnehmen müssen.

e. E. im Mandäismus u. Manichäismus. Auch in der mandäischen Gnosis ist der mythische E.-Gedanke ausgeprägt. Der Aufstieg des Mana durch die Sphäre der Sieben (der Planeten) schafft Trauer u. Verwirrung, während das Große Leben ihn in seiner Skina mit großem Glanz aufnimmt (Ginza 15, 12 [346f Lidzb.]). Der Befreiung aus dem Körper folgt E. u. Verherrlichung (Ginza 2, 10 [470f]). So kennt auch die mandäische Überlieferung die E. der Seele im Sinne des Aufstiegsmythus: Ginza 3, 31 (558 Lidzbarski; Kroll 294). Auch da ist es zunächst der Erlöser selbst, der hinab- u. wieder hinaufsteigt: Joh.-Buch 243/5 (223f Lidzb.). In seiner Nachfolge, bzw. mit ihm zusammen steigen auch die Seelen der Auserwählten zum Orte des Lichtes empor: ebd. 74. 79. 159. 160 (81. 84. 160f usw.). Sie steigen empor durch verborgene Worte, durch geheime Mysterien (ebd. 209. 210 [201]). So u. ähnlich lautet im mandäischen Schrifttum die Verheißung u. so sind auch hier Errettung u. Erlösung mit der Raumvorstellung der E. verbunden. In der manichäischen Tradition ist derselbe Mythus nachweisbar. In Manis System sind die Erlösungsgedanken der orientalisch-hellenistischen Religionen verbunden u. auf Jesus gedeutet (E. Waldschmidt-W. Lentz, Die Stellung Jesu bei den Manichäern [1926] 69). Die äußere Form der manichäischen Seelenaufstiegslehre hat H. Usener, Die Sintfluthsagen (1899) 133 dargeboten; vgl. auch Dieterich, Mithr. 209 u. die Erweckungshymnen bei Reitzenstein, Erl. 3 Str. 4; 23 Str. 15; 24 Str. 24. Die Seele wird durch den Aufstieg vor dem Weltuntergang bewahrt; sie gilt als Repräsentantin des zeitweise dem Irdischen, der Materie, dem Todesdasein verhafteten Lebens (ebd. 25). Die Befreiung der Seele, die mit dem Urmenschen gleichzusetzen ist, ist nur möglich nach Besiegung u. Vernichtung von Tod u. Finsternis, die die Götter für die Seele vollbracht haben. So ist auch hier der Ascensuskampf Voraussetzung für die E.

f. Spiritualisierung. Aber die hellenistische Religiosität, besonders auch die der Mysterienreligionen, zielt wohl auf eine solche teils mystisch-pneumatisch, teils philosophisch-rationalistisch begründete Auflösung der konkreten ‚mythischen' Formen des religiösen Erlebnisses u. damit auch der mit dem Begriff der E. gegebenen Raumvorstellung zugunsten einer nur psychologisch feststellbaren ‚Erhebung'. Zwar lassen sich die Aussagen der synkretistischen Hermesmystik, die den Seelen nach der Trennung vom Leibe die Rückkehr in ‚ihren' Himmel versprechen, durchaus im Sinne des mythischen Weltbildes dualistischer Art aus Präexistenz der Seele, Abstieg u. Aufstieg wie im Anthropos-Mythus verstehen; sie machen aber auch ein rein geistiges, bildhaftes Verständnis möglich, wenn sie nicht sogar dazu herausfordern (vgl. Hermes Trismegistos: Ioh. Stob., anthol. 1, 49, 44; Corp. Herm. frg. 23 passim).

Von seinen Voraussetzungen aus spricht Jamblich. myst. 8, 6 von der Lösung von der Schicksalsbindung u. dem Aufstieg, der nach 10, 7 Einung mit der Gottheit bedeutet; vgl. 8, 4 (Reitzenstein, Poim. 107f). Auch die Sprache Julians dürfte weniger mythisch als mystisch-philosophisch bestimmt sein, wenn er Gott als Führer der Seele beim Aufstieg bezeichnet (or. 5, 172D. 336E; vgl. 4, 136AB). Nach Corp. Herm. 4, 11b leitet die Gottesschau den Weg in die Höhe, ähnlich 11, 20 (Reitzenstein, Poim. 238). Die Erkenntnis des Wesens der Gottheit ist für den Mystiker zugleich E. u. Vergöttlichung. Diese Vergeistigung geht wohl bis auf Plato rep. 7, 517B zurück. Die Ὕψου-Akklamationen, die sich auf syrischen Inschriften wohl der römischen Zeit finden, werden als säkularisierte, des mythischen Gehaltes beraubte Ehrungen zu verstehen sein (E. Peterson, HTh 176).

B. Christlich. I. E. Christi. a. E. ans Kreuz. Der christl. Begriff der E. wurzelt in der Geschichte. In Joh. 3, 14 ist damit die Tatsache des Kreuzestodes Jesu beschrieben. Ὑψοῦσθαι bzw. die syrischen oder aramäischen Grundwörter scheinen doppelsinnig verstanden werden zu sollen, wie im Joh.-Ev. auch ‚Verklärung' oder ‚Verherrlichung', Begriffe, die den Tod u. zugleich die Überwindung des Todes meinen. Nach Pesikta rabb. 10 droht ein König in übereilter Weise mit ‚Erhöhen' im Sinne von ‚Erhängen' u. entgeht der bösen Konsequenz seines Wortes nur durch dessen Doppelsinn: ‚Erhöhen' = ‚In eine Ehrenstellung einsetzen' (W. Bauer, Das Johannesevangelium[2] [1925] 53). Esr. 6, 11 ist ẓkf vom Aufhängen des Missetäters am Pfahl gebraucht; dieselbe Vokabel bezeichnet im hebr. Text von Ps. 145, 14 das Aufrichten eines Gebeugten (G. Kittel, iẓd'ḳēf = ὑψωθῆναι = gekreuzigt werden: ZNW 35 [1936] 282/5). Auch das aram. ărīm, beseitigen, erhöhen, ‚aufheben' (auch im Deutschen mit negativem oder positivem Inhalt) könnte als Grundlage für das joh. ὑψοῦν in Frage kommen (vgl. G. Bertram: ThWb 7 s. v.; dazu F. Schulthess, Zur Sprache der Evangelien: ZNW 21 [1922] 220; Joh. 8, 28; 12, 32; Test. Beni. 9, 3; Schatzhöhle 50, 24). Jedenfalls weist das ‚Erhöhtwerden' im Joh.-Ev. wie eine Reihe von anderen Ausdrücken auf die Rückkehr Jesu in die himmlische Heimat hin (R. Bultmann, Das Ev. des Joh. [1941] 109f). Damit wäre die Kreuzigung im Sinne des Erlösermythus als E. vom Kreuz aus in den Himmel (G. Bertram, Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus ...: Festgabe A. Deißmann [1927] 187/217), als unanschauliches Ereignis, vielleicht sogar als eine absichtlich polemische Formulierung gegen die Himmelfahrtslegenden der jüdischen Apokalyptik verstanden (Schneider, Art. ἀναβαίνω: ThWb 1, 518; Hauck-Schulz, Art. πορεύομαι: ThWb 6, 566/77). Daß der Messias Jesus nach Kreuz u. Tod von Gott erhöht worden ist, ist die eigentümlich christl. Glaubensaussage, in der sich der jüdische Glaube an die E. des Messias mit der iranisch-gnostischen Vorstellung von der Heimkehr des Gesandten des Lebens in sein himmlisches Vaterhaus verbindet. Vgl. *Fremdlingschaft. Zur Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus vgl. noch H. Schrade, Zur Ikonographie der Himmelfahrt Christi: VortrBiblWarb 1928/29, 75ff. Zum Joh.-Ev. vgl. jetzt auch Thüsing.

b. E. zur Herrschaft. E. ist Einsetzung zur Herrschaft. Phil. 2, 9ff ist sie als Belohnung der freigewählten Erniedrigung gegenübergestellt, vgl. Ev. Nicod. 6 (22), 1 mit seinen Antithesen ταπεινός-ὑψηλός usw. (Schulz: ThWb 7 s. v.). E. als Aufnahme erscheint Lc. 9, 51; Act. 1, 2. 11; Mc. 16, 19; 1 Tim. 3, 16; daneben vielfach aktivische Ausdrücke (Joh.-Ev.; Barn. 15, 9 usw.). Ἀνάλημψις (Delling: ThWb 4, 8f) als terminus technicus geht auf Gen. 5, 24, die Entrückung Henochs, zurück. Jes. 53, 8 steht diese Vorstellung schon unter dem Vorzeichen von Verklärung u. E. (K. F. Euler, Die Verkündigung vom leidenden Gottesknecht [1934] 19. 43/5. 143/5 zu Jes. 52, 13; vgl. Kittel, Art. δόξα: ThWb 2, 245/56). Die Entsprechung von Leiden u. E. wird als Lohn bei Hermas sim. 5, 6, 1. 7 verstanden (A. Harnack, Dogmengesch. 1[4] [1909] 216). Für die Christenheit des 2. Jh. sind Auferstehung u. E. Christi die Beweise dafür, daß er seine Herrschaft angetreten hat (Harnack aO. 544; vgl. Iustin. dial. 17, 1; 32, 3; 34, 2; 39, 7; 82, 1 usw.). Justin kann Auferstehung u. Himmelfahrt zusammensehen, also von einer E. vom Kreuz zur himmlischen Herrschaft sprechen; zB. apol. 41, 4; 42, 4; dial. 73, 1. Er beruft sich dabei auf Ps. 96 (95), 10 mit dem additamentum christ.: ‚Der Herr herrscht vom Holze.' Eine Darstellung der E. findet sich vor allem auf der Münchener Elfenbeintafel (um 400). Die Auferstehung aus dem Grabe ist zugleich E. zum Himmel. Auch das Motiv der Handergreifung gehört dazu u. ist im Bilde dar-

gestellt (Volbach, Elf. nr. 110). Die Himmelfahrt des Elia im AT, die eschatologisch verstanden wird, wird als Typos auf die Himmelfahrt Christi gedeutet (*Elias, o. Bd. 4, 1159/62). Das Wort aus Ps. 90 (91), 13 wird Lc. 10, 19 den Jüngern als Verheißung gegeben. Seit der altchristlichen Zeit aber ist die christologische Deutung häufig; so in der Darstellung auf Tonlampen des 5. u. 6. Jh., als Türornament an orientalischen u. an romanischen Bauten, als Miniatur in Psalterhandschriften (Künstle, Ikonogr. 1, 131; Kaufmann, Hdb. [1922] 291; H. Preuß, Das Bild Christi im Wandel der Zeiten³ [1932] 36). Die E. bringt Christus an die Seite Gottes (Act. 2, 25; 5, 31; Hebr. 1, 3). Er ist damit über den Himmel erhöht (Hebr. 7, 26; vgl. Asc. Jes. 10, 14; 11, 22; Orac. Sibyll. 2, 241. 315; Apc. Eliae 44, 1 usw.). Mit der Inthronisierung verbindet sich die Vorstellung vom 1000jährigen Reich u. vom Gericht. Die Deutung der Verklärungsgeschichte im Sinne einer Offenbarung des erhöhten Christus (Joh. 17, 1: δοξάζειν = ὑψοῦν) würde Mc. 9 u. Par. in diesen Zusammenhang stellen.

c. E. der Nachfolger. Für die Jünger bedeutete die Szene auf dem Verklärungsberg E. als Voraussetzung des Offenbarungsempfangs (vgl. 2 Petr. 1, 16ff; Apc. Petr. 15/17; 17 enthält das Tormotiv aus Ps. 24, 7; vgl. Bertram, Himmelf. 189). Über eine E. des Paulus wohl als ekstatisches Erlebnis berichtet er selbst 2 Cor. 12, 1ff. Hier wie bei den Jüngern in der Verklärungsgeschichte geht es um den Offenbarungsempfang. In anderem Sinne ist Lc. 18, 14 von der E. der Demütigen die Rede (vgl. 1 Sam. 16, 7 u. 2, 7). Die Machtstellung der Gestirne bedeutet für die Christen nichts (Rom. 8, 38; Reitzenstein, Poim. 80), oder sollte doch nichts bedeuten (Col. 2, 8; Lumpe, Art. Elementum: o. Bd. 4, 1073/1100, bes. 1089ff; Delling, Art. Stoicheion: ThWb 7 [1963] 670/87). Auch im Christentum werden die astralen Anschauungen auf den Erlöser übertragen; nach Ign. Eph. 19, 2 offenbart sich Christus den Äonen als Stern mit überwältigender Lichtfülle. Reitzenstein, Erl. 86, 3 deutet diesen Text nicht auf den Stern von Bethlehem, sondern auf den Glanz der E. (vgl. Lc. 1, 78; Mt. 24, 27; Apc. 22, 16; Ps. 109, 3 LXX). Im Epigramm des Papstes Damasus (20, 7 Ferrua = ILCV 1, 951) werden Petrus u. Paulus als nova sidera bezeichnet, die Christumque per astra secuti aetherios petiere sinus regnaque piorum (vgl. 1 Clem. 5, 4).

II. Mystisch-gnostische Deutung. a. E. des Mysten. In die Gnosis führen Texte wie der Perlenhymnus der Act. Thom. 110, bes. 113. Auch im Naassenerpsalm, einem ursprünglich heidnischen Hymnus, in dem Hermes oder Nus durch Jesus ersetzt ist (Hippol. el. 5, 10, 2; Schlier 15_3; Reitzenstein, Hist. 234f), muß der Erlöser Tore durchschreiten. In der Naassenerpredigt, einem gnostischen Text, der wohl aus dem Attiskult stammte u. als solcher nicht mehr als christlich zu bezeichnen ist, finden sich zahlreiche biblische Anklänge. Da wird Wiedergeburt (vgl. Joh. 3, 6) mit Aufstieg gleichgesetzt. Der Eingang in die Himmelspforte (Gen. 28, 7. 17; Ps. 23 [24], 7. 9) bedeutet die Wiedergeburt u. ist die Voraussetzung der Errettung (vgl. Naass. Pr. 6. 16. 20f. 27 bei Hippol. el. [Reitzenstein-Schaeder 161ff; Dieterich, Mithr. 138]). Die E. durch das Mysterium hat als Wiedergeburt kultische, als Erlangung des ewigen Lebens eschatologische Bedeutung. Für die erfolgreiche Teilnahme am Mysterium sind Reinigungsriten, bes. Taufen, die Voraussetzung. Die Wiedergeburt wird nach Clem. Alex. exc. ex Theod. 76 (Reitzenstein, Poim. 231) bei den Valentinianern mit dem Tod gleichgesetzt. Hinter dem allen steht die Zweiweltenlehre, die auch Philo somn. 1, 139 aufnimmt, die aber im NT (Joh. 8, 23; Col. 3, 1. 2; Gal. 4, 26; Büchsel, Art. ἄνω: ThWb 1, 377) höchstens anklingt. Der E. Adams zur Herrschaft über die Erde, seiner Krönung, entspricht die Dornenkrönung Christi. Nach der koptischen Offenbarung des Bartholomäus ist auch Jesus, der Eine, Lebendige Jao erhöht worden, indem er im feurigen Wagen der Cherubim in den Himmel fuhr (Kroll 80f). Die koptisch-gnostischen Texte von Nag Hammadi setzen Abstieg u. Aufstieg als Weg der Seele voraus; vgl. Ev. verit. 21. 34. 41 (Cod. Jung 2 [13]); Apocryph. Joh. 19, 15f; 53, 7. 17; 65, 8 (Cod. 1. 3. 8 [1. 10. 2]).

b. Pistis Sophia. Nach Pist. Soph. 2, 63 nimmt der Myste teil an den ‚Mysterien der Höhe'. Seine Seele ist gereinigt, gerettet, hinaufgehoben zu dem unvergänglichen u. unverweslichen Erbe (1 Petr. 1, 4). So richtet sich die Erwartung der Eingeweihten nicht auf Weltuntergang u. Welterneuerung, sondern auf die Offenbarung einer längst vorhandenen, unsichtbaren Welt, an der der Myste teilnehmen darf. Mystisches u. eschatologisches

Verständnis dieser Teilnahme gehen ineinander über. So geht es Pist. Soph. 23 um die Seelen, die ‚zum Erbe der Höhe durch die Mysterien gerechnet werden u. im Lichtschatze sein werden'. Die Seelen, die gerettet werden, sollen ‚eilends gereinigt u. hinaufgehoben werden' (ebd.). Der Weg der Seele ist der der Pistis Sophia, die Jesus aus dem Chaos heraufführte, wobei die Emanationen des Authades sie verfolgen (52. 58. 66. 68. 70; vgl. Od. Sal. 22, 1ff; 25). In 72 ist mit Ps. 30, 1/3 die Gleichsetzung der Seele mit der Pistis Sophia offenbarungsgemäß belegt u. damit die Deutung der atl. Überlieferung überhaupt im Sinne der gnostisch-mystischen E. der Seele ermöglicht. Die eschatologische Ausrichtung ist trotzdem nicht ausgeschlossen, wie schon die Terminologie von dem Erbe des Lichts als dem Eschaton anzeigt: Die Menschen sollen vor den gewaltigen Gerichten der bösen Archonten gerettet werden; sie gehen zur Höhe u. ererben das Lichtreich (88). Wer das absolute Mysterium empfangen hat, hat die Macht, alle Örter der Erbteile des Lichts zu durchwandern. Jener Mensch wird bei der Auflösung der Welt König über alle Ordnungen des Erbes sein (91). Dies Eschaton ist wiederum selige Gegenwart: der Myste ist ein Mensch in der Welt, aber überragt alle kosmischen Mächte, wird sich über alle erheben, wird mit Jesus in seinem Reich herrschen u. mit ihm König sein, bis bei der Auflösung der Welt die endgültige E. des Alls u. der vollkommenen Seelen erfolgt (96. 97. 99).

c. Mystik u. Eschatologie. Unumgängliche Voraussetzung ist die Teilnahme am Mysterium, so daß kultisch-rituelle Nachfolge auf dem mythischen Wege des Gottes in seinem Aufstiegkampf, mystische Verinnerlichung des Erlebnisses der E. zum Gottesthron, ja zur Wesenseinheit mit der Gottheit (96) u. lebendige Eschatologie hier aufs innigste verbunden sind. So tritt das eschatologische Moment in dem Zusammenhang der Hoffnung auf E. nur selten selbständig hervor, weil die E. sakramental u. mystisch begründet ist. Die Verwandtschaft mit dem Leibe Christi vermittelt die Wandlung der Gläubigen zu Gottessöhnen, so daß von ihnen wie von Christus die E. im Sinne von Phil. 2, 9 gilt (Athanas. or. 1, 41. 43; A. Harnack, Dogmengesch. 2, 218_1; E. Schweizer, Erniedrigung u. E. bei Jesus u. seinen Nachfolgern [1955] 60/74. 136/41). Umgekehrt entspricht die Erniedrigung Christi der E. des Menschen (Joh. Chrys. ad Eph. hom. 1, 3, 776, 43). Von der Geist-Einigung der Seele spricht Origenes or. 9, 2. Die eschatologische Formulierung findet sich Joh. 12, 32. Aber auch im NT gehen die Vorstellungen mystisch sakramentaler u. eschatologischer Art ineinander über (vgl. 1 Thess. 4, 17; körperliche Entrückung der noch Lebenden). Die jüdische u. jüdisch-christliche Vorstellung knüpft wohl immer wieder an die Entrückung Henochs in ihrem ursprünglichen eschatologischen Verständnis an (Apc. Baruch vis. 5, 3, 7; 4 Esr. vis. 2, 10; 7, 2, 7; 7, 9). Der Aufstieg findet statt in 7 Stufen der Seligkeit nach 4 Esr. 3, 12, 1/13.

d. Verinnerlichung. Einen mehr jüdisch-christlichen Hintergrund zeigt die mystische Frömmigkeit der Oden Salomons. Auch hier ist der Erlöser der Erhöhte, so Od. Sal. 17, 5f; 35, 3; 36, 1. 2; 41, 8 usw. Die dramatischen Motive des Aufstiegkampfes klingen nur schwach nach. Die ursprünglich sehr real vorgestellten Geschehnisse liefern einer verinnerlichten Frömmigkeit Bilder u. Gleichnisse. Seine Gerechtigkeit erhöht den gebeugten u. erniedrigten Menschen (8, 4; 41, 13); Kranz u. Krone sind die Ehrenzeichen solcher E. (1, 1; 5, 10; 17, 1; 20, 7). Die E. ist durch den Herrn zu seiner Gnade u. Erlösung in sein Licht geschehen (21, 1. 5). Stärker mythische Färbung scheint 29, 2ff zu haben; vgl. Ps. 118, 16; 61, 3. In der eschatologischen Ode 22, 1 scheint Präexistenz vorausgesetzt zu sein, auch handelt es sich hier wohl um den letzten Aufstieg der Endzeit, von dem auch 35, 8 spricht. Vgl. Sap. Sal. 3, 3; 4, 10f. Zu dem Nebeneinander u. Ineinander von mystischem u. eschatologischem Aufstieg der Seele vgl. W. Bousset, Die Himmelsreise der Seele (1901, Neudr. 1960), bes. 5. 35ff. 59. 62ff. In den Oden könnte auch von der Entrückung eines Pneumatikers ins Paradies die Rede sein (Diettrich 116f). Jedenfalls ist in den Oden E. meist Entrückung in den Himmel im Sinne eines visionären Erlebnisses (so 10, 7; 21, 1; 22, 1; 26, 7; 36, 1; vgl. Diettrich 119). Die Frömmigkeit ist eine innerliche (18, 1): ‚Mein Herz ist erhoben durch die Liebe zum Herrn.' Solche Erhebung geschieht jenseits aller räumlichen Vorstellungen in innigster Versenkung, die keiner ekstatischen Erlebnisse mehr bedarf. In den Act. Joh. 98 (200) ist selbst die Kreuzigung Jesu zu einer inneren Offenbarung des Johannes geworden.

Da erscheint das Kreuz als sicheres Mittel des Aufstiegs (ci. Robinson), u. bei Ignatius wird der Glaube als Aufwärtsführer bezeichnet, während das Kreuz die Hebemaschine Jesu Christi darstellt (Eph. 9, 2). Das barocke Bild wirkt nach; bei PsAthan. pass. Dom.: PG 28, 1056B wird es aufgenommen (H. Rahner, Myth. 73/100). Die Linie setzt sich fort, u. so ist zB. für Abälard die Himmelfahrt Bild für die Erhebung der Seele. Für Bernhard v. Clairvaux de gradibus humilitatis ist die letzte Stufe die geheimnisvolle Auffahrt der Seele in den Himmel, das süße Heimkehren aus dem Lande des Leibes in die Region des Geistes, das Sich-Aufgeben an u. in Gott. Dante, am Ausgang des MA, geht in dichterischer Ergriffenheit diesen Weg, der nicht ohne den Einfluß der islamischen Mystik geblieben ist, von dem puro e disposto a salire alle stelle (Purg. 33, 145) bis zu der seligen Offenbarung der alles bewegenden Liebe am Schluß: l'amor que muove il sole e l'altre stelle (Parad. 33, 145).

A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie (1903), Nachträge (1910); Abraxas (1891). – G. Diettrich, Die Oden Salomos (1911). – A. Jeremias, Hdb. – J. Kroll, Gott u. Hölle (1932). – H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung (1945, Neudruck 1957). – R. Reitzenstein, Poim.; Historia Monachorum u. Historia Lausiaca (1916); Das iranische Erlösungsmysterium (1921); Die Vorgeschichte der christlichen Taufe (1929). – R. Reitzenstein-H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran u. Griechenland (1926). – H. Schlier, Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen (1929). – W. Thüsing, Die Erhöhung u. Verherrlichung Jesu im Joh.-Ev. = Ntl. Abh. 21, 1/2 (1960). – O. G. v. Wesendonk, Urmensch u. Seele in der iranischen Überlieferung (1924). – Weitere Lit. s. *Auferstehung: oben Bd. 1, 919/38; *Aufwärts—Abwärts: oben Bd. 1, 954/7; *Entrückung: oben Sp. 461/76; *Erhebung des Herzens: oben Sp. 1/22; *Himmelfahrt.

G. Bertram.

Erinnerung.

Griech. μνήμη, lat. memoria bezeichnen beide auch das Erinnerungsvermögen, das Gedächtnis, das hier mitzubehandeln ist; Griech. ἀνάμνησις bedeutet insbesondere Wiedererinnerung. Aus dem allgemein menschlichen Gebrauch hebt sich heraus:

A. Nichtchristlich. I. Dichtung. Ohne Dichtung gibt es keine E. (μναμοσύνα; Sappho fr. 58). Μνημοσύνη ist Mutter der Musen; sie wird seit Hesiod theog. 54. 915 (Uranostochter 135; umgebildet Orph. frg. 114 K., eine Göttin Μνημώ frg. 203) oft genannt; zB. Solon frg. 1, 1; Pindar. Isthm. 6, 75; Plato Euthyd. 275d; Heracl. quaest. Hom. 77, 14 Bonn; Philo plant. 129 in der Umsetzung von Pindar. frg. 31 Schr.-Sn., wozu B. Snell: Antike u. Abendl. 2 (1946) 185; W. F. Otto, Die Musen (1954) 28; im Kult: Dittenb. Syll. 1040, 20. Weiteres Material bei Eitrem: PW 15, 2257f. 2265ff. Otto aO. 26. Etwas andersartig der βωμὸς Μνήμης καλοῦ καλοκαίρου (E. an einen schönen Sommer) bei L. Robert, Hellenica 9 (1950) 54f, analog dem βωμὸς Φιλίης für Plato bei Aristoteles frg. 673 Rose.

II. Historie. Herodot 4, 144 berichtet, daß Megabazos ἐλίπετο ἀθάνατον μνήμην (ἑαυτοῦ); vgl. Lys. 2, 81 von den Kämpfern im Korinthischen Krieg von 391: ἀθάνατον μνήμην ἔλιπον; bald darauf Plato symp. 208d von Alkestis, Achill, Kodros: ἀθάνατον μνήμην ἀρετῆς περὶ ἑαυτῶν; ähnlich 209d (während Theogn. 789 meint: κακῶν μνήμην γίγνεται οὐδεμία). Dagegen steht die hellenistische Bezweiflung ewiger Erinnerung bei Cicero somn. Scip. 21ff, die ihren Ausdruck auch bei Marc Aurel findet, der bemerkt, daß Verstorbene, selbst vielgenannte Persönlichkeiten, schnell vergessen sind (8, 25; vgl. auch 2, 12, 1; 4, 19, 1f; 7, 10; 9, 30, 2). – Nach Dionys. Halic. Thucyd. 5. 7 sind μνῆμαι κατὰ ἔθνη καὶ πόλεις die Grundlage der Geschichtsschreibung; so sind ὑπομνήματα zunächst Materialsammlungen für ein Geschichtswerk (vgl. auch F. Bömer, Der Commentarius: Hermes 81 [1953] 210ff). Memoria et annales bietet Tacitus Germ. 2, 2. Nach griechischem Vorgang kann Cicero de or. 2, 36 sagen: historia testis temporum, lux veritatis, vita (?) memoriae. Über Memoiren, Erinnerungen an Personen, zB. Xenophons ἀπομνημονεύματα; vgl. Misch, Reg. Daß seit Aeschyl. Prom. 461 die Schrift als Bewahrerin der E. gepriesen wird, kann angeschlossen werden (umgekehrt wird schon früh das Gedächtnis mit dem Buch verglichen; Aeschyl. Prom. 789; Sophocl. frg. 540N.). Herodot 2, 77 meint mit μνήμην ἐπασκεῖν bei den Ägyptern die schriftlichen Aufzeichnungen. Mit

den Schriftzeichen verglichen werden von Maximus Tyrius 19, 18ff Hob. (27 Dübn.) die Götterbilder, durch die sich menschliche Schwachheit die E. an die Götter (μνήμη) festhält. Mißtrauisch gegen die Erfindung des Thoth (im späten Zauberhymn. PGM V 194, 415 ist Hermes-Thoth Sohn der Μνήμη) verhält sich Plato Phaedr. 275a. 276d. 277e; vgl. Caes. bell. Gall. 6, 14: Id mihi duabus de causis instituisse videntur (gemeint ist das Auswendiglernen religiöser Texte; die Rede ist von den Druiden), . . . neque eos, qui discunt, litteris confisos minus memoriae studere (sc. velint). Plato nennt leg. 741c einen Kataster κυπαρίττιναι μνῆμαι; μνήμονες sind auch Archivbeamte, Dittenb. Syll. 45, 8 (vgl. Aristot. polit. 1321b 39); zu erinnern ist auch an das kaiserzeitliche Amt ,a memoria' der memoriales (Fluß, Art. a memoria: PW 15, 655/7; Enßlin, Art. Memoriales: PW 15, 655/9).

III. Institutionen u. Monumente. Das Grabzeichen (σῆμα) ist E.-Zeichen μνῆμα (τάφου μνῆμα schon Il. 23, 619); vgl. G. Pfohl, Untersuchungen über die att. Grabinschriften, Diss. Erlangen (1953) 96ff; ebd. 202 über μνήμης χάριν. Aber auch μνήμη u. memoria kann Grabschrift u. Grab bedeuten, heidnisch sowohl wie dann auch christlich; vgl. ThesLL s. v. memoria 681, 73ff; ILCV 3 Indices 550f. Gräber, Grabkult u. Grabschriften dienen der aeterna memoria der Toten (F. Cumont, Lux perpetua [Paris 1949] 133/5. Über die auch das Grabrecht entziehende memoriae damnatio bei den Römern s. Brassloff, Art. damnatio memoriae: PW 4, 2059/62; F. Vittinghoff, Der Staatsfeind in der röm. Kaiserzeit [1936]). Totenfeste (mit ἐπιτάφιοι λόγοι), sich wiederholende Siegesfeiern, Reliquien, Bildwerke (εἰκὼν ἀπομιμνήσκει τοῦ ἀρχετύπου: Clem. Alex. strom. 1, 14, 1) usw. halten die E. aufrecht. Stiftungen, besonders Totenkultstiftungen, werden um der μνήμη willen errichtet (reiches Material bei E. F. Bruck, Totenteil u. Seelgerät im griech. Recht [1926]; B. Laum, Stiftungen in der griech. u. röm. Antike 1 [1914] 41/4). Die Hinterbliebenen versammeln sich an bestimmten Tagen am Grabe, um durch Abhaltung eines Totenmahls u. durch andere Akte das Gedächtnis des Toten zu pflegen (E. Freistedt, Altchristl. Totengedächtnistage [1928]). Philo erwähnt spec. leg. 2, 2 den Eid bei der μνήμη der Toten. Über den Altar von Adamklissi ,in memoriam fortissimorum (virorum qui) pro re publica morte occubuerunt' vgl. C. Cichorius, Die röm. Denkmäler in der Dobrudscha (1904) 19ff. Reiches Material sonst bei Pfister. Andererseits war es Sitte, an besuchten Orten durch Kritzeleien zu bezeugen, daß man sich an Freunde erinnert habe, Plut. curios. 520e: ἐμνήσθη ὁ δεῖνα τοῦ δεῖνος ἐπ' ἀγαθῷ; E. Diehl, Pompejanische Wandinschriften[2] [1930] nr. 11. 60b. 1081; F. Cumont, Fouilles de Doura-Europos [1926] 351f. 366. 395/8. 443). Über solche Graffiti Rehm (auch über den Segenswunsch μνησθῇ); J.Trumpf: Hermes 88 (1960) 22_1; *Graffito.

IV. Bildung. Schon die Erziehung des Kindes beruht auf διδαχή u. μνήμη; Auswendiglernen spielte eine größere Rolle als heute; vgl. Th. Klauser, Art. Auswendiglernen: o. Bd. 1, 1030f. Vergessen ist verhaßt, Anth. Pal. 10, 67. Anweisungen sind Erinnerungen, vgl. Il. 22, 268: παντοίας ἀρετῆς μιμνήσκεο (Achill an Hektor). In E. behalten werden letzte Worte Verstorbener, so seit Il. 24, 745 (*Abschiedsreden). E. an *Exempla bestimmt das Handeln (vgl. Herodt. 7, 18, 2 usw.). Der Philosoph ruft dem Schüler oder sich selbst zu: μέμνησο; so Epictet. diss. 2, 23, 6; ench. 1, 4; 2, 1; 15, 1 usw.; Marc. Aurel. 5, 9, 3; 5, 24; 8, 15 usw. Der letztere verlangt 6, 7 auch μνήμη θεοῦ; ähnlich Philo migr. Abr. 56; Iamblich. v. Pyth. 149 (u. wenn in der Not Gottes zu gedenken menschlich ist, so wird doch auch Gott an frühere Leistungen erinnert, Lys. 2, 39; vgl. Ael. Arist. in Sarap. 26). Epikur empfiehlt E. an vergangenen Genuß (bei Seneca ben. 3, 4, 1f = frg. 435 Us.; vgl. frg. 436/439): memoria gratum facit, memoriae minimum tribuit, quisquis spei plurimum; das ist Polemik gegen Aristipp (bei Athen. 544 ab), der οὔτε τὴν μνήμην τῶν γεγονυιῶν ἀπολαύσεων οὔτε τὴν ἐλπίδα τῶν ἐσομένων für belangreich hielt. Μνήμη u. ἐλπίς werden auch sonst gegenübergestellt, so Aristot. phys. 247a 10; rhet. 1389a 22; 1390a 6; Cic. Tusc. 3, 33; Philo migr. Abr. 154. Trostzuruf ist ,meminisse hominem te esse natum' (Cic. fam. 4, 5, 4; vgl. 5, 16, 2); verwandt Synes. Dio 44d: μεμνήσθω καὶ ἄνθρωπος ὤν u. Pindars Mahnung Nem. 11, 15 an den Menschen: θνατὰ μεμνάσθω περιστέλλων μέλη καὶ τελευτὰν γᾶν ἐπιεσσόμενος (vgl. das ,memento homo quia pulvis es et in pulverem reverteris: Miss. Rom. fer. IV. Ciner. aus Gen. 3, 19). Oft wird aber der Mensch an seine höhere Herkunft erinnert. Das ist auch der Sinn von ,reminisci quae

traduntur mysteriis' bei Cic. Tusc. 1, 29 (vgl. Plut. def. or. 422c), von ,originis memor' bei Seneca ep. 92, 30, von ὑπομνήσθητι υἱὸς βασιλέων ὑπάρχων in den gnostischen Thomasakten 110, von δεῖ . . . σε ἀπειλημμένον ἐν ἀλλοτρίοις μεμνῆσθαι ὅθεν εἶ bei Synes. Ägypt. 99c Pet. (vgl. Macrob. somn. Scip. 1, 9, 1). Die Seele wird beklagt, daß sie in unserem Leben (dem ,Hades'; vgl. E. Rohde, Psyche 2, 178, 1; K. Gronau, Poseidonios u. die jüd.-christl. Genesisexegese [1914] 259_1) Vergessen getrunken hat (oder auch schläft, oder versklavt ist), u. sie wird zur Wiedererinnerung (oder zum Erwachen u. zur Freiheit) aufgerufen. Zeugnisse hierfür: Synes. insomn. 139c; hymn. 1, 660; 9, 96 nach den gnostisierenden chaldäischen Orakeln (32 Kroll; vgl. W. Theiler, Die chaldäischen Orakel u. die Hymnen des Synesios [1942]); vgl. auch Macrob. somn. Scip. 1, 12, 9; Procl. in remp. 2, 351, 10ff (wie hier ist Od. 24, 1/2 zitiert in der Naassenerpredigt bei Hippolyt. el. 5, 7, 30: τῶν ἐξυπνισμένων καὶ ἀνεμνησμένων), (Ecphant.) bei Joh. Stob. 4, 278, 14 H.: ὁ λόγος . . . τὰν ἐκ τᾶς κακίας ἐνοικεῦσαν . . . λάθαν ἐκβαλὼν τὰν μνάμαν ἐσῴκισεν. Eine μνήμη τῶν κρειττόνων gibt es in der christl. Gnosis nach Clem. Al. paed. 1, 32, 1 (vgl. G. Quispel: Eranos-Jahrb. [1947] 282f). Plutarch. de E 394a setzt auch dualistisch Μνήμη den dämonischen Gestalten Λήθη u. Σιωπή gegenüber (vgl. auch Orph. hymn. 77; Κόρη κόσμου bei Joh. Stob. 1, 393, 16f W.). Der Vorstellungskreis ist aber schon vorgnostisch. Die Goldplättchen von Petelia (Diels, VS 1 [66], B 17) warnen den dürstenden Menschen, das γένος οὐράνιον vor der Quelle der Λήθη u. schicken ihn an die dem See der Μνημοσύνη entfließenden Quelle, durch die er heroisches Leben wiedergewinnt; ebd. B 19a wird eine Frau durch Μνημοσύνης δῶρον zur Göttin (vgl. Wilamowitz, Gl. 2, 203). Das Inkubationszeremoniell von Lebadeia verlangte nach Pausan. 9, 39, 8 einen Trunk aus der Quelle des Vergessens (der gewöhnlichen Gedanken) u. der Erinnerung (an das zu offenbarende Geheimnis). – Ein Kameo zeigt eine Hand, die an ein Ohr faßt; beigeschrieben ist: μνημόνευε (E. Swoboda, Carnuntum³ [1958] 93 u. Taf. 21, 1).

V. Platonische Wiedererinnerung (dazu Gulley). Sie knüpft an die eben genannten Überlieferungen von einem präexistenten Leben an, dessen E. geweckt werden kann (Meno 81a/b, wo als Zeuge auch Pindar. frg. 133, vgl. Ol. 2, 75ff erscheint; Phaedo 70c). Nun ist es die mathematische Wahrheit, die nach Meno 81cff geweckt wird: das Lernen ist Wiedererinnerung an einen inneren Besitz; ähnlich hinleitend an die wahre Wesenheit Phaedo 74bff; weitergeführt Phaedr. 249d über höchste Ekstase: ὅταν τὸ τῇδέ τις ὁρῶν κάλλος τοῦ ἀληθοῦς ἀναμιμνησκόμενος πτερῶται, dazu 249c: πρὸς ἐκείνοις (den Ideen) ἀεί ἐστι μνήμῃ κατὰ δύναμιν; vgl. 250a 5; 253a. – Nach Plato wurde die Wiedererinnerungslehre wenig beachtet. Straton v. Lampsakos, der Enkelschüler des Aristoteles, bekämpfte sie (Olympiodor. in Phaed. 158, 6 N.). Aristoteles hat in der frühen Trostschrift Eudemos nur den etwas andersartigen Gedanken, daß im Leben nach dem Tode die E. an unsere Erfahrungen bestehen bleibt, während wir hier die E. an die ἐκεῖ θεάματα (vgl. PsPlato epin. 986d 3) verloren haben, wie der Gesunde sich an die Krankheit erinnert, der Kranke aber gegebenenfalls selbst Lesen u. Schreiben vergißt (frg. 41; vgl. Olympiodor. in Gorg. 242, 22ff N.). – Erst die klassizistische Erneuerung des dogmatischen Platonismus brachte die Lehre wieder auf den Plan (Cic. Tusc. 1, 57f; Philo praem. 9; Plut. bei Olymp. in Phaed. 156, 15; Albin. 155, 28; Nemes. Emes. 203). Für die Idee tritt gern stoisierend die φυσικὴ ἔννοια ein. Am ausführlichsten ist Maximus Tyr. or. 10 Hob. (= 16 Dübn.): εἰ αἱ μαθήσεις ἀναμνήσεις (mit Beziehung zu Cic. Tusc. 1); zuletzt 126, 12 Hob. (= 64 Dübn.): τὴν μνήμην ἐγείρει ἐκείνων τῶν θεαμάτων. Im Kreis der Neuplatoniker wird zwar pflichtgemäß gelegentlich die Lehre erwähnt (natürlich zB. Olympiodor. in Phaed. 72, 20; Herm. in Phaedr. 172, 14ff; Boeth. cons. phil. 3, m. 11, 16: quod quisque discit, immemor recordatur); lieber betont aber der Neuplatoniker die zu aktualisierende totale Präsenz der Wahrheit in der Seele (Boeth. aO. v. 1ff; Procl. in Alc. 474, 15; 521, 33 Cous.²; Olymp. aO. 68, 23). Insofern der Geist mit dem geistigen Objekt zusammenfällt, gibt es dort keine μνήμη (E. u. E.-Vermögen, Olymp. aO. 152, 23; anders freilich 66, 23: ἡ μνήμη ἐν νῷ, διότι οὗτος ἀεὶ ἑαυτὸν νοεῖ; aber die Schrift ist uneinheitlich, vgl. Beutler, Art. Olympiodorus: PW 18, 211). Plotin weist in mühevoller Darlegung 4, 4, 6/42 (W. Theiler, Vorbereitung des Neuplatonismus [1930] 80. 90f u. Anmerkungen in der Fortführung der Harderschen Übersetzung [1961]) nach, daß μνήμη auch in den göttlichen Ge-

stirnseelen unnötig ist, obgleich sie sich scheinbar etwa der Gebete der Menschen erinnern müssen, dank eines präsenten Wirkungszusammenhanges von Irdischem u. Himmlischem. An sich wird, da die Zeit Bewegung der Seele ist (vgl. 3, 7, 12), während Ewigkeit zur Selbigkeit des Geistes gehört, Gedächtnis dem Bereich der Seele zugewiesen (4, 4, 15); so ist es nicht mehr paradox, wenn die gute Seele vergeßlich (ἐπιλήσμων) sein soll (4, 3, 32). Der Ausgangspunkt knüpft an das genannte Thema des aristotelischen Eudemos an (4, 3, 25; vgl. das Ende dieser Untersuchung 4, 4, 5 ,wo bei der ins Irdische hinuntersteigenden Seele leise die platonische Anamnesis berührt ist).

VI. Gedächtnis. a. Beobachtungen. Auch die platonische Anamnesislehre ging gern von Beobachtungen des natürlichen Gedächtnisses aus. So ist die Assoziation als Funktion des Gedächtnisses bei Plato Phaed. 73d angeführt; vgl. Maximus Tyr. 122, 9ff. Hob. (= 63 Dübn.); aber auch zB. Eur. Ion 250. Seelisches Trauma durch E. erregt, berührt Plutarch bei Olymp. in Phaed. 157, 3ff. Das kindliche oder tierische Gedächtnis beobachten Quintil. 1, 1, 19; Aristot. de mem. 450b 1; 453a 7; Lucian. fugit. 16; Augustin. mus. 4, 8. Procl. in Tim. 1, 194. Das bessere Gedächtnis des Blinden, Aristot. Eth. Eud. 1248b 1. Große Gedächtniskünstler bei Cicero Tusc. 1, 59.

b. Theorien. Bei den Vorsokratikern finden sich nur wenig Nachrichten über das Gedächtnis: Parmenides 28 (18), A 46, 3 Diels; Alkmaion 24 (14), A 11 D.; Diogenes v. Apollonia 64 (51), A 19, 45 D. Plato, der vom Philosophen ein gutes Gedächtnis fordert (rep. 494b), beschäftigt sich damit zB. Theaet. 163 d/e; Phileb. 34a/b. Mit μονή, Aufbehalten, bringt er die μνήμη zusammen Crat. 437b; vgl. auch Alkimos, den Schüler Stilpons, bei Diog. Laert. 3, 15. Das Gedächtnis wird Theaet. 191cff (vgl. Phileb. 39a/b) mit einer Wachstafel verglichen (nach Antisthenes? So v. Fritz: Hermes 62 [1927] 482; Demokrit? So E. Hoffmann: Jahresber. philol. Ver. Berlin 47 [1921] 56; vgl. auch Wehrli zu Herakleides Pontikos frg. 122). — Ausführlich behandelt Aristoteles, der sich anal. pr. 67a 21 gegen die platonische Wiedererinnerungslehre wendet, anal. post. 99b 6ff und de an. 408b 18 auf die μονή anspielt, das Gedächtnis περὶ μνήμης καὶ ἀναμνήσεως (449b 4ff); auch er bringt in diesem Zusammenhang das Wachstafelgleichnis 450a 32, das auch sonst immer wiederholt wird, zB. Maxim. Tyr. 117, 17 Hob. (= 61 Dübn.); so von Philon (der öfter über μνήμη u. ἀνάμνησις spricht: leg. all. 3, 91; congr. 39; mut. 102; v. Mos. 1, 21) op. 18, 166; mut. 212; Bedenken bei Cic. Tusc. 1, 61 u. gegen die tabula rasa der Stoiker bei Boeth. cons. phil. 5, m. 4; Procl. in Alc. 545, 9ff. — Schon Zeno der Stoiker dürfte das Gedächtnis als θησαυρισμὸς φαντασιῶν definiert haben; gegen die zu grobe Auffassung des Kleanthes, daß die φαντασία τύπωσις ἐν ψυχῇ κατ' ἐξοχὴν καὶ εἰσοχὴν sei, wendet sich Chrysipp bei Sext. Emp. adv. math. 7, 372f. Eigenartig werden (nach Poseidonios?) bei Plutarch def. or. 432a/b mantische Kraft u. μνήμη parallelisiert, jene vorgreifend auf das noch nicht Seiende, diese zurückgreifend auf das nicht mehr Seiende. Gegen eine passive Auffassung des Gedächtnisses, statt es als ἐνέργεια als geistige Kraft, anzusehen, wendet sich Plotin. 4, 6, 1f. Die aktive Seite wird auch von Porphyrios sent. 15 herausgestellt.

c. Erkenntnislehre. Oft wurde die Folge αἴσθησις-μνήμη-ἐμπειρία-τέχνη beschrieben, besonders bei Aristoteles anal. post. 100a 5ff; met. 980a 27ff; auch bei Stoikern: Diels, Dox. 400, 9ff u. Antiochos v. Askalon nach Cic. Luc. 21f. Auf die Wichtigkeit, die Antiochos dem Gedächtnis beilegte, weist hin K. Reinhardt: PW 22, 579f. Die Auffassung, daß die Bildung der Begriffe durch μνήμη geschehe, findet sich auch bei Epikur (Diog. Laert. 10, 33. 31) u. beim Schüler Hermarch, der bei Porphyr. abst. 93, 11 N. vorliegt. Bedeutung hat die μνήμη bei der Erklärung der Mantik durch observatio (Cic. div. 1, 127) u. in der empirischen Ärzteschule; vgl. K. Deichgräber, Die griech. Empirikerschule (1930) 5. 125. 272ff. Die Wissenschaft verlangt nicht immer einen ausgeführten Beweis, sondern baut auf knapper E. (βραχεῖα ὑπόμνησις); so Sext. Emp. hyp. 2, 212; Cic. fin. 1, 30; vgl. Poseidonios bei Galen. plac. 487, 9 M.

d. Übung. Die Übung des Gedächtnisses forderten die Pythagoreer (Cic. Cato m. 38), ebenso wie die E. an das am vergangenen Tage Getane (Porphyr. v. Pyth. 40; Diod. 10, 5, 1; Gold. Gedicht 40f; wichtig Aristoxenos bei Jambl. v. Pyth. 164ff [58 (45), D 1 Diels]). Pythagoras wurde so das E.-Vermögen an frühere Einkörperungen zugesprochen (Diog. Laert. 10, 4; vgl. W. Stettner, Die

Seelenwanderung bei Griechen u. Römern [1934] 16); deswegen wird auch die platonische Wiedererinnerung aus dem Pythagoreismus erklärt, so nach A. Dieterich, Kl. Schr. 1911, 473f bei F. M. Cornford, Principium sapientiae (Cambridge 1952) 45ff. 111; vgl. E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational (Berkeley 1951) 173. 210. 225, wo Zusammenhänge mit dem Schamanentum vermutet werden.

e. Mnemotechnik (dazu Wüst 2264f). Die von Simonides erfundene (vgl. Callim. aet. 64, 10 Pf.: καὶ μνήμην πρῶτος ὃς ἐφρασάμην; Quintil. 11, 2, 11ff; Cic. de or. 2, 357; fin. 2, 104), vom Sophisten Hippias (Plat. Hipp. min. 386d) ausgebildete Kunst war für die Ausbildung des Redners bestimmt (nach den Andeutungen in den sophistischen δισσοὶ λόγοι: 90 [83], 9 Diels; mehr bei Quintil. 11, 2, 17ff; Mart. Cap. 358f). Seit PsCic. ad Herenn. 1, 3 ist memoria als Teil der rednerischen Leistung neben inventio usw. bezeugt; auch zB. bei Philo somn. 1, 205 u. bis zu Cassiodor PL 70, 1161a. Vgl. *Auswendiglernen: o. Bd. 1, 1030/2.

B. Christlich. I. Dichtung u. Historie. Für eine spezifisch christl. Auffassung von E. in bezug auf Dichtung u. Historie läßt sich für christliche Autoren nichts Bezeichnendes anführen. Eusebius sagt von seinem Werk (h. e. 4, 15, 1): μνήμη τῆσδε τῆς ἱστορίας. Vom Aufgeschriebenwerden in Gottes Gedächtnis (μνημόσυνον) spricht 1 Clem. 45, 8.

II. Institutionen u. Monumente. Christliche Erinnerungs- u. Grabstätten haben die heidnischen abgelöst. Stiftungen sollten die E. an den Toten wachhalten (zB. Stiftung von Friedhof u. Gräbern: ILCV 1583; DACL 1, 1, 813). Besonders werden Märtyrer durch E. geehrt (manches darüber bei Pfister 2, 607ff u. E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkultes [1904] 272f). Vgl. etwa Mart. Polyc. 18, 3: τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον, εἴς τε τὴν τῶν προηθληκότων μνήμην καὶ τῶν μελλόντων ἄσκησίν τε καὶ ἑτοιμασίαν; Aug. c. D. 8, 27: honoramus memorias earum tamquam sanctorum hominum dei; vgl. conf. 6, 2. Über memoria Lucius aO. 272, 6; über das Grab zB. Peregr. Aeth. 12, 1; über cella memoriae s. F. W. Deichmann, Art. Cella B: o. Bd. 2, 942; über Grab- u. Memoria-Ciborium s. Th. Klauser, Art. Ciborium: o. Bd. 3, 80; über Bedeutung der Bilder s. J. Kollwitz, Art. Bild III: o. Bd. 2, 336. – Ἀνάμνησις ist Wesenszug der ntl. Verkündung (Dahl). Die Feier der Eucharistie geschieht εἰς ἀνάμνησιν (1 Cor. 11, 24); vgl. dazu O. Casel, Das Gedächtnis des Herrn in der altkirchl. Liturgie 6/8 (1922); J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griech. Väter 1, 1 (1955) 149/56; C. Schneider, Geistesgesch. des ant. Christent. 2 (1954) 175. – In der Art der von Rehm (der S. 7. 20 christliche Inschriften mit μνήσθητι κύριε erwähnt) behandelten Wallfahrergraffiti ist das von M. Guarducci, Graffiti sotto la Confessione di S. Pietro 1/3 (C. del Vat. 1958) 416ff, wiedergegebene u. mit dem Petrusgrab zusammengebrachte, nach welchem sich Lucius Paccius Eutychus des Glyco erinnert (Corriere della Sera 19. 3. 59). Weiteres A. D. Nock: HarvTheolRev 27 (1934) 55/61; B. Kötting, Peregrinatio religiosa (1950) Reg. s. v. Graffiti; *Graffito. – Für die aeterna memoria der Blesilla will Hieronymus als Ausgleich für ihr kurzes Leben durch seine Schriften sorgen (ep. 39, 8, 2).

III. Bildung. Häufig begegnet die Aufforderung, sich der Gebote u. ä. zu erinnern, zT. im Anschluß an das AT (wie auch Philo, zB. leg. all. 1, 54f; v. cont. 26 über die θεοῦ μνήμη der Therapeuten; Material zum AT bei Michel 678/9). Alttestamentlich erinnert sich Gott an seinen Bund (Gen. 9, 15f; Ex. 2, 24; vgl. Ps. 8, 5 u. a.; s. dazu E. Pax: StudBiblFranc. Lib. ann. 11 [1961] 74/7) u. Gott wird dazu ermahnt (Ex. 32, 13; vgl. Reg. 16, 28; Apc. 18, 5 erinnert sich Gott des Bösen; vgl. Michel 678). Göttliches Erinnern wird von Kelsos ironisiert (bei Orig. c. Cels. 4, 7f [279, 11. 29 K.]). – Die christlich-gnostischen Zeugnisse für die E. an die wahre Herkunft s. o. Sp. 47. Die Gegenüberstellung μνήμη-ἐλπίς auch bei Clem. Al. strom. 2, 53, 1 u. besonders bei Greg. Nyss.: PG 46, 92a, wonach die E. mit Genugtuung oder Scham die gut oder schlecht lenkende Hoffnung aufnimmt, während die Präsenz des totalen Guten in Gott weder E. noch Hoffnung kennt (93a); ferner bei Augustin conf. 11, 38. – Nach Narsais Memra über die Seele trägt diese das ‚Buch der E.‘ an die Güter u. Drohungen des Jenseits in der Hand (ARW 21 [1923] 383).

IV. Wiedererinnerung u. Gedächtnis. Im Kampf gegen die gnostische Präexistenzlehre wendet sich Tertullian an. 23f gegen die platonische Lehre, ‚μαθήσεις ἀναμνήσεις, id est discentias reminiscentias esse‘. Sein Argument ist u. a., daß die naturalis scientia bleibe, ja, daß es selbst beim Tier kein Vergessen der von Natur zukömmlichen Nahrung gebe. Als Hauptgrund seiner ebenso ablehnen-

den Stellungnahme führt Arnobius 2, 18 das geschichtlich beobachtbare langsame Wachsen technischer Einsichten an. Ablehnend äußert sich auch Cassiodor an.: PL 70, 1287 C (der 1290 C das gewöhnliche Gedächtnis preist). Hingegen nimmt der durch den Neuplatonismus dem Christentum gewonnene Augustin die Lehre an (ep. 7, 2, wo auch über memoria ewiger Wahrheiten gehandelt wird im Widerspruch zu ord. 2, 7; dazu K. Winkler: Augustinus magister [1954] 511ff; sol. 2, 35; quant. an. 34; hier dann 71f die Unterscheidung eines niederen u. höheren Gedächtnisses). Später hielt er sie nicht mehr aufrecht (retr. 1, 4, 4 u. 1, 8, 2; doch vgl. noch conf. 10, 17). Er beruft sich dabei auf trin. 12, 24 (wo das E.-Vermögen des Pythagoras erwähnt ist; vgl. auch trin. 14, 21). Aber auch die neue Erklärung für die Einsicht der Seele ist neuplatonisch. So wie die sinnlichen Dinge durch sinnliches Licht erhellt erscheinen, so werden die übersinnlichen, die mit der Seele in einen geistigen Kosmos zusammengeordnet sind, durch ein geistiges Licht als gegenwärtig geschaut; vergleichbar ist Porphyrios ad Marc. 291, 4: νοῦς τὰς (ἐν ψυχῇ) ἐννοίας, ἃς ἐνετύπωσε καὶ ἐνεχάραξε ἐκ τῆς τοῦ θείου νόμου ἀληθείας εἰς ἀναγνώρισιν ἄγων διὰ τοῦ παρ' αὐτῷ φωτός. Doch hat Augustin conf. 10, 12ff das Gedächtnis als einen inneren Schatz hochgepriesen; berühmt ist die Stelle 10, 5: das All intus in memoria (auch 11, 23. 33 über memoria u. Zeit; Zeit als distentio animi; vgl. mus. 6, 21: memoria lumen temporalium spatiorum). Aber auch zum überzeitlichen Sinnbild wird das allumfassende Gedächtnis geeignet. Wenn Porphyrios eine göttliche Dreiheit von νοῦς-ἔρως-νόησις aufstellte (W. Theiler, Porphyrios u. Augustin [1933] 43ff), die Augustin als imago für die Trinität benutzt (mens, amor oder voluntas, intellegentia: trin. 10, 17ff), so wird von 14, 8 an mens durch memoria ersetzt; in meminisse sui u. meminisse dei (trin. 14, 15) wird für den Lateiner die Gegenwart des höchsten geistigen Wesens am nächsten zur Darstellung gebracht. Vgl. M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus (1927) 235/81. Allgemein Guitton 199/226.

G. Bartelink, Note sur μνήμη: Eranos 59 (1961) 84f. – N. A. Dahl, Anamnesis: Stud. Theolog. 1 (1947) 69/95. – S. Eitrem, Art. Mneme: PW 15, 2257/8; Art. Mnemosyne: ebd. 2265/9. – J. Guitton, Le temps et l'éternité chez Plotin et St-Augustin (Paris 1933). – N. Gulley, Plato's theory of recollection: ClassQuart 48 (1954) 194ff. – E. Heitsch, Wahrheit als Erinnerung: Hermes 91 (1963) 36/52. – O. Michel, Art. μιμνήσκομαι: ThWb 4, 678/87. – G. Misch, Geschichte der Autobiographie 1[3] (1949/50). – F. Pfister, Der Reliquienkult im Altertum 1/2 (1909/12). – A. Rehm, ΜΝΗΣΘΗ: Philol 94 (1941) 1/30. *W. Theiler.*

Erlösung.

1. Pagane Traditionen 208. 2. PsDionysios 208. 3. Übrige Theologen 210. d. Verbindende Faktoren 211.

E. Zusammenfassung. a. Kompliziertheit der Fragestellung 212. b. Spätjudentum 212. c. Urchristentum 213. d. Überwindung des innerkirchlichen Gnostizismus 213. e. Einwirkung der Volksfrömmigkeit 214. f. Auseinandersetzung mit der staatlichen Salusideologie 214. g. Schlußurteil 215.

A. Terminologie. Innerhalb der reich differenzierten Begriffswelt religiöser E.vorstellungen stehen Ausdrücke einer negativ gestimmten E.sehnsucht im Sinne des ‚Erlöstwerdens von' stets im engen Bezug zu Begriffen, die einer positiven Heilserwartung bzw. Heilsgewißheit Ausdruck geben (F. Bammel: RGG³ 2 [1958] 576ff). E.vorstellungen sind in ihrem religiösen Gehalt erst dann voll erfaßt, wenn auch ihr Bezug zum Heilskomplex berücksichtigt ist. Zwangsläufig nimmt die Reichhaltigkeit des religiösen Sprachschatzes zu, wo er Ausdruck des religiösen Individuums ist, zumal hier die Metaphorik eine große Rolle spielt. Hingegen ist die soteriologische Begrifflichkeit dort am stärksten gebunden, wo Institutionen des Kultes oder des Rechts die Sprachlichkeit prägten. Hier kann die Sprache als Ausdruck der E.vorstellungen einer religiösen Gemeinschaft bzw. eines Volkes gewertet werden u. gewinnt für die religions- u. geistesgeschichtliche Analyse eine besondere, weil geschichtliche Erkenntnisse vermittelnde Bedeutung. Soweit das spätantike Christentum Untersuchungsgegenstand ist, gilt dies speziell für die Terminologie im hebr., griech. u. latein. Sprachbereich, durch die nacheinander der Entwicklungsgang des antiken Christentums verlaufen ist.

I. Hebräisch. Für das Hebräische ist die Bindung an das ius sacrum charakteristisch; der aus dem gleichfalls kultisch verankerten Heilungsprozeß abgeleitete Vorstellungskomplex tritt zurück (J. Hempel). Als Verben der E. sind das aus dem Handelsrecht kommende pdh u. aus dem Familienrecht stammende g'l, die in die sakralrechtliche Sphäre emporsteigen, besonders beliebt (J. J. Stamm 7/46; A. R. Johnson); als Kultbegriffe können sie auch mit andern sich verbinden, vgl. die Synonymität von pdh u. kpr, das dem Sühne- u. Reinigungsritus angehört, daher auch ‚versöhnen' bedeutet (Job 33, 23/28; S. Mowinckel, Hiob's Go'el u. Zeuge im Himmel: Festschr. K. Marti = ZAW Beih. 41 [1925] 207/12). Selbst neutrale Verben wie jṣ' hi, mlṭ pi, hlk hi (W. Foerster, σῴζ.) können durch Aufnahme in die Exodustradition (hier bes. jṣ' hi = ‚Erlösung' aus der Knechtschaft Ägyptens) u. die Landnahmetradition u. deren liturgische Verankerung in der Festliturgie des Zwölfstämmebundes zu E.begriffen werden, wobei E. als heilsgeschichtliche Rettungstat Jahwes in der Geschichte des Volkes Ausdruck der Bundestreue Jahwes (‚Gnade u. Treue': Ex. 15, 13; 34, 6ff) u. damit eines sakralen Rechtsverhältnisses ist. Prophetische Theologie vertieft dies zum Liebesbund (Jer. 31, 3) oder begründet die E. des Volkes mit der heilsgeschichtlichen Schöpfungstheologie (Jes. 42, 5; 43, 1: G. v. Rad, Theologie des AT 1 [1958] 141ff). Unter Rückgriff auf die Exodustradition kann sie eine eschatologische ‚Heilsprophetie der E. Jerusalems' entwickeln (Jes. 46, 13; 51, 5; 52, 7ff; vgl. Lc. 2, 38; v. Rad aO. 2 [1960] 254ff); doch ist dies sekundär. Primär verbinden sich die hebr. Heilsprädikationen mit dem kultischen Verbum šlm (W. Foerster, σῴζ.), das übertragen auch das körperliche Wohlbefinden bedeutet (Lexika v. Gesenius-Buhl u. Baumgartner s. v.). Die Institution des Königtums mit seinem liturgischen Zeremoniell der Thronbesteigung hat sein Adjektiv zum Begriff des Königsheils gemacht (Ps. 72, 3; 89, 19, spez. v. 27 das Krönungsorakel: ‚Mein Vater du, mein Gott u. Hort meines Heiles': G. Widengren, Sakrales Königtum im AT u. im Judentum [1955] 44ff; K. H. Bernhardt, Das Problem der altorientalischen Königsideologie im AT = Vetus Test. Suppl. 8 [1961]). Mit ihm verbindet sich zugleich das theokratische Konzept des Königtums Jahwes (kultliturgische Jahweprädikation ‚Heiliger Israels, unser König': Ps. 89, 19; 96, 6; 99, 5. 9), dessen hervorragendstes Heiltum die ‚Gerechtigkeit' ist (Ps. 89, 15ff; 94, 15; 96, 13; 97, 2; 98, 2; 99, 4). So kann prophetische Theologie ‚Schalom' als messianische Königsprädikation verwenden (Mich. 5, 4; Jes. 9, 1/6) u. als eschatologisches Heil für das jahwegehorsame Volk erwarten (Jes. 26, 3; 32, 17). Sie verbindet den Begriff mit dem Bundesgedanken der Sinaitradition u. spricht von dem ‚Schalom'-Bund des eschatologischen Heils (Jes. 54, 10; vgl. Ez. 34, 25), wobei Jahwe, ‚der Erlöser u. Heilige Israels', seine Königsthora mit der Verheißung von ‚Heil' u. ‚Gerechtigkeit' verbindet (Jes. 48, 18), oder von dem ‚Schalom-Gedanken' Jahwes (Jer. 29, 11), der mit seiner ‚Treue' identisch ist (Jer. 14, 13; 33, 6). Das beste Beispiel solcher nur

durch den heilsgeschichtlichen Aspekt möglichen Kontamination der aus verschiedenen ‚Sitzen im Leben' kommenden Heilsbegriffe wie ‚Heil', ‚Gerechtigkeit', ‚Gnade', ‚Treue' bietet die nachexilische Kultliturgie Ps. 85, spez. v. 11.

II. Griechisch. Schon die LXX, deren Übersetzungsleistung sich in der Ausschöpfung der griech. Sprachmöglichkeiten bekundet (zB. Jes. 52, 2ff: E., mit λυτροῦσθαι wiedergegeben, entspricht dem Bild von dem Loskauf der Tochter Zion aus ihrer Gefangenschaft, während šālōm mit εἰρήνη übersetzt das sprachl. Äquivalent findet), läßt sprachliche Inkonzinnitäten erkennen, wenn sie zB. die Heilsbegriffe s^{e}dāqā u. šālōm mit εἰρήνη καὶ δικαιοσύνη wiedergibt (Jes. 32, 17f; 39, 8; 60, 17; Ps. 85, 11; 72, 7; Bar. 5, 4): εἰρήνη deckt sich nicht mit šālōm u. δικαιοσύνη gibt den theokratischen Bezug des Hebräischen preis, indem es den Zustand heilvollen Ausgewogenseins in Israel bedeutet (I. Engnell, Svensk biblistik uppsalverk 2 [1952] 960/72 s. v. ‚Rättfärdig'). Die Diskrepanz zum Hebräischen wird bei den E.begriffen noch stärker, da sie in erster Linie die Befreiung im Auge haben oder dank ihres Wortstammes wie σῴζειν = ‚retten' im Sinne des ‚erhalten' (W. Foerster, σῴζ.) latente Heilsbegriffe sind; ferner charakterisiert es die griech. Terminologie, daß sie institutionell nicht so festgebunden ist. Wortbildung aus dem Stamm λυ-, dessen Verbum λυτροῦν dem hebr. pdh noch am nächsten steht, machen das evident. Wie bei dem hebr. Äquivalent wird der Bezug zum Blutrachekomplex sichtbar (Aristot. pol. 2, 4, 1262a, 32: περὶ φόνους λύσεις; Apollon. Rhod. 4, 7: λυτήριον φόνοιο), der das Verbum zum Begriff kultischer Sühneleistung macht (Sophocl. El. 446f. 1489f; vgl. 634/59 die λυτήριοι εὐχαὶ δαιμόνων mit dem Bittgebet der Jokaste am Altar des Apollon Lykeus, Oedip. Tyr. 919ff), da nur der Gott von Fluch u. Schuld ‚befreit' (Sophocl. Antig. 597). So entsteht der Begriff der δαίμονες λυτήριοι (Aeschyl. sept. 158. 175; id. Eumen. 288; 298; suppl. 268; Eurip. Electra 136), der sich bes. in Hymnen erhält (L. Keyssner, Gottesvorstellung u. Lebensauffassung im griech. Hymnus = Würzb. Studien 2 [1932] 110/12; dort auch 106f Material zum Synonym ῥύεσθαι). Auch der Bezug zum Familienrecht wird sichtbar (Il. 24: Ἕκτωρος λύτρα), aus dem sich das Verständnis der Wortgruppe: λυτρόω, λύτρον, ἀπολύτρωσις im Sinne des Loskaufs von Gefangenen entwickelt (Il. 24, 76. 115ff. 136ff; Herodt. 5, 77, 3f; dazu F. Büchsel: ThWb 4, 341ff; 354ff; RAC 1, 543ff). Sie konnte sich mit dem Institut der Sklavenfreilassung verbinden, ohne durch die Delegierung seines Rechtsgeschäftes an ein Heiligtum sakralen Gehalt zu gewinnen (*Freilassung). Religiösen Gehalt gewannen die λυ-Bildungen vielmehr im Zusammenhang mit solchen Institutionen, die dem Befreiungsgedanken Rechnung trugen, wie die Orakelstätten des Apollon Lysios, der aus bedrängender Not u. Frage ‚befreite' (Sophocl. Trach. 1168ff; Herodt. 6, 139: λύσιν αἰτεῖσθαι τῶν παρόντων κακῶν; Plut. Pyth. or. 20. 404 A: παρατήρησις ἡ λύσις τῆς ἁμαρτίας; Nilsson, Gesch. 1, 513ff) oder die Orphik, die ‚Revolution von unten' (A. Dieterich, Kl. Schriften [1911] 464ff), deren Götter θεοὶ λύσιοι hießen, weil die durch sie vermittelten ‚Weihen' die λύσεις τε καὶ καθαρμοὶ ἀδικημάτων vermittelten, d. h. von den Hadesstrafen ‚befreiten' (ἀπολύειν κακῶν: Plato rep. 364 E/366 A/B; id. Phaedr. 244 E), während im Vegetationskult des Dionysos Lysios (Orph. Hymn. 50, 2; Pausan. 9, 16, 6; Cornut. nat. d. 30) bzw. Lyaios (Anacr. 11, 9; Plut. symp. 3, 6. 613 C) die ‚Befreiung' als ekstatisches Entfesseltsein erlebt wurde (vgl. die berühmte Sentenz Euripid. Bacch. 498). Die attischen Eleusinien aber verhießen ein Heil jenseitiger Lebensfülle (Hom. hymn. Dem. 476ff. 486ff; Pindar. frg. 173 Bergk; Sophocl. frg. 753 Nauck; Nilsson, Gesch. 1, 637ff), wobei bezeichnenderweise in der Frömmigkeit klassischer Mysterien E.begriffe des Wortstammes σαόω-σῴζειν keine Rolle spielten. Hingegen hat sich der Begriff der θεοὶ λυτῆρες bis zu den Neuplatonikern der Spätphase erhalten (Jamblich. myst. 8, 7 als ‚Befreier von der Heimarmene'; J. Geffcken: ARW 19 [1916/19] 308f). – Der Beobachtung, daß die an der Wortradix σαο-orientierten Begriffe (σωτήρ, σωτηρία) latente Heilsbegriffe sind, entspricht es, wenn die Prädikation der θεοὶ σωτῆρες von Zeus Soter angefangen, sich mit jedweder Schutzgottheit verbinden kann. Gelehrtes Wissen hält gelegentlich das körperliche Heiltum, das der Soter ‚erhält', fest (Cornut. theol. gr. 16, 1 zum Synoikismos von Hermes Soter u. Hygieia), während seine unmittelbare Verankerung in Asklepios Soter diesem Heilgott die religiöse Verehrung bis tief in die christl.

Epoche gesichert hat. Umso zweifelhafter erscheint es der terminologischen Analyse, daß die Usurpierung der älteren Prädikation βασιλεῖς σωτῆρες durch den hellenist. Königskult eine so tiefgreifende Veränderung, wie sie Erfüllung des Verbums σῴζειν mit soteriologischem Gehalt im Sinne des Erlöstwerdens dargestellt hat, ausgelöst habe. Selbst die Verknüpfung politisch gelenkter Reichstheologie mit dem Dionysoskult wie im Falle des ptolemäischen Ägypten (J. Tondriau, Les thiases dionysiaques royaux de la cour ptolémaique: Chron. d'Ég. 41 [1946] 149ff; Fr. Matz, Der Gott auf dem Elephantenwagen = AbhMz 1952, 10, 729ff) erklärt dies begriffsgeschichtlich bedeutsame Phänomen nicht.

III. Lateinisch. Das lateinische redimere, das erst die latinitas christiana zum E.begriff gemacht hat, war schon durch seine Radix (red-emere = ‚zurückkaufen') für religiöse Terminologie ungeeignet, zudem auch nicht an das Familienrecht gebunden. Wo wie in der Bedeutung des Sklavenloskaufes die institutionelle Bindung an die Gefangenenauslösung durchschimmert (Cic. off. 1, 40; 3, 113), handelte es sich um ein staatliches Institut: der Sklave unterstand dem Kriegsrecht u. wurde in der Freilassungssteuer zu einer ergiebigen Finanzquelle der kaiserlichen Kasse. Als E.begriff steht römischer Frömmigkeit der Versöhnungsgedanke näher, der die fromme Opferleistung der pietas in dem Sühneopfer (piaculum, piamen) voraussetzt (Cic. leg. 2, 57; Tac. ann. 12, 8, 4: sacra piaculaque apud lucum Dianae per pontifices dare; Plin. ep. 3, 9, 9: piacularia sacrificia; typisch die sprichwörtliche Sentenz: piaculum est = ‚es ist eine Sünde', d. h. Anlaß, das notwendige piaculum zu leisten). Von dem griech. ‚Befreien' (λύειν) unterscheidet sich diese Haltung des frommen ‚resolvere piacula' (Hor. c. 1, 28. 34) dadurch, daß ihr vornehmlich an dem ‚Auslöschen' (luere) der Schuld gelegen ist (Cic. ad Att. 3, 9, 1: itaque mei peccati luo poenas; Ovid. met. 3, 625: poenam pro caede luere; Verg. Aen. 6, 568: piacula commissa; vgl. die Synonymität von lustrare, expiare, abluere, Iuven. sat. 6, 517). Immerhin war hier die Bindung an das Opferinstitut gegeben, was den Übergang in die christl. Latinität erleichtert hat. Vor allem lebt in der Vorstellung des sakrifiziellen ‚Aus-Lösens' ein wichtiges Ferment römischer superstitio (zu der populären Ableitung des Wortes Cic. nat. d. 2, 28, 71, die Lactanz inst. 4, 28 u. Aug. civ. Dei 4, 30 in ihrem Sinne verwerten; andere Ableitung: Serv. Aen. 12, 817 [2, 643 Thilo]; zur ursprünglich positiven Geltung der superstitio K. Latte, Röm. Rel.-Gesch. [1960] 268 mit Anm. 1; W. F. Otto, Religio u. superstitio: ARW 14 [1911] 408ff). Auch das lat. religio teilt dies (Cic. nat. d. 3, 2, 5 die berühmte Untergliederung: sacra, auspicia, Sibyllae interpretes haruspicesve; vgl. Cic. harusp. resp. 18f). E. konnte nur im Sinne der Aussöhnung durch Opfer gedacht werden, was dann auch die Versöhnungslehre des christl. Westens prägt. Dementsprechend schwang in der lat. Heilsprädikation ‚salus' das Moment gesicherter Ordnung in Haus u. Staat mit; ein gewisser Pragmatismus wohnt dem Begriff inne: salus u. utilitas rei publicae sind für Cicero (inv. 1, 681) identisch; das wird aus dem Staatsrecht deduziert (fin. 3, 19, 64). Die Errichtung eines Salus-Tempels auf dem Quirinal (Liv. 9, 43, 25; Val. Max. 8, 14, 6) beweist indirekt die begriffsgeschichtliche Tatsache des unkultischen Ursprungs, u. daß der Begriff darin noch neutraler ist als sein hebr. Äquivalent. Mit diesem u. vor allem dem griech. σωτηρία teilte er aber, Ausdruck geordneten Wohlbefindens zu sein, ja in seinem Bezug auf körperliches Gesundsein stand er dem griech. Äquivalent noch näher. Deshalb konnte er auch Ausdruck für das imperiale Kaiserheil werden u. für römisches Verstehen die Brücke zu den griech. Sotergottheiten schlagen: schon Cic. fin. 3, 19, 64/20, 66 sagt von dem Gott des republikanischen Staatswohls Juppiter Optimus et Maximus u. seinen Prädikationen als Salutaris, Hospitalis, Stator: salutem hominum in eius esse tutela (zur Kontamination mit der Zeusprädikation πατὴρ καὶ σωτήρ, ‚pater et servator bzw. conservator' vgl. A. Alföldi 201ff. 221ff; der Bezug zwischen salus Augusti u. salus publica in der kaiserlichen Münzprägung identifiziert Reichsordnung mit dem persönlichen Wohlergehen des Kaisers, vgl. P. L. Strack, Untersuchungen zur röm. Reichsprägung des 2. Jh. 1 [1931] 49f. 171/3; das macht sich Tert. apol. 32, 2 zunutze: Sed et iuramus sicut non per genios Caesarum, ita per salutem eorum, quae est augustior omnibus geniis). Es ist jedoch wieder Ausdruck einer in römischer Religiosität verankerten Divergenz, daß das Lateinische bei der Wiedergabe der griech. Soterprädikation

sprachliche Schwierigkeiten hatte. Ciceros Ringen um einen Ausdruck für die nicht zufällig auf altgriech. Kulturboden (Sizilien) dem Verres u. seinen Statuen zugebilligten Soterakklamationen (Verr. 2, 2, 36, 154) macht das evident: er wählt die Umschreibung (wie auch post red. 29); sonst vorkommende Übersetzungsvarianten wie servator, sospitator sind aus der Juppiterprädikation übernommen. Wohl kamen für die christl. Latinität noch andere, religiös motivierte Erschwerungsmomente hinzu. Das bekannte Phänomen der auch bei ihr festzustellenden Widerstände gegen die sich endlich herauskristallisierende Wortprägung ‚salvator' ist jedoch auch sprachgeschichtlich bedingt (schon E. Wölfflin: ArchLatLex 12 [1902] 384ff erwies salvare, salvator als christl. Sprachschöpfungen; Dornseiff, Soter: PW 2, 5, 1211/21; P. de Labriolle, Salvator: Bull. du Cange 14 [1939] 23/26; ders.: Mélanges Fr. Martroye [1941] 59/72; Chr. Mohrmann, Comment St. Augustin s'est familiarisé avec le Latin des chrétiens: Études sur le Latin des Chrétiens 1^2 [1961] 387f). Es ist ein markantes Beispiel dafür, wie die semasiologische Problematik sich dort intensiviert, wo eine Religion ihre E.terminologie in andere Sprachkreise trägt.

IV. Folgerungen. So läßt schon die begriffsgeschichtliche Analyse erkennen, daß nur eine historische Darstellung, welche die religions- u. geistesgeschichtlichen Faktoren berücksichtigt, der sehr diffizilen Problematik angemessen erscheint. Die spätjüdischen E.vorstellungen sind dabei heranzuziehen, 1) weil sie eine verhältnismäßig geschlossene Religionsgemeinschaft der Spätantike prägen, daher der Prozeß der Adaptierung von E.vorstellungen der Umwelt leicht überschaubar ist, 2) weil ihre Zeugnisse hernach als heilige, teilweise kanonische Schriften das spätantike Christentum nachhaltig beeinflussen sollten.

B. Spätjudentum. I. Erwählungsdenken u. kollektive Rettungstheologie. a. Vormakkabäische Zeit. Das politische Schicksal der Deportierung in mehreren Exilsphasen bzw. der Überfremdung des Landes durch die hellenistischen Diadochenreiche hat entscheidend dazu beigetragen, daß auf dem religiösen Hintergrund des Erwählungsgedankens (vor allem Exodustradition) eine spezifische, kollektive E.sehnsucht das Spätjudentum beherrscht. Typisch ist Ps. 42f als Klagelied eines vielleicht in Palästina (v. 7f) verbannten Priesters mit der an den Tempelkult gebundenen E.erwartung (42, 6. 12; 43, 5). Typisch ist ferner Ps. 44 in der Orientierung an der Bundesfestliturgie (A. Weiser), wo das Bild vom ‚Loskauf' der Erwählungskonzeption zur Anklage gegen Jahwe benutzt wird: v. 12: ‚Du gibst uns wie Schlachtvieh dahin, hast uns unter die Völker zerstreut. Du verkaufst Dein Volk umsonst, hast nichts gewonnen mit ihrem Erlös'; es folgt der Ausruf: ‚Erhebe Dich (sc. Jahwe), komm uns zur Hilfe! Erlöse uns um Deiner Güte willen' (v. 27). Selbst der subjektive Ichstil des Dichters der Klagelieder formuliert die E.-sehnsucht kollektiv (Lam. 3, 19/24. 55/58). Ebenso lebt die theokratische Heilsterminologie in intensivierter Heilserwartung fort: so schon im Triumphlied Jes. 8, 9f; seine Losung ‚Mit uns ist Gott' wird erhellt durch das Heilsorakel Jes. 8, 23/9, 6 (A. Alt, Befreiungsnacht u. Krönungstag: Kl. Schriften 2, 206ff; v. Rad: ThLZ 72 [1947] 215ff; S. Mowinckel, He that cometh [1956] 102ff), wie ersichtlich wird aus der gattungsgeschichtlichen Analyse des Überlieferungsblocks Jes. 9, 7/11, 8 mit seiner Heilsprophetie eines Friedensreiches (10, 33/11, 9; dazu O. Kaiser: AT Deutsch 17 [1960] 116ff). Weitere Belege bieten die nachexilische Apokalypse Jes. 24/27 (E. S. Mulder, De teologie van de Jesaja-Apokalipse [1954]; O. Plöger, Theokratie u. Eschatologie [1959] 69/97), u. vor allem Jes. 25, 9; 26, 12. Theokratische Heilserwartung u. prophetischer Heilsuniversalismus verbinden sich in Jes. 35, 4b; 35, 9b (zur Schilderung der Prozessionsstraße vgl. Jes. 11, 15f die Ausmalung der ‚Heimkehr' in Bildern der Exodustradition u. Jes. 40, 3ff das Bild von dem siegreich heimkehrenden Jahwe). Deuterojesaja Jes. 52, 1ff; Jes. 54, 5. 8 (der ‚Heilige Israels' als sein ‚Schöpfer' auch sein ‚Erlöser', siehe oben) u. Tritojesaja Jes. 60, 16 (‚der Erlöser, der Starke Jakobs'), Jes. 63, 7ff, spez. 16 betonen stärker den Erwählungsgedanken; dazu E. Rohland, Die Bedeutung der Erwählungstraditionen Israels für die Eschatologie der atl. Propheten, Diss. Heidelberg (1956). Das ‚Dank- u. Preislied der Erlösten' (Jes. 12, 1/4) aus der Feder eines nachexilischen Sammlers ist hierfür bes. charakteristisch.

b. Makkabäerzeit. Das Erlebnis des Freiheitskampfes der Makkabäerzeit hat zweifelsohne das kollektive Konzept spätjüdischer E.terminologie noch fester gefügt, jedoch gleich-

zeitig dazu beigetragen, daß angesichts der Nationalisierung der prophetisch-theokratischen Heilserwartung u. ihrer heilsgeschichtlichen Errettungstheologie religiöse Kritik ein eschatologisch-apokalyptisches E.-konzept entwirft, das vornehmlich im Kreis der Frommen lebt. Belege für die Nationalisierung des theokratischen Heilsgedankens: aus der Münzprägung die Legende ‚Für die Erlösung Zions' (A. Reifenberg, Ancient Jewish Coins² [1947] nr. 4/6a); aus der Literatur der Makkabäerzeit die Bezeichnung des Judas Maccabaeus als ‚Retter Israels' (1 Macc. 9, 21; vgl. Jdt. 2, 16ff), ferner die Anwendung hellenistischer Soterprädikation auf Mardochai (Esth. 8, 12 LXX Lukian). Die heilsgeschichtliche Rettungstypologie nachexilischer Psalmen (Ps. 77, 16/21; 106 spez. v. 8. 10. 43) übernimmt das in die Makkabäerzeit zu datierende Volksklagelied Ps. 44 mit seiner Reminiszenz an die ‚Rettungstaten für Jakob' u. dem Motiv der Schmähung des Jahwenamens durch Heiden (v. 15, vgl. Ps. 10, 4. 13; 14, 1a; 42, 11b; 74, 10. 18. 22f; 89, 51f, vor allem Ps. 79, 4/10; vgl. Dan. 9, 4ff), ferner das Rettungsgebet vorbildlicher Glaubenszeugen Dan. 3, 12ff; 6, 16ff (vgl. Jona 2, 1ff spez. v. 10) u. vor allem das große Gebet für die ‚Rettung des Jakobsgeschlechtes' des Priesters Eleasar (3 Macc. 6, 2/15: Exodustradition; Motiv der Lästerung der Heiden v. 12). Aus den griech. Zusätzen zu Esther sind hervorzuheben 4, 17a/i (Rettungsgebet des Mardochai) u. 4, 17l/z (Esther mit Exodustradition), vgl. ferner Jdt. 5, 7/21 (mit einem Schuldbekenntnis), 7, 28f; 11, 10ff; Jahwe der Gott der ‚Demütigen . . . u. Retter der Verzweifelten' (9, 11). Selbst hellenistische Einflüsse ändern an diesem typisch jüdischen, vom Erwählungsgedanken geprägten Denken nichts: Jahwe bleibt als Theos Soter mit einem hellenistischen Soteria-Fest einschließlich Symposion der gleiche (3 Macc. 6, 29/33; vgl. den Bericht über die Verordnung des Chanukkafestes durch Judas Esth. 9, 20/28; ferner 2 Macc. 15, 36): popularphilosophische Einflüsse verbinden sich mit der Auffassung von der Sühnewirkung des Märtyrertodes in 4 Macc. (vgl. spez. 6, 28f; 9, 24; vor allem cp. 16f, spez. 16, 20/23; 17, 21f; N. Johansson, Parakletoi [1940] 71ff). – Das eschatologisch-apokalyptische Konzept (Dariusedikt Dan. 6, 27f) hingegen spricht von dem ‚nie vergehenden u. ewigen Reich', dem alle Völker u. Nationen unterworfen sind: Dan. 7, 9ff; 7, 26ff. Latente Kritik am Makkabäeraufstand gegen Antiochus IV Epiphanes übt Dan. 11, 29/39 (die ‚Weisen' d. h. die Frommen deuten das Geschehen apokalyptisch u. werten daher politische Erfolge nur als ‚kleine Hilfe' nach Dan. 11, 34).

c. Nachmakkabäische Zeit. Der jüd. Aufstand 66/70 nC. u. das letzte Aufflammen des Widerstandes gegen die Überfremdung im Barkochba-Aufstand unter Hadrian sollten diese Kluft zwischen einem politisierten Konzept der Theokratie u. den apokalyptischen Erwartungen der ‚Frommen' noch vertiefen. Die Identifizierung politischer Freiheit mit dem E.begriff einer religiösen Theokratie belegt wieder das Münzmaterial, das die Makkabäerprägung bewußt neubelebt (nach A. Reifenberg, Ancient Jewish Coins² [1947]; A. Kindler, Thesaurus of Judaeon Coins [1959]; Ausstellungskatalog ‚Synagoga' [1961]). Aus dem Aufstand 66/70: Legende a: ‚Für die E. Zions' (Kindler nr. 14, Synagoga 20f); Legende b: ‚Freiheit Zions', bisher aus der Makkabäerzeit nicht belegt (Reifenberg 147. 147a. 148; Synagoga 22f). Aus dem Barkochba-Aufstand 132/135 nC.: Legende a: ‚Jahr der E. Israels', in der Minderheit (Reifenberg 170/2, 189/195; Kindler 21; Synagoga 35. 38. 44; teilweise in Verbindung mit Legende b); Legende b: ‚Für die Freiheit Jerusalems', in der Mehrheit (Reifenberg 166/8. 181/8. 201. 203/5. 207; Kindler 19f; Synagoga 24/7. 29/33. 40/2); Legende c: ‚Jahr der Freiheit Israels' (Reifenberg 165f. 172/80. 196/202; Kindler 22; Synagoga 28. 36f. 43). Münzen des Simon ben Kosba nennen in der Legende Namen der makkabäischen ‚Freiheitskämpfer', u. zwar weniger häufig ‚Eleazar den Priester' (vgl. 2 Macc. 6, 18/31; 4 Macc. 6: Reifenberg 169f. 189f. 196. 203; Synagoga 44), häufiger Simon, den Gründer der Hasmonäerdynastie (140/134 vC.: Reifenberg 164. 166/9. 173. 188. 194. 197. 200. 204a/206a; Kindler 19f; Synagoga 24/33. 36f. 40/3); dabei will die Legendenform: ‚Simon Fürst Israels' (Reifenberg 190. 192f. 199; Kindler 21; Synagoga 35. 38f), wohl weniger an die Vereinigung von Priester- u. Fürstenwürde als an die Münzhoheit der Hasmonäer u. die damit verbundene politische Souveränität erinnern. Die Säkularisierung der Rettungstheologie u. damit der Exodustradition in der ‚Freiheits'-Bewegung des Simon ben Kosba (nur Pharisäer wie R. Akiba sahen ihn als ‚Messias') spiegelt sich

in der profanen Herkunft ihrer Freiheitsparole auf den Münzen wider (ḥār; ḥarūt von ḥrr, ‚Freigeborener sein‘). Schon die tragische Figur des Josephus aus dem 1. Aufstand 66/70 nC. kann in ihrem inneren Zwiespalt als Beispiel dieser Säkularisierung angesprochen werden: vgl. einerseits die Rede des Überläufers auf den Wällen der von den Römern belagerten Stadt (bell. Iud. 5, 362. 374) oder die Kritik an den ‚Betrügern, die.. das Volk zu religiöser Schwärmerei hinzureißen suchten, indem sie es in die Wüste lockten, als ob Gott ihnen dort durch Wunderzeichen ihre Rettung (ἐλεοθερία) ankündigen würde‘ (bell. Iud. 2, 258ff), die gleichzeitig die Exodustradition trifft; andererseits das apologetisch gesteigerte Mosesbild als des Volksretters u. des auf die Heilheit (σωτηρία) seines Volkes bedachten Gesetzgebers, dessen Verfassung einer ‚Theokratie‘ (c. Ap. 2, 16, 165 nach Liddell-Scott einziger Beleg für θεοκρατία) allen andern Völkern überlegen sei (ebd. 2, 16, 157ff. 172). Die politischen Terrorgruppen der ‚Sikarier‘ (bell. Iud. 2, 254/256; W. R. Farner, Maccabees, Zealots and Josephus [1956]) hingegen beleuchten die politische Entartung.

d. Apokalyptik. Das E.konzept eschatologisch-theokratischer Apokalyptik hält sich an die Bundestheologie (Jub. 1, 21ff; 6, 10ff; 14, 18; 15, 5ff; 30, 21ff; 33, 18ff), die im Sinne der Erwählungstheologie das ‚Heil Israels‘ als ‚Hilfe Jakobs‘ u. Vätersegen versteht (Isaaksegen Jub. 31, 12ff, spez. v. 19). Das Millennium als ‚Tage des Segens u. des Heils‘ (Jub. 23, 26ff) bringt die Wiederherstellung der Theokratie Jahwes mit dem Heiligtum auf dem Berge Zion ‚zum Heil u. Frieden u. Segen für alle Erwählten Israels‘ (Jub. 1, 26ff). – Die sog. Bilderreden der Henochapokalypse binden den Rettungsgedanken stärker an die Gerichtsszene vor dem ‚Gerechten‘ (38, 2) u. ‚Auserwählten‘ (45, 3) aufgrund der ‚Bücher der Lebendigen‘ (51, 3; 55, 4; 61, 8; 62, 2; 69, 27). Während die ‚Gewaltigen u. Starken‘ dieser Welt ihre ‚Seele‘ d. h. ihr Leben nicht werden ‚retten‘ können (48, 8ff; vgl. 63, 7f) u. der Vernichtung anheimfallen (38, 5; 39, 2ff; 52, 7; 53, 5), ist das Eschaton den ‚auserwählten Gerechten‘ ein ‚Tag ihrer E.‘ (51, 1ff; vgl. 58, 1ff), dessen Heil als Tischgemeinschaft mit dem ‚Retter‘, dem Menschensohn, beschrieben wird (62, 13f). Das sog. ‚paränetische‘ Buch (91/105) läßt erkennen, daß ungeachtet der Retterfunktion des Menschensohns E. Lohn für die ‚Gerechtigkeit‘ ist (98, 10: die Toren haben kein ‚Lösegeld‘; vgl. J. Muilenburg, The Son of Man in Daniel and the ethiopic apocalypse of Enoch: JBL 79 [1960] 197/209). Auch die sühnende Kraft des ‚Blutes der Gerechten‘ (Hen. 47, 1/4) trägt dazu bei, die Waagschale der ‚Gerechtigkeit‘ tiefer sinken zu lassen als die der ‚Ungerechtigkeit‘, damit der Tag der E. anbreche (61, 1/8; zu Hen. 47, 1/4 vgl. J. Jeremias, Erlöser u. E. [1929] 106ff). Der sog. hebr. Henoch bringt hingegen den orthodox-theokratischen Begriff des ‚Erlösers‘ (go’el) für Jahwe (hebr. Hen. 44, 7/10) u. der ‚großen Hilfe für Israel‘ (hebr. Hen. 48, A. 5/6). Die Apokalypse des Baruch bezeichnet E. als ‚Lohn‘ des Gläubigen (syr. Bar. 54, 16/22), der dem Unglauben versagt ist (70, 8/10). Das messianische Friedensreich in paradiesischer Vollkommenheit (40, 1ff; 71/74) wird Zions Tempel wiedererrichten. – Die Psalmen Salomos aus dem Kreis der ‚Pharisäer‘ (Kritik der Makkabäerzeit 1, 1/8) sehen in der Tempelzerstörung von 70 nC. ein gerechtes Strafgericht Gottes (2, 1/18; vgl. 8, 7/13). Pharisäischer Erwählungsglaube an Jahwe den ‚Heiland‘ (8, 23ff) u. den ‚E.‘ (λυτρωσάμενος) der Bundestheologie (9, 1/11) appelliert an das Erbarmen des ‚Schirmherrn‘ (ὑπερασπιστής) Israels (7, 1ff; vgl. 9, 11; 11, 9) u. kollektiviert das Formular individueller Unschuldspsalmen (12, 1/6). Er bezieht die Rettungstheologie unter Distanzierung von dem Gericht über das Volk auf sich (13, 2ff) u. versteht zugleich E. (σωτηρία) als Hilfe für den strauchelnden Gerechten im Rahmen der forensischen Rechtfertigungslehre (3, 5/8). – Das 4. Esrabuch hingegen zeigt die Anfechtung des pharisäischen Denkens nach der Katastrophe von 70 nC. (W. Mundle, Das religiöse Problem des IV. Esrabuches: ZAW 47 [1929] 222/49). Weder Erwählung des Volkes (5, 23/30) noch ‚Herrlichkeit‘ des Gesetzes (9, 28/37) haben den Verlust der um Israels willen geschaffenen ‚ersten Welt‘ verhindert (6, 55/59); stärker als das Gesetz ist der ‚schlimme Keim‘ der Erbsünde (3, 20/36): er lähmt die Gotteserkenntnis (4, 11. 21; 5, 38ff; 7, 62ff), liegt wie ein Fluch über der adamitischen Menschheit (3, 6f; 7, 116ff), der Sündigen zum Verhängnis der Existenz geworden ist (4, 12; 7, 46. 68; 8, 17. 35), so daß Nichtgeborensein besser wäre (4, 12; 5, 35). Rückgriff auf die apokalyptisch-zyklische

Lehre vom Vergehen des gegenwärtigen Äon (4, 26ff; 5, 45ff; 7, 10ff) u. der ,Neuschöpfung' des kommenden Äon (7, 39ff) aus der Hand des gleichen Schöpfers des ,bösen Herzens' (7, 48ff d. h. des alten Äon) mit dem theokratischen Reich ,der Gnade des Schöpfers' (11, 46) läßt aber ,gute Werke', ,Gerechtigkeit' u. ,Wahrheit' als Neuschöpfungen der ,kommenden ewigen Welt' (7, 35. 113f; 8, 52) verstehen. Auch das Ende des alten Äon liegt in den Händen seines Schöpfers (5, 56ff), des ,Schöpfers Israels' (5, 33; 8, 7f; vgl. Deuterojesaja): sein Messias wird die Frommen ,um ihrer Werke willen oder des Glaubens wegen' in dem hl. Lande ,erretten' (9, 7f; 12, 32/34). Aus dem trauernden Zion in das himmlische Jerusalem verwandelt (10, 30ff) ist Zion Stätte seines Weltgerichtes (13, 1ff), das zugleich ,die Schöpfung errettet' (13, 26). Das ,Heil' des neuen Äon als ,Ort der Erquickung' (κατάπαυσις) im Gegensatz zur ,Grube der Pein' (7, 36. 38; 8, 52; vgl. Lc. 16, 23), ist als paradiesische ,Sättigung u. Heilung' (7, 123; vgl. Ez. 47, 12; Apc. 22, 2) heilspartikularistisch wenigen vorbehalten (7, 47ff; 7, 132/8, 3); Gott will diese Minderheit (7, 51ff, spez. 60; 8, 31/39).

e. ,Gemeinde des neuen Bundes' (Quellen: sog. Damaskusschrift ed. Ch. Rabin, The Zadokite Documents² [1958]; Funde vom Toten Meer, vgl. RGG³ 5, 740/54 s. v. Qumran; zitiert wird nach J. Maier, Die Texte vom Toten Meer 1. 2 [1960]). Sie ist als priesterliche Sezessionsgemeinde aus dem Kampf des ,Lehrers der Gerechtigkeit' gegen den ,Frevelpriester' (Jonathan oder Hyrkan II ?) in makkabäischer Zeit hervorgegangen, der als ,Kampf der Kinder des Lichtes' bzw. des ,Geistes der Wahrheit' wider die ,Kinder der Finsternis' bzw. den ,Geist des Frevels' seinen endzeitlichen Charakter u. in der Kriegsrolle (1 QM) seine Deutung als ,heiliger Krieg' Jahwes erhält. Es liegt keine Sektenbildung vor; vielmehr verbindet sich theokratische Bundestheologie mit eschatologischem Erwählungsdenken der Asidim u. ihrer Lehre von der praedestinatio geminata, so daß die E.vorstellungen der Qumranfrommen von dem spätjüdischen Erbe in ganzer Breite leben (J. V. Chamberlain: NTS 3 [1959] 305/13). Die theokratische Bundestheologie belegen aus der Liturgie des Jahresfestes 1 QS 1/2, des Wochenfestes 1 QS 1, 16/3, 12, spez. 1QS 1, 18/22 (,Heilstaten' u. ,Werke' Jahwes als Rettungsdaten der Exodustradition, vgl. Dam. 5, 18f). Das Friedensheil (šālōm) des liturgischen Aaronssegens Num. 6, 24/26 (1QS 2, 2/4) eint mit dem Volk des Väterbundes, das Jahwe ,sich erkaufte' u. sein ,Heil' als ,mächtige Hand' u. ,Hilfe' erfährt (1QM 13, 7/14). Mit dem Engelsturz Gen. 6, 1/4 beginnt hingegen die Unheilsgeschichte der ,Verstockung' (Dam. 2, 18f; 3, 5f. 12) als Verderbensregiment Belials u. seiner ,Geister' (1QM 13, 11f; Dam. 5, 18f; 1QH 4, 12/14; 14, 9f; die ,drei Netze': Unzucht, Reichtum, Tempelentweihung führen zur ,Vernichtung durch Belial' 1QS 1, 18; Dam. 8, 2; 19, 14; 1QH 3, 18f. 32). Doch nach der Vernichtung Belials im Eschaton (1QM 1, 5/13; 4, 17; 11, 8) wird das theokratische Jahweheil als ,ewige Erlösung' u. ,Frieden u. Segen für Gottes Los' heilsgeschichtliche Wirklichkeit werden (1QM 17, 5/9). Die theokratische Bundestheologie bestimmt auch die Selbstdeutung der Gemeinde der ,Einung' u. ihrer Priester als Büßer Israels (1QS 5, 6f). Sie übt stellvertretende ,Sühne für die Welt' (1QS 7, 25/8, 16; Assoziationen an das Stellvertretungsleiden des Gottesknechtes Jes. 42ff: 1QH 5, 15f. 28; 11, 27/33; 13, 18f); 12 Männer u. 3 Priester als Repräsentanten der 12 Stämme u. seiner 3 Priestergeschlechter büßen hingegen für die Gemeinde selbst (1QS 7, 25/8, 16: als ,Sühne [rṣh] u. ,Losgeld' [kpr] garantieren sie nach Ex. 26, 40/42 die Ewigkeit des Jahwebundes u. gleichen darin Moses, vgl. Lev. 32, 30/32). Mit seinem Bußgelübde beim Eintritt (1QS 5, 1/7) u. den Sühneriten für den Abfall (1QS 9, 3/5) übt jedes Bundesglied endlich stellvertretende Sühne für die ,Blindheit Israels' (zum Begriff: Hen. 89, 32. 74; Dam. 16, 2; 1QS 4, 11). Die Lehre von der praedestinatio geminata verdichtet sich zu einem Entscheidungsdualismus: trotz Reinigung des ,verkehrten Geistes' (1QH 13, 15f) durch Jahwe beim Bundeseintritt (1QH 3, 21/23) erleidet der Fromme präsumptiv die Angriffe der Endzeit im ,Bereich des Frevels' (1QH 3, 24/30), als ,Belialsränke' (1QH 4, 6/18; als Selbstzeugnis des ,Lehrers der Gerechtigkeit' u. im Stil der Anfechtungspsalmen geschildert: 1QH 5, 23/29). Ohnmacht aller ,Weibgeborenen' in der Anfechtung durch Sünde (1QS 11, 9f; 11, 21f; 1QH 1, 21/26; 12, 24/35; 13, 13/18; 18, 10/18) erfährt Jahwes Hilfe als ,E. aus dem Verderben' in forensischer Rechtfertigungslehre (1QS 11, 12/15, vgl. 1QS 10, 2/5; 1QH 3, 19f;

5, 5/19). Sündenvergebung (1QH 6, 4/10; 8, 29/31) u. immer erneute Errettung aus der Anfechtung durch Gottes Gnade (1QH 2, 31/39) vermögen allein des Frommen ,Seelenbedrängnis zu lösen zu ewigem Heil, dauerndem Frieden' (1QH 15, 15f, vgl. 9, 17/36). Der Messias als eschatologische Rettergestalt 1QSa 2, 11/20; 1QSb 5, 20/29 tritt auffallend zurück; die futurische Eschatologie verflüchtet sich zu temporaler Zeitangabe (1QS 9, 11; Dam. 12, 23; 19, 10f; 20, 1 vgl. A. S. van d. Woude, Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran [1957]). Desungeachtet sind die Qumrantexte Zeugnis einer spätjüd. E.frömmigkeit, die ungebrochen aus der alten Tradition lebt u. in ihrem Rahmen sich ein neues Verständnis von E. u. Heil erarbeitet.

II. Hellenisierung. a. Weisheitslehre. Die Weisheitsliteratur, aus der nachexilischen Thoraweisheit erwachsen, läßt unter außerisraelitischem Einfluß die typisch spätjüdische E.terminologie zurücktreten (E. Würthwein, Die Weisheit Ägyptens u. das AT: Mitteilungen Univ.-Bund Marburg 1959, 2/16, spez. 8f; das Buch Hiob in seiner Kritik an der Thoraweisheit [vgl. 12, 2; 16, 1ff; 28, 12ff] u. in seiner archaischen Sprache [Jahwe als ,Löser', go'el, im Hiobsbekenntnis 19, 20/27, vgl. Ps. 19, 15; dazu A. Weiser, Das Buch Hiob (1951) 148ff] kann als atypisch hier fortgelassen werden). Sie setzt an die Stelle des Jahwebundes die ewige Ordnung göttlicher Vergeltung: Gottesfurcht u. Gebotsgehorsam (Prov. 12, 13; 19, 16f). Jahwes Errettung wird jetzt limitativ als Hilfe des ,Bewahren' bzw. ,Bewahrtwerden' (t^{e}šû^{c}ā; LXX σωτηρία) verstanden (Prov. 2, 7. 12; 14, 27; 28, 26); denn ,die Rechtschaffenen wird ihre Gerechtigkeit erretten' (Prov. 11, 6). Ihr Mund ,errettet' auch die Gottlosen (12, 6) bzw. ihr Almosengeben (Prov. 17, 17; Sir. 40, 24), wobei in erster Linie an die Vergeltung nach dem Tode gedacht ist (Sir. 11, 14/21. 25/28; 12, 1ff; 32, 13 = LXX 35, 10). Fromme Sicherheit kann durch ein ,memento mori' den frommen Lebensgenuß empfehlen (Sir. 14, 12/19; vgl. 38, 16/28) u. die unsterbliche ,Güte des Namens' der Güte des kurzfristigen Lebens vorziehen (41, 1/13; vgl. 37, 25f). Kritik an einem aufklärerischen Gottesbegriff ändert nichts an dem pragmatischen Konzept der Weisheitspädagogik (Weisheitsgedichte Sir. 1, 1/20; 4, 11/19; 14, 20/27; Weisheitsparänese 6, 18/37; vgl. H. Gese, Lehre u. Wirklichkeit in der alten Weisheit [1958] 46ff). Ihre Sprache läßt E.begriffe wieder profan werden (zB. kpr = λύτρον = ,Sühnegeld' für Ehebruch Prov. 6, 35; als ,Wergeld' 13, 8; die profane Radix šlm = ,vollkommen' prägt die Sentenz Prov. 13, 21; Jahwe als ,Loskaufer' g'l = λυτρούμενος κύριος der Witwen 23, 11; vgl. 22, 23; die Radix šlm = σῶς aufgrund von šālōm durch LXX mit εἰρήνη ungenau wiedergegeben, in der Sentenz Sir. 1, 18). Ihr immanenter Aspekt läßt vitales Leben als ,Heil' der Gottesfurcht preisen (Sir. 17, 28; 31, 14/20 = LXX 34, 14/17; 30, 14/20 Preislied der Gesundheit: 38 Berufsspiegel für Arzt u. Apotheker, spez. v. 9/15). Dem Maskil ist die Welt als geordneter Kosmos, die Jahwe als Ordnungsmacht garantiert, einsichtig geworden (W. Zimmerli, Weisheit des Predigers Salomo [1936] 11). Sie bietet ihm keine Rätsel u. keine Anfechtung; Bewährung praktischer Tugend u. individuelle Selbstbehauptung in der Gesellschaft (Prov. 8, 17/21) sind die Maximen. Wo menschliches Elend seine Seele doch schreckt, wird er zum Meister der Psychologie (Sir. 40, 1/11, bes. 6f: ,Kaum ruht er, um sich für einen Augenblick zu erholen, so wird er durch Träume aufgeschreckt ... Er erzittert vor dem Traumgesicht seiner Seele wie ein Entronnener, der da flieht vor dem Verfolger. Und zur Zeit, wo er aus Herzensangst um Hilfe ruft, erwacht er u. seine Erscheinung ist ihm zu Nichts vor seinen Augen entronnen'; vgl. Ev. verit. CJ 28, 24/30, 14). Immerhin weiß auch Jesus Sirach von dem Jahwe, der ,in der Zeit der Bedrängnis' Sünden vergibt u. den Frommen errettet (2, 1/11). Er kennt das die Wolken durchdringende Rettungsgebet des Elenden (32, 21/26 = LXX 35, 21/26) u. formuliert es im Stil makkabäischer Volkslitanei (33; LXX 36). Wie die kleineren Partien 16, 24/17, 17; 24, 23/34 kreisen auch die breitangelegten Schlußpartien 42, 15/50, 24 um die Heils- u. Rettungstaten Jahwes in den Schöpfungswerken (42, 15/43, 33) u. in der Heilsgeschichte der Väter von Henoch an (44, 1/49, 16) bis in die Makkabäerzeit, um in die Beschreibung einer Liturgie des Versöhnungstages der Gegenwart (50, 1/24) auszumünden. Noch kann das Individuum in diesen E.vorstellungen einer kollektiven Frömmigkeit seinen religiösen Ausdruck finden.

b. Spekulative Gnoseologie. Erste Spuren eines Wandels künden sich in einem Produkt

alexandrinischen Judentums u. seiner Apologetik, der ,Weisheit Salomos', an. Griech.-hellenistischer Einfluß fördert den religiösen Individualismus u. verbindet sich mit der παιδεία einer Tugendlehre (6, 17ff; platon. Kardinaltugenden 8, 6f; Unsterblichkeit als Siegeskranz u. Lohnvergeltung 3, 4/9; 4, 1f). Göttlichen Ursprungs (7, 25f; o. Bd. 4, 463) durchdringt die Sophia als kosmologisches Prinzip das All (1, 6ff; 7, 24 vgl. Prov. 8, 27ff; 7, 22: ,Gestalterin des Alls'), ermöglicht aber als Vernunftprinzip zugleich das menschliche Denken (8, 6. 8). Salomos Gebet um die Herabkunft der Sophia 9,1ff aber zeigt die Synthese des griech. Logosgedankens mit einem Sophiamysterium alexandrinischer Herkunft (U. Wilckens, Weisheit u. Torheit [1959] 185ff). Eine Schöpfungstheologie atl. Herkunft, die Elemente platonischer Kosmologie in sich aufgenommen hat (1, 14; 11, 17/20 dazu E. des Places: Biblica 40 [1959] 1016f) u. die Sophia als Instrument göttlicher Erhaltung des kosmischen Heils versteht (8, 1), verbindet sich mit einer spekulativen Gnoseologie, die der Sophia zugleich soteriologische Funktion zuweist (8, 13. 17; 9, 17f: ,Und durch die Weisheit sind sie erlöst worden'; dazu N. Johansson, Parakl. 86f). – Daneben stehen aber starke Gedankenelemente spätjüdischer Thoraweisheit, vor allem ihr Vergeltungsdogma (eschatol. Gericht: 3, 7ff; 4, 15ff; 5, 15ff; 6, 5ff; psychol. Schilderung eschatologischer Gerechtsprechung als παράδοξον τῆς σωτηρίας: 4, 20/5, 2), ferner in den heilsgeschichtlichen Schlußkapiteln 13/19 die alte Exodustradition (13ff: Gottesbeweis der Schöpfungstheologie; 16, 6ff: Thora als ,Zeichen der Rettung' u. Jahwe als ,Soter' = Retter [vgl. 19, 22], der durch seine ,Hand' oder sein ,Wort' immer wieder das Volk seiner Wahl errettet; 18, 5ff, spez. 6f: ,Soteria der Gerechten'). Auch die Sophia kann als Rettungsprinzip in diese Heilsgeschichte, die konsequent bei Adam einsetzt, eingeordnet werden (10, 1/11, 18; ab 10, 20 setzt die Jahwe-Doxologie ein u. nennt anstatt der Sophia wieder die ,Hand Gottes'). Als Dokument alexandrinischen Spätjudentums darf die Sapientia Salomonis repräsentativ für die Diasporafrömmigkeit stehen, die Umwelteinflüsse aufnahm, ohne die kollektiven E.vorstellungen heilsgeschichtlicher Erwählungssoteriologie preiszugeben. Letztere waren eben das konstitutive Element, was ihnen auch die geschichtliche Kontinuität verlieh; die synagogale Liturgie sicherte die Prävalenz des spätjüdischen Rettungsgedankens, so daß die Andersartigkeit übernommener E.vorstellungen nicht empfunden wurde. Andererseits dokumentiert sich in der Sapientia Salomonis ein Weisheitslehrer, dessen religiöser Individualismus ein dialektisches Spannungsverhältnis zwischen der Soteriologie spätjüdischen Erwählungsglaubens u. religionsphilosophischer Tugend- u. Heilslehre setzt, das nur durch die Esoterik einer E.religion der Gebildeten gelöst werden kann.

c. Religiöser Esoterismus bei Philo. Philon von Alexandrien entwickelt seine spekulative Theologie an der spätjüdischen Vätertradition; ihr entnimmt er Begriffe heilsgeschichtlicher Rettungstheologie (Jahweprädikation σωτὴρ θεός: mutat. nom. 37, 203; Abrah. 32, 176; Jahwe: ,Rettung', σωτηρία: v. Mos. 1, 26, 143. 146; 38, 210; 2, 10, 58; 33, 249; agric. 22, 96; ebr. 29, 111). Spiritualistische Exegese aber wandelt zugleich den Gehalt der spätjüdischen E.begrifflichkeit; so ist zB. der Durchzug durchs Rote Meer auf Gott, ,den Helfer u. Beschützer der sehfähigen Seele' u. ihres ,vollkommenen Heils' (παντελὴς σωτηρία: ebr. 29, 111) u. Lots Errettung aus Sodom auf den göttlichen Logos bezogen, der dem Tugendhaften καταφυγὴν καὶ σωτηρίαν verschafft (somn. 1, 15, 86); Abraham erscheint als σωτὴρ θεός u. ,Seelenarzt' (migr. Abr. 21, 118/22, 124; dazu: W. Richardson, The Philonic Patriarchs as Νόμος ἔμψυχος: Studia Patristica [1957] 515/25).

1. Seelenheil. Die spiritualistische Deutung kultischer Begriffe macht das eben Gesagte besonders evident. Dabei hat aber der nicht an der Masora, sondern an der LXX orientierte Philo die Umdeutung oft unbewußt vollzogen (zB. Ex. 30, 12f; LXX λύτρα τῆς ψυχῆς auf die ,Befreiung der Seele' von den Leidenschaften durch den ἐλευθεροποιὸς θεός = Logos bezogen: quis rer. div. 38, 186ff). Ex. 13, 13 LXX meint die ,Befreiung' der Seele durch den Nus von end- u. zielloser Sorge (sacrif. 34, 114), wie generell die kultischen Opfer λύτρα τῆς ἡμετέρας ψυχῆς sind (ebd. 35, 117/37, 127). Num. 3, 12 (Leviten als ,Auslösung' λύτρα, hebr. p^edūⁱ) deutet die λύτρα καὶ σῶστρα (griech. Kultbegriffe, vgl. Liddell-Scott) der Seele in ihrem Freiheitskampf an (ebd.). Ex. 20, 24 meint Heilsopfer (š^elāmīm; σωτήρια) das ,Seelenheil', ψυχικὴ σωτηρία (spec. leg. 1; vict. 7, 212/8, 223). Das

,Ganzopfer' u. ,Sündopfer' der gleichen Stelle aber zielt auf ,Erhaltung u. Besserung' menschlicher Kultur bzw. ,Pflege' der Verfehlungen der Seele (ebd. 4, 197). Die aus dem griech. Wortverständnis u. durch die popularphilosophische, schon platonische Tradition nahegelegte Gesundheitsmetaphorik trägt nicht minder zum Bedeutungswandel bei. Enthaltsamkeit wird zum ,Heilmittel' (σωτήριον: Jos. 11, 55; agricult. 22, 98), Besonnenheit zu ,einer Art Gesundheit des Denkens' (vgl. Plato rep. 4, 444 D/E) u. vermittelt als Heilfaktor (σῷζον) Unsterblichkeit (ebr. 35, 140f). Was dem Körper die Hygieia, ist der Seele die Soteria (spec. leg. 1; vict. 8, 222). Der σωτὴρ ὄντως θεός ist Grund sowohl körperlichen wie seelischen ,Heils' (σωτηρία, ebd. 14, 252f). Er, der Logos mit seiner ,Heilmedizin' der Vernunft, heilt die Seele von den Pathe (sacrif. 19, 70; somn. 1, 18, 112). Denken ist ,Heilkraft (ζῷα δύναμις), um falsches Meinen zu zerstören (somn. 2, 14, 95; leg. all. 3, 62, 177f). Nur ,in der gesunden, lebendigen u. richtigen Vernunft' besitzt die Seele den ,Steuermann' (platon. Bild) πρὸς τὴν τῶν καλῶν σωτηρίαν (qu. deus sit 27, 129). Besonders instruktiv ist die Umdeutung von Gen. 49, 16/18 LXX auf dem Hintergrund von Plato Phaedr. 247 A/E im Sinne der Befreiung von den seelischen Leidenschaften durch die Besonnenheit (leg. all. 2, 24, 94).

2. Kosmische Heilsordnung. Nicht zufällig ist neben diesem Thema der ,Befreiung' der Seele der ontologisch-kosmische Aspekt ein zweites Hauptthema philonischer Hermeneutik. Er entzündet sich indirekt an der Deutung Abrahams als ,Seher' kosmischer Soteria. Da Abraham bei den ,Chaldäern' die philosophische Himmelsbetrachtung nach Tim. 47 AB lernte (vgl. migr. 177/181; quaest. in Gen. 3, 1; mutat. 16), deutet Philo Gen. 15, 7 so, daß dank mystischer Himmelsschau in Ur ihm ,die Augen der Seele' geöffnet u. damit der Blick für den ,Lenker u. Steuermann des Kosmos, der heilvoll (σωτηρίως) das ihm gehörige Werk lenkt', geschenkt wurden (Abrah. 15, 69f; zur Gottesprädikation vgl. Plato Phaedr. 246 Eff u. mut. 3, 16; ähnliche Exegese von Gen. 15, 7 qu. rer. haer. 20, 96/99; 47, 228; vgl. opif. 29, 88). Unter Wahrung eines theistischen Schöpfungsglaubens wird der Gedanke kosmischen Heils auch direkt vorgetragen (congr. 30, 171 unter Übertragung stoisch-kosmischer Gottesprädikationen). Siebentagewerk u. kosmische Siebenzahl (7 Planeten, Mondwechselrhythmus, Frühgeburten, Vernunftbegabung im 7. Lebensjahr; zu dieser Hebdomas auch opif. 30, 89/36, 106; 43, 128), ferner die 7 Seelenstufen, 7 artes liberales, 7 Tonarten sind vestigia einer creatio aeternae (leg. all. 1, 2, 4/6, 16). Die Engelswelt wird unter möglichem Einfluß von Plato leg. 715 E/716 A, aber in Polemik gegenüber Phaedr. 247 Aff als ,unsichtbare Ideen' des intellegiblen Kosmos u. ,heilvolle Kräfte des Werdens' gedeutet (conf. 33, 170/35, 179). Gen. 21, 33 gilt als Beleg, daß ewige Seinskräfte als göttliche ,Gnaden' (χάριτες) unaufhörlich die Schöpfung erneuern u. so Gottes ,huldvolle u. heilsame Kraft' (ἵλεω περὶ πάντα καὶ σωτήριος δύναμις) als ,Wohltäter' u. Erhalter des Kosmos bezeugen (plant. 20, 85/21, 91; vgl. opif. 60, 168f; zum Begriff des Euergetes ebd. 6, 23 u. ö.; zu den kosmischen ,Gnaden' vgl. ebr. 27, 106). Die Jahreszeiten führen ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν μετὰ σελήνην die Luftveränderungen herbei (spec. leg. 1; vict. 6, 207/211). Einfluß von Platons Timaios läßt die atl. Gottesprädikation κύριος καὶ θεός auf die Unterscheidung von mundus visibilis u. intellegibilis anwenden: Kyrios meint den δεσπότης καὶ εὐεργέτης des sichtbaren Kosmos, während für den Kosmos noetos Gott ausschließlich σωτὴρ καὶ εὐεργέτης ist (sobr. 11, 53/55). Die sichtbare Schöpfung ist ,Schemel seiner Füße' als unterste Seinsstufe, den mundus intellegibilis repräsentiert der Eikon Gottes d. h. der Logos als kosmischer Soter u. zweite Seinsstufe, der ,unbewegliche u. unwandelbare Gott' nach Ex. 24, 10 aber meint τὸ ὄν als höchste, nur der intellegiblen Schau zugängliche Seinsstufe (confus. 20, 96/21, 98; stark von Platonischem durchsetzt.) Ähnlich kosmologisch versteht den Logos Philo migr. 1, 4/6. Deshalb ist die σωτήριος φύσις der Seele das Werk des guten Weltschöpfers, während für die Mängel des Kosmos Engelsmächte verantwortlich sind (conf. 36, 180f; 35, 179f mit dem Plural von Gen. 1, 26f begründet; ähnlich opif. 24, 72/76).

3. Philosophische Soteriologie. Mit der Umformung heilsgeschichtlicher Offenbarungstexte in eine Terminologie philosophischer Selbst- u. Welterkenntnis ergibt sich die Notwendigkeit der Neuformung einer Soteriologie. Philonischer Eklektizismus legt sich dabei nicht fest, sondern läßt 3 Möglichkeiten nebeneinander stehen. Der erste Aspekt vertraut dem Logos, dem Nus, dem Hege-

monikon, ist also intellektualistisch. Als Erkenntnisweg führt er die Stufenleiter des sichtbaren Kosmos u. seiner vielfältigen ‚Bilder' empor, jenseits allen Werdens zur Urwelt, zum ‚Urbild' (F. W. Eltester, Eikon im NT [1958] 30/59). Eine mit der Gleichung: Makrokosmos = Mikrokosmos (opif. 146) arbeitende Erkenntnismetaphysik macht an der Abstufung: Gott–Logos–Mensch die erkenntnismetaphysische Trias: Gotteserkenntnis–Welterkenntnis–Selbsterkenntnis (das berühmte Delphicum: spec. leg. 1; monarch. 6, 44) sichtbar. E. ist in diesem philonischen Aussagebereich Erkenntnis, die soteriologische Direktive aber lautet: Werde, der du bist. Den zweiten, stärker das Irrationale betonenden Aspekt hat Philon selbst den ‚Königsweg' genannt (nach Num. 20, 17 poster. 30, 101; danach Paschers Untersuchung, vgl. U. Wilckens, Weisheit u. Torheit [1959] 139/59; Hauptquelle: migr.; zum Begriff vgl. auch qu. deus imm. 34, 159f). Selbsterkenntnis wird aufgrund von Ex. 34, 12 (πρόσεχε σεαυτῷ) kathartisch-asketisch verstanden im Sinne eines ἄπελθε ἐκ τοῦ περὶ σαυτὸν γεώδους (migr. 2, 7/9 mit einem ausgesprochen negativen Weltaspekt: παμμίαρον δεσμωτήριον). Fast gnostisch klingendes Weltverständnis versteht E. als Entweltlichung (H. Jonas, Gnosis u. spätantiker Geist 2, 1 [1954] 70ff), die zur Entselbstung aufrufen kann: ‚Entrinne auch Dir selbst u. tritt aus Dir heraus' (qu. rer. div. 69ff). Auslöschung des diskursiven Denkens in der Schau steht am Ende des Weges der Selbstreinigung (migr. 222), der vielleicht auf dem Hintergrund eines Mysterienlogos (Pascher) entworfen ist. Ob nun diese mit Begriffen mystischer Ekstase beschriebene, an die Bedingung der ‚Entleerung' geknüpfte Erleuchtung (φωτὸς ἀπόλαυσις, migr. 35) als ‚Vergottung' zu denken ist (so Pascher 239ff, vor allem wegen quaest. in Ex. 2, 29ff: transmutamur in divinum, ita ut fiat deo cognatus vereque divinus) oder nicht (so mit H. Jonas F. W. Eltester aO. 57_{24}), in jedem Fall ist hier E. zur Begnadung in der Entgeschichtlichung des Menschen geworden. Die Diastase zwischen Gott u. Mensch läßt drittens die unaufhebbaren Schranken zwischen Schöpfer u. Geschöpf festhalten, u. zwar als der unaufhebbare Unterschied zwischen der absoluten Norm des ‚Gesetzes' als sittlicher Logos in seiner Idealität u. dem relativen Grad seiner Verwirklichung durch den σπουδαῖος. In diesem philonischen Aussagebereich herrscht der ethische Imperativ u. die Kategorie der προκοπή, für deren strebendes Bemühen E. die Aufhebung der Spannung zwischen Sollen u. Sein ist. Gerade in dem freischwebenden Nebeneinander der genannten 3 Aspekte erweist sich Philon jedoch als exemplarisches Beispiel eines religiösen Individualismus auf spätjüdischem Boden, dem nicht an einer dogmatisch konturierten E.terminologie gelegen ist.

III. Zusammenfassung. Der spätjüd. E.gedanke u. seine Heilsvorstellungen erhalten ihr spezielles Profil vom Erwählungsglauben. Wie dieser von den ersten Anfängen an von der Geschichte des jüd. Volkes geprägt wird, so vertieft das spätjüd. Schicksal des Volkes noch die religiöse Eigenart dieser Rettungstheologie. Säkularisierungserscheinungen (Makkabäerbewegung) u. gegen sie protestierende Sezessionsbildungen (Pharisäer, Qumran) haben die charakteristisch-kollektive Soteriologie nicht verändert. In ihr konnte auch das religiöse Ich seinen religiösen Ausdruck finden; selbst die Weisheitsliteratur des Maskil weiß sich an die Thora gebunden. Als wesentlicher Faktor der Integrierung von Umweltseinflüssen erweist sich das offenbarungsgeschichtliche Denken des Judentums. Erst mit Philo, der griechischer Ontologie u. Soteriologie ein Gastrecht einräumte, tritt die unverbindliche Esoterik eines religiösen Intellektualismus in Erscheinung. Dabei verdient Beachtung, daß der spätjüd. Platoniker einerseits im Bereich des Judentums eine Randfigur bleibt, andererseits erst posthum Bedeutung gewinnt, als in ähnlicher Weise auf christlichem Boden sich ein christl.-platonischer Esoterismus bildet, wieder in Alexandrien.

C. Nichtchristliche Spätantike. I. Platonische Tradition. a. Heilsmetaphysik. Platons Dialoge machen bereits die Krisis der religiösen Polisidee u. ihres Kultes der θεοὶ σωτῆρες sichtbar, indem Platon sie mit der logisch-metaphysischen Begründung des Nomos zu überwinden sucht (H. Kleinknecht: Kittel, Wb. 4 [1942] 1021ff; Fr. Solmsen, Plato's Theology [1942] 163f; teilweise unter Rückgriff auf ältere Versuche wie Pindar frg. 169: Plato Gorg. 484B; leg. 3, 690B/C; 4, 714C, wobei die letzte Belegstelle orphische Tradition voraussetzt, vgl. H. E. Stier, Nomos Basileus [1928] 225ff; Platon versteht das Fragment so, daß ein dem Nomos ergebener

Basileus dasselbe für die Polis bedeute wie Zeus für den Kosmos aO. 709E/710C; die Dike des Fragments versteht er als orphische Unterweltsgottheit; vgl. A. Ehrhardt, Politische Metaphysik 1 [1959] 37ff; weitere Belege: leg. 4, 715D; 10, 890 D. 892Aff; ep. 8, 354E). Nur als Ausdruck metaphysischer Seinsordnung können positive Gesetze als σωτῆρες bezeichnet werden (symp. 209D von Lykurg; leg. 7, 793B: Brauchtum als ‚Erhaltung' positiven Rechts), was auch den Archonten des Idealstaates (rep. 5, 463B; 6, 502C/D; vgl. leg. 6, 770B), erst recht dem Gesetzgeber (ebd. 6, 740D), ja jedem, der ‚nach der Vernunft lebt' (ebd. 3, 689D), zugesprochen wird. Dank ihrer Logosrationalität entspricht die ‚Erhaltung' (σωτηρία) staatlicher Ordnung durch das positive Recht (vgl. auch Aristot. pol. 1276b, 26ff; 1289b, 24; 1301a, 23; 1307b, 26ff; 1317a, 38; 1321b, 21; rhet. 1360a, 20; 1421a, 1) der ‚Erhaltung' des Kosmos durch den Logos der Weltvernunft (metaphorisch formuliert Theaet. 153C/D, theistisch leg. 10, 903A/C; auf die Weltseele bezogen Tim. 41A/B; vgl. Phaed. 97B/C; so schon Anaxagoras?; erst Aristoteles führte σωτηρία in die Kosmologie ein, zB. met. N 1091b, 16ff; cael. 284a, 20). Dieser auf das Heil des Ganzen ausgerichtete, salutologische Aspekt ist dabei sprachgeschichtlich in der Wurzel: σαόω = σῴζω, religionsgeschichtlich aber darin verankert, daß die griech. θεοὶ σωτῆρες primär ‚Wohltäter, Heilbringer' sind (zB. das attische Paar Zeus Soter u. Athena Soteira, Artemis Soteira, Asklepios Soter; Material für Soterprädikationen L. Keyssner, Gottesvorstellung u. Lebensauffassung im griech. Hymnus [1932] 105f). Das unterschied sie von den Gottheiten der orphischen E.frömmigkeit (E. Buonaiuti, E. in den orphischen Mysterien: Eranos-Jb. [1936] 165/81; A. Boulanger; P. Boyancé; M. P. Nilsson, Op. sel. 3 [1960] 291/6; J. M. Aubert), über deren Prediger u. ‚Dichter' (rep. 2, 304B/366A) sowie Jenseitsvorstellungen (rep. 10, 614C/616A; Phaed. 107Dff; vgl. 69C/D; leg. 9, 870D/E; ep. 7, 355A) Platon vornehmlich im Hinblick auf die ethische Fragestellung (Gorg. 527B; vgl. 474B u. 493A) berichtet.

b. Gnoseologie u. Unsterblichkeitsgedanke. Nicht zufällig verbindet sich mit der Aufnahme dieses Materials eine negative Wertung immanenter Existenz (Gorg. 492E/493A; Crat. 400C: σῶμα-σῆμα; rep. 10, 616Eff unter Rückgriff auf Empedokles frg. 115 mit Nebeneinander orphischer Hadesbüßer u. pythagoreischer Seelenwanderungstypen). Das vertieft sich, wenn die Präexistenz u. Unsterblichkeit der Seele betont werden soll (Phaed. 106B/C zusammen mit der Hadesschilderung ebd. 112Eff; Erosmythos Phaedr. 245Cff; vgl. 244D/E die dionysisch-ekstatische Wendung: λύσις τῷ ὀρθῶς μανέντι τε καὶ κατεσχομένῳ τῶν παρόντων κακῶν; Höhlengleichnis rep. 7, 514Aff mit dem Bild der Sklavenbefreiung). Es muß eine philosophische E.terminologie der ‚Befreiung' zum wahren Sein im Gefolge haben (Telosdefinition der Philosophie als ‚Befreiung u. Trennung der Seele vom Körper', Phaed. 67B/80D/E; vgl. die verwandte, physiologische Todesdefinition ebd. 64C. 67D. 88A/B; bes. instruktiv Gorg. 524B; vgl. auch leg. 10, 904D). Doch diese philosophische Soteriologie ist ihrem Wesen nach Gnoseologie, indem der Logos bzw. der Nus der ‚Führer' auf dem Wege der ‚Befreiung' durch die Läuterung des Denkens wird, angefangen bei den Fachwissenschaften wie Geometrie u. Astronomie (soteriologische Funktion für die ‚Augen der Seele' rep. 7, 527D/E) u. vor allem bei der dialektischen Begriffsbildung (ebd. 7, 533D; vgl. soph. 254A; ferner rep. 1, 239A; 4, 429C/D; 5, 455B) bis hin zur platonischen Illuminationsmystik (J. Stenzel, Kleine Schriften [1956] 1/31; 151/170). Letztere gründet auf einer Erkenntnismetaphysik, für die der mundus visibilis Abbild des transzendentalen Seins ist (rep. 6, 507B/509B, wo 508B/C der wichtige Begriff der ‚Analogie' fällt, an dem Späteren bes. gelegen ist; vgl. das Referat des Kelsos frg. 7, 45, 1/11 Bader). Der kosmologische Analogiebegriff des Timaios (29B/C; 31C/32C u. ö.; bes. eindrucksvolle Beispiele der Erkenntnismetaphysik Tim. 47A/D; 90A/D) verwertet die Eikon- bzw. Paradeigmavorstellung mit der Zielsetzung einer ‚Ähnlichwerdung' (ἐξομοιῶσαι) des denkenden Subjektes mit dem Gedachten, was der späteren Platondeutung zu einer religiösen Direktive wurde. Dadurch tritt die platonische Erkenntnissoteriologie in einen Bezug zu einer Salutologie der Seinsordnung. Die ontologische Dialektik von Urbild u. Abbild, Idee u. Eidos läßt die ‚Befreiung' des Logistikon der Seele als Teilhabe am Sein jenseitigen ‚Heils' verstehen. Die platonische Soteriologie ist Ausdruck des philosophischen Transzendentalismus u. tangiert nicht den

Optimismus eines welthaften Seinsverständnisses (H. Jonas, Gnosis u. spätantiker Geist 1, 1 [1934] 184). Erst ein spätantiker Platonfundamentalismus, dessen Irrationalismus diese rational-dialektische Struktur verfehlte, sollte mit solchen Partien der platonischen Dialoge eine religionsphilosophische E.lehre begründen.

II. Hellenistische Religiosität. a. Herrscherkult. In der hellenist. Welt zerfiel die Polis als religiöse Einheit. Die Heilsprädikationen des hellenistischen Herrscherkultes gewannen angesichts dieser Tatsache den Charakter einer politischen Ideologie, was an den vielen Theorien zur Universalmonarchie Alexanders d. Gr. sichtbar wird (A. Heuss, Alexander d. Gr. u. die politische Ideologie des Altertums: Antike u. Abendland 4 [1954] 65/104, spez. 75ff; ders.: Relazioni X. Congr. Int. Scienze Stor. 2 [1955] 201/13). Ungeachtet der religionsgeschichtlichen Problematik, wie weit der hellenistische Herrscherkult aus dem makedonischen Königskult oder dem Heroenkult abzuleiten ist (C. Habicht, Gottmenschentum u. griech. Städte [1956]; F. Taeger, Charisma 1 [1957] 60), in Liturgie u. Aitiologie übernahm er vorgegebene Formen, die von den städtischen Kulten der Theoi Soteres stark geprägt waren (Material bei Habicht u. Taeger). Instruktiv zB. ist die Errichtung eines Arateion in Erinnerung an Flüchtlingsrückführung durch Arat Mitte des 3. Jh. in Sikyon (vgl. Plut. Arat. 9. 14 mit Text der Weihinschrift; Cic. off. 2, 81ff; Paus. 2, 8, 3; F. Taeger aO. 1, 362ff). Das mit Prädikationen vorhellenistischen Heroenkultes geehrte Standbild des ‚Oikistes u. Soter' Arat wird an die ‚Theoi Soteres' geweiht, wobei dem Priester des Zeus Soter die Durchführung der am Jahrestag der Befreiung Sikyons von Korinth durch Arat stattfindenden, mit Pompai u. Agonen ausgestatteten ‚Soteria' oblag (hierzu Pfister: PW 2, 5 [1927] 1221/31). Die stärker an dem Stadtgründerkult orientierten, deshalb auch am Geburtstag stattfindenden, durch eigene Priesterschaft durchgeführten ‚Euangelia' der Alexanderkulte griech.-kleinasiatischer Stadtstaaten (Material: Habicht aO. 62ff) feierten die ‚Befreiung' von persischer Herrschaft, hernach die Rückgabe der Polis-Autonomie durch einen der Diadochen bzw. einen ihrer Siege (zB. den ‚Elephantensieg' des Antiochos I Soter [321/262/1] über die Galater oder des Attalos I v. Pergamon über die Kelten; vgl. Polyb. 18, 41, 7). Damit war zugleich der religiöse Gehalt dieser ‚Soteria'-Feste mit ihren Dankopfern im Sinne einer politischen Salutologie festgelegt. Charakteristisch hierfür ist die vielleicht am Heiligtum des Zeus Sosipolis auf der Agora von Magnesia am Mäander (Strabo 14, 41 [3, 909, 25ff Mein.]) angebrachte, an die Stadttyche u. den Zeus Sosipolis sich wendende Weihinschrift des J. 196 vC. bei Dittenb., Syll. ³589, 27/31: . . . ὑπὲρ σωτηρίας τῆς τε πόλεως καὶ τῆς χώρας καὶ τῶν πολιτῶν καὶ γυναικῶν καὶ τέκνων καὶ τῶν ἄλλων κατοικούντων ἐν τε τῇ πόλει καὶ τῇ χώρᾳ, ὑπέρ τε εἰρήνης καὶ πλοῦτοι καὶ σίτοι φορᾶς καὶ τῶν ἄλλων καρπῶν πάντων καὶ τῶν κτηνῶν. Der dynastische, an einen Heros als Ahnherrn orientierte Reichskult der Diadochen (L. Cerfaux–J. Tondriau, Le culte des Souverains dans la civilisation gréco-romaine [1957]), zugleich Mittel einer zentral gelenkten Religionspolitik, knüpfte an die Theoi Soteres u. die Vorstellung der durch sie garantierten Soteria des Staatswohls an. Für die Attaliden war es die Trias: Zeus Soter, Athena Soteira u. Herakles, was der Gigantomachenfries von Pergamon zur Darstellung bringt; vgl. H. Kähler, Die Komposition des gr. Frieses von Pergamon: Bericht 6. int. Kongr. f. Archäol. [1940] 408ff. In der bekannten Schilderung des Festzuges einer Soteria in Alexandria vom J. 275/4 durch Kallixenes (Athen. 5, 196Aff) eröffnen Repräsentanten der verstorbenen Ptolemaios I Soter u. Berenike als apotheosierte Theoi Soteres des Reiches den Zug, während ihnen Dionysos als Ahnherr der ptolemäischen Dynastie (von Jahreszeiten umgeben, also nicht als Jenseitsgott) folgte. Die Seleukiden wählten Apollon als Ahnengott (vgl. Inschrift von Ilion, dazu Taeger aO. 1, 310), der gleichzeitig neben Artemis auch als Theos Soter auftreten kann (Säuleninschr. von Seleukia: Jalabert-Mouterde, Inscr. de la Syrie 3, 2 [1953] 646ff nr. 1184). Die im Bereich des hellenistischen Herrscherkultes auftretende Weihformel: ὑπὲρ σωτηρίας (Material: F. Taeger 1) gilt dementsprechend dem Reichsheil, das mit dem ‚Heil' des Herrschers identisch ist, daher auch zugleich seine ‚Gesundheit' einbegreift. In diesem neutralen Verständnis konnte die Weihformel auch auf synagogalen Inschriften Platz finden (zB. Ditt., Or. 129/726), sogar in die Sprache christlicher Fürbitte für den Herrscher eingehen (F. J. Dölger, ACh 3 [1932] 119f). Selbst

als durch die Anwendung der Soterprädikation auf den lebenden Herrscher ihm auch der Kult zuwachsen sollte, erhielt sich dieser salutologische Grundgehalt: zu einer E.frömmigkeit bot der Herrscherkult keinen Ansatzpunkt, nur das ‚Heil' des Reiches wurde in ihm kultisch beschworen.

b. Hellenistische Philosophen. Die hellenistische Philosophie ihrerseits verstand es, inmitten des Zerfalls der alten Polisreligion dem Individuum einen neuen Standort zu geben, ohne an der Grundstruktur welthafter Frömmigkeit des Griechentums zu rütteln.

1. Stoa. Hatte der Vater der älteren Stoa, Zenon, in seiner ‚Politeia' das Bild einer im Humanismus geeinten, kosmopolitischen Gesellschaft gezeichnet (StVF 1, 259/270), so vertiefte Chrysipp in seinem Werk über den Nomos dies nach der kosmologischen Seite, wobei das Pindarwort vom Nomos als dem ‚König über alles, über göttliche u. menschliche Dinge' (frg. 169 [ebd. 3, 314]) seine, für die Stoa typische, anthropologische Umkehrung erhielt: ‚Der Weise ist der König' (ebd. 3, 617f. 620f). Für den stoischen Weisen weitete sich der Blick: an die Stelle des Polisnomos trat der Nomos des Kosmos (ebd. 1, 98; 2, 528; 3, 323. 327ff); u. es steht außer Zweifel, daß Plutarch mit seinem, von den Dicta des stoischen Kosmopolitismus zehrenden Alexanderenkomion (virt. Alex.) posthum die Einstellung der älteren Stoa zu den hellenist. Weltreichen richtig festgehalten hat. Der religiöse Weltaspekt begnügt sich damit, daß Zeus mit dem durch alle Dinge gehenden u. sie bewegenden Weltfeuer identisch sei (StVF 1, 162), während stoische Wortetymologie u. Allegorese in den alten Göttermythen die kosmische Weltgesetzlichkeit wiederfindet. Kleanthes hat in seinem Zeusgedicht (ebd. 1, 537) solcher stoischen Immananzmetaphysik ihren hymnologischen Ausdruck gegeben.

2. Epikur. Wesentlich anders nimmt sich die Religiosität eines *Epikur aus, nicht nur im Hinblick auf die harte, ihm von der Stoa arg verdachte Kritik an den Göttern der Mythologie. Desungeachtet spricht aus ihm eine ungebrochene Diesseitsfrömmigkeit; der Eudaimonielehre liegt aber das Streben zugrunde, menschliches Dasein zu höchster Existenzstufe zu erheben (vgl. den Schlußpassus des Menoikeusbriefes Diog. Laert. 10, 135). Unsterblichkeit eignet einer Lebensfülle, die fern jeglichen materialistischen Genusses in der Hedone an ihrem eigenen Sein den Ausdruck ihrer göttlichen Vollkommenheit findet. Damit war zugleich die Absage an das Dogma von der Unsterblichkeit der Seele ausgesprochen, was hernach die Platoniker als Beweis für die ‚Gottlosigkeit' Epikurs anführen sollten. Seine Schüler hingegen, die dem Schulhaupt des Kepos die Soterprädikation u. religiöse Verehrung zuerkannten, kamen dem religiösen Selbstverständnis des Meisters näher, wenn sie zu den ‚unsterblichen Gütern' diesseitiger Lebensfülle die ‚Verehrung des Weisen' zählten (Gnomol. Vatic. 32). Auch für Epikur war die Verehrung der Götter Steigerung des Seins, Teilhabe des Selbstbewußtseins an der Göttlichkeit. So erfüllt epikureische Philosophie eine Religiosität, die vielleicht der stärkste Ausdruck eines Weltoptimismus im Bereich des griech. Denkens gewesen ist, auf jeden Fall keine Voraussetzung für eine E.frömmigkeit bot. Selbst innerhalb des Beichtinstitutes der Epikureer u. seinem Fahnden nach ‚Sünden' bzw. ihrem Bekennen (Philodem. libert. dic.), behält der Heilsaspekt die Dominante (was im lat. Seneca-Frg. 522 Us.: initium est salutis notitia peccati auch sprachlich evident wird). Solche Salutologie orientiert sich nicht zufällig in ihrem sprachlichen Ausdruck an medizinischen Begriffen (Inschrift des Diogenes von Oinoanda: Epikurs Lehre als τὰ τῆς σωτηρίας φάρμακα).

3. Poseidonios. Poseidonios v. Apameia, in dessen Universalgelehrtentum die antike Tradition aristotelischer Fachwissenschaften u. kosmologischer Metaphysik sowohl stoischer wie platonischer Überlieferung zusammenfließen, erhärtet für das 1. Jh. vC. die Beobachtung, wie wenig die hellenist. Philosophie auf eine E.soteriologie angelegt war. Dies gilt um so mehr, als er durch Distanzierung von der immanenten Logosrationalität der älteren Stoa u. durch den Anthropozentrismus seines philosophischen Denkens dem Wandel des hellenist. Selbstverständnisses entsprach. Die durch zahlreiche Einzeluntersuchungen naturwissenschaftlich begründete Lehre von der ‚Sympathie des Alls' enthielt zugleich den Glauben an die Heilheit des Universums, das durch die Allgottheit bzw. Allseele ‚erhalten' werde. Damit trug er einerseits jenem stoischen Pantheismus Rechnung, der mit Arat (phaenom.; vgl. Clem. Alex. Strom. 1, 91, 5) in jener Gottheit ‚Leben, Bewegung u. Dasein' zu haben bekannte, der er im Kosmos als

ihrem lebenden Gewand begegnete, andererseits aber jener Synthese stoischer u. platonischer Kosmologie, die in dem Traktat des PsAristot. Peri Kosmou mit einem Preislied auf Zeus als σωτήρ τε καὶ ἐλευθέριος des Alls ausklingt, weil ihr überall die σωτηρία des kosmischen Weltheils begegnet (396b, 28ff; 397a, 1ff; 397b, 18ff; 398a, 1ff; 398b, 5ff; 400a, 1ff). Zugleich wandte Poseidonios unter Rückgriff auf Plato rep. 6, 509 u. Tim. 45B den Satz, daß nur Gleiches vom Gleichen erkannt werde, auf die Erkenntnis der Allnatur an (Sext. Emp. 7, 93; vgl. K. Reinhardt, Kosmos u. Sympathie [1926] 191). Er erhärtete damit nochmals, daß die Analogie von Makrokosmos u. Mikrokosmos als erkenntnistheoretisches Postulat eines philosophischen Systems, das Gnoseologie u. Ontologie aufeinander bezog, in einer erstaunlichen Konstanz die hellenist. Philosophie vor einer E.frömmigkeit abgeschirmt hat. Die religiöse Krisis der antiken Polis bedeutete noch nicht die Krisis des griech. Kosmos-Denkens mit seinem welthaften Heilsglauben.

c. Mysterienfrömmigkeit. Stärker mußte sich die Krise im Bereich der Mysterienfrömmigkeit auswirken, vor allem innerhalb der klassischen Mysterien, die sich schon immer für das ‚Wohl' (σωτηρία) der Polis verpflichtet gefühlt hatten (Gebet der Demeterpriesterin: Aristoph. thesm. 269ff) u. auch den Festkalender der Polis mitgestalteten (Deubner, Att. Feste; Eleusis; Samothrake; Theben). Im lokalen Bereich sicherte das Gesetz liturgischer Beharrlichkeit ihre Kontinuität. Im hellenist. Weltgefüge konnten sie nur als Objekt philhellenischer Religionspolitik sich bemerkbar machen. Typisch hierfür ist Eleusis u. die Gründung eines Demetertempels unter Ptolemaios I Soter (323/285) durch den eleusinischen Exegeten Timotheos bei Alexandrien (Tac. hist. 4, 83; Plut. Is. 362A; Polyb. 15, 27, 2; 28, 8). Mit Augustus wird dann der Reigen römischer Kaiser eröffnet, die sich aus religionspolitischen oder philhellenischen Gründen in die Eleusinien einweihen lassen (Liste: Hopfner: PW 16, 2, 1255/7), was dann in eigentümlich barocker Form seit Hadrian auf die Sarkophagreliefs des römischen Beamtenadels ausstrahlt (spätrömische Proserpinasarkophage; vgl. Robert, Antike Sark. 3). Das persönliche Engagement von Plutarch, Kelsos u. den Neuplatonikern, suchte den Mysterien der großen Zeit Griechenlands durch spekulative, auf die kosmologische Thematik bezogene Ausdeutung einen zeitlosen Wahrheitsgehalt abzugewinnen (Plut. Daed. Plat. frg. 1 [Eus. praep. ev. 3,1]; Lampriaskatalog nr. 201; ebd. nr. 140 ein verlorener Traktat über die Kiste der Demeter; Kelsos frg. 1, 14b u. frg. 6, 23b Bader zum Kabirenkult v. Samothrake; vgl. Varro ling. lat. 5, 28: ‚Erde u. Himmel sind große Götter, wie die Weihen von Samothrake lehren'); aber selbst diese Bemühungen vermochten das Schicksal kollektiv-bäuerlicher Frömmigkeit in der spätantiken Massengesellschaft nicht aufzuhalten. Es ist bezeichnend, daß nur der Dionysoskult dank seiner Wandlung von einer Vegetationsgottheit zu einem Gott eschatologischer Jenseitshoffnung, ferner aber seiner röm. Assimilierung (Liber), sich die Kontinuität sichern konnte. Er sprach weiterhin das Individuum an, das im übrigen sich durch die tiefgreifende Umschichtung der hellenistischen Epoche aus alten Bindungen gerissen fühlte.

d. Bekenntnisstil. Im neuen Wissen, daß jetzt seine religiöse Entscheidung ihm anheimgestellt sei, konnte der Einzelne sich auch den orientalischen Mysterienkulten zuwenden, die mit der Forderung einer ‚Bekehrung' ein verstärktes religiöses Engagement u. damit neue Bindung vermittelten (A. D. Nock, Conversion [1933]). Da die Mysteriengemeinden sich weithin aus jenen Bevölkerungsschichten rekrutierten, die sich am stärksten der Umwälzung ausgesetzt sahen, mußte in ihnen ein individualistisches E.sehnen stärker zur Geltung kommen, das sein ‚Heil' auf die übernatürliche Machtwirkung einer Sotergottheit gründete. Isis Soteira weist ‚den Weg aus den Mühsalen des Lebens', hilft Städten aus Kriegsnot, Kriegsgefangenen aus den Verliesen, Wanderern in der Fremde, Seefahrern in den Stürmen (Hymn. v. Andros 1, 25ff; vgl. den Isishymnus auf die dea sospitrix u. ihre salutaris dextera bei Apul. met. 11, 25). ‚Licht kam von Isis u. andere unenthüllte Dinge, die zum Heil (εἰς σωτηρίαν) gereichen' (Ael. Arist. or. 3, 46 K.). Nach Diod. Sic. 1, 23 erfand sie das ‚Heilmittel der Unsterblichkeit' (Votivtafeln an Isis nach geheilter Krankheit: σωθεὶς ἐκ νόσου bzw. pro salute, ob salutem; vgl. W. Drexler: Roscher, Lex. 2, 360ff). Isis mit dem Horusknaben auf dem Arm wurde Inbegriff weiblichen Sentiments u. Gottheit der Frauenwelt (Catull c. 1, 3. 5; vgl. G. Vaandebeek, De interpretatio graeca van de Isisfiguur = Studia hellen. 4 [1946]). –

Die ägyptische Göttin galt neben Sarapis, Anubis, Harpokrates aber auch als Gottheit des Orakels u. Beherrscherin des *Fatums (Artemidor. 2, 39 unter dem Leitmotiv: ,Immer sind diese Götter von denen als Retter [σωτῆρες] angesehen worden, die in Unglücksfällen aller u. äußerster Gefahr sich befinden'). Als Göttin der Magie wird sie in der Inschrift von Kyme aus dem 1. Jh. nC. im aretalogischen Ichstil gefeiert: ,Ich habe den Menschen Mysterien gezeigt, ... den Gestirnen ihre Wege, ... ich besiege das Schicksal, auf mich hört die Heimarmene ..., ich befreie die Gefesselten' (BCH 51 [1927] 378ff). Nicht zuletzt diese Funktion der Abwehr des Fatums sicherte den ägypt. Kulten das Fortbestehen bis ins 6. Jh. nC. (A. Alföldi, A festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the 4th Cent. [1937]; Fortbestehen der Isisverehrung nach Zerstörung des Serapeums in Alexandrien 391 nC.: Zachar. Schol. v. Severi ed. Kugener PO 2, 17ff. 27ff).

e. Attisfrömmigkeit. Trotz seiner Aufnahme in den röm. Festkalender seit Überführung des schwarzen Steines von Pessinus (204 vC.) u. der Kontinuität innerhalb der Festreihe (Lucr. 2, 598/642; Chronogr. v. 354) blieb der Kybelekult ein Fremdkörper im Bereich der röm. pietas, nicht zuletzt wegen seiner orgiastischen Kultformen (zur Kritik bei Persius, Juvenal, Martial vgl. Carcopino, Aspects mystiques de la Rome paienne [1942] 76/171). Dabei hält sich das Wissen um den chthonischen Charakter der ,Göttermutter' noch lange (Precatio terrae matris 5, 12: ,alimenta vitae tribuis perpetua fide / et cum recesserit anima, in te refugiemus / Ita quidquid tribuis, in te cuncta recidunt / Merito vocaris Magna tu mater deum' [Anth. Lat. 1, 27 Riese]). Nicht an ihr, sondern an Attis u. seinem in der Festliturgie miterlebten Sterben u. Auferstehen entzündete sich die E.frömmigkeit der Kybelemysten. Solche devotionale Prävalenz von Attis wird durch archäologische Funde erwiesen; erinnert sei an die Terrakottafiguren in Gräbern (P. Perdrizet: BCH 19 [1895] 534ff) u. in Häusern (Cumont, Or. Rel. Taf. 2, 2. 4/6) u. an die Weihinschriften aus Ephesus (J. Keil: JbÖInst 18 [1915] 66/78; 23 [1926] Beibl. 258ff) u. Phrygien (W. M. Calder: MAMA 7 [1957] Index 154f). Diese Prävalenz erhellt ferner aus der Selbstprädikation der Gläubigen als ,Attismysten' (Firm. Mat. err. 18, 1), liturgisch aus dem Attishymnus der Naassenerpredigt (Hippolyt. ref. 5, 9). Die Orientierung der Frömmigkeit an Attis ist nur scheinbar von der Isisfrömmigkeit verschieden: schon die Gemeinsamkeit des sentimentalen Stils der Kultplastik, der auch in die Attisdichtung eindringen kann, läßt die gleiche Gefühlswelt erkennen, die sich ihrem E.gott innig verbunden fühlt (vgl. Catull. c. 63; dazu O. Weinreich, Ein Denkmal antiker Religionspsychologie: Mélanges F. Cumont [1936] 463/500). Noch Damascius, der in einem Inkubationstraum erlebt, wie die Göttermutter die Hilarien für ihn, den wiedererstandenen Attis feiert, bekundet dies in dem Bekenntnis, daß durch die Kultgottheit ,unsere Rettung (σωτηρία) aus dem Hades' Wirklichkeit geworden ist (v. Isid. 131; vgl. Phot. bibl. 242). Das vielbeachtete Phänomen des Synkretismus, das auch in dem religiösen Bekenntnisstil der akklamativen Prädikationsformeln zum Ausdruck kommt, ist gleichzeitig Ausdruck der intensivierten E.frömmigkeit des Individuums, das sein ,Heil' ausschließlich auf die Rettungstat seiner Kultgottheit gründet (zur Vermischung von Attis mit Osiris vgl. Cumont, Or. Rel. 228_{46}; zu den Akklamationen vgl. E. Peterson, H. Th.). Nicht zuletzt die prägende Wirkung liturgischer Anamnese, welche die Gläubigen der orientalischen Mysterien an der ,Erlösung des Erlösers' teilnehmen ließ, mußte dies fördern (vgl. den Hierophantenruf bei Firm. Mat. err. 22, 1: Θαρρεῖτε μύσται τοῦ θεοῦ σεσῳσμένου. Ἔσται γὰρ ὑμῖν ἐκ πόνων σωτηρία).

f. Sotergottheiten. Allerdings wird man aus den oben angegebenen Gründen sich hüten müssen, die orientalischen E.kulte als repräsentativ für die hellenist. Frömmigkeit in ihrem Hang zu religiösem Individualismus zu bezeichnen. Die altüberlieferten Theoi Soteres vermochten als Rettungsgottheiten demselben durchaus gerecht zu werden. Artemis Soteira lebt fort als Rettungsgottheit der Polisreligion (vgl. Paus. 1, 40, 3; 5, 15, 4; 7, 27, 3), ist aber auch Schutzgöttin der Armen im republikanischen Rom (G. Fuchs, Die Denare des M. Plaetorius Cestianus [ungedr. Ms.]), u. dient als Sujet expressionistisch-gefühlsamer Wandmalerei vornehmer Villen in der bekannten Darstellung der Opferung Iphigenies zu ,Pompeji' (Abb. zB. Bossert-Zietzschmann 39). Exemplarisches Beispiel religionsgeschichtlicher Kontinuität ist Asklepios Soter, der sich gegenüber anderen Heilsgottheiten der Poliswelt erfolgreich be-

hauptet (F. Kutsch, Attische Heilgötter u. Heilheroen = RGVV 12, 3 [1913] u. in seinem Siegeszug durch die hellenist. Welt Hygieia als seine Parhedros zur Heilgöttin macht (M. P. Nilsson, Kult. Personifik. 34f). Das veranschaulichen die in jeder Stadt bestehenden Asklepieien u. die in ihnen gefundenen Votivgaben (R. Herzog, Wunderheilungen v. Epidauros [1931]; K. Kerényi, Der göttliche Arzt. Studien über Asklepios u. seine Kultstätten [1956] 13, der mit Recht Ovids Wendung zur Errichtung des Aesculapium auf der Tiberinsel zitiert, met. 15, 730ff: ,.. venitque salutifer urbi'): Die literarischen Quellen bezeugen, wie existentielles Heilungserlebnis eine ausgesprochen individualistische Soterfrömmigkeit an Asklepios bindet (*Aristeides; vgl. A. J. Festugière, Personal Religion among the Greeks [1954] 85/104). Die *Dioskuren übernehmen die Nebenfunktion der ,großen Götter' von Samothrake, Retter in Seenot zu sein (Diod. Sic. 5, 47; dazu K. Lehmann-Hartleben: AJA 43 [1939] 133ff; 44 [1940] 328ff; B. Hemberg, Die Kabiren [1950]); sie prolongieren als Theoi Soteres der Seefahrt ein religiöses Erbe, das kaum wiederzuerkennen ist, zumal es sich mit Astrologie verbindet (R. Harris, The Cult of the heavenly Twins [1906]), u. das den ursprünglichen Gehalt mehr durch das literarische Genos gewahrt sieht (Act. 28, 11: natürlich verläuft dieser Teil der Seereise des Paulus reibungslos; F. J. Dölger: ACh 6 [1950] 276/285). Weitere Beispiele für solches Fortleben von Sotergottheiten, die dem religiösen Bedürfnis des Individuums gerecht werden können, sind *Hermes u. *Herakles. Letztlich ist der beste Beweis für die Konstanz dieser Schutzgottheiten durch die hellenist. Epoche bis in die Spätantike hinein, daß sie hernach als ,Nothelfer' christianisiert werden. Ein ausgesprochenes E.bedürfnis hat sich zweifelsohne mit ihnen nicht verbunden. Es fragt sich aber, ob der Durchbruch eines religiösen Individualismus in der hellenist. Epoche nicht zugleich die Krisis griechischen Heilsglaubens u. welthafter Frömmigkeit eingeleitet hat, indem der soteriologische Aspekt des Individuums, darin einem Gesetz des Selbstverständnisses folgend, den Blick für das ,Heil' des Ganzen verlor, im Gegenteil dieses im steigenden Maße mit den dunklen Farben des Unheils ausmalte, je mehr einer persönlichen E.frömmigkeit das eigene Heil gewiß war (A. J. Festugière, Cadre, der deduktiv das Problem angeht). Auf jeden Fall verlangt der Wandel der hellenist. Frömmigkeit mit ihrem salutologischen Weltverständnis zur spätantiken Frömmigkeit mit ihrem Vorherrschen des Unheilsaspektes eine Erklärung.

III. Spätantiker Weltpessimismus. a. Astrologie. Der Schicksalsglaube der Spätantike (*Fatum) bewegt sich nicht nur in den niedrigsten Bereichen der Volksfrömmigkeit, wo Magie u. Alchemie von jeher herrschten (zur Unterscheidung zwischen den Arten der Magie, Theurgie u. Goeteia vgl. Aug. civ. D. 10, 8; A. A. Barb: The Conflict between paganism and christianity [Oxf. 1963] 101), er erfaßt im steigenden Maße alle Volksschichten, so daß auch neuplatonische Philosophen sich mit der ,schwarzen Kunst' beschäftigen (S. Eitrem, La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques: SymbOsl 22 [1942] 49ff; A. J. Festugière, La révél. 3, 177ff). Heimarmene, einst Göttin des unwandelbaren Gesetzes u. Garantie des kosmischen Gefüges, der auch die Götter unterworfen waren, wird zum Medusenhaupt des ,panischen Schreckens' (H. Jonas) für den Einzelnen, der sich den astralen Mächten ausgeliefert fühlt. Selbst Apollon, der ,einst seine Orakel gestiftet, um der Menschheit zu helfen' (Menander) u. als Apollon Soter eine alte Tradition griechischer Religionsgeschichte repräsentierte, als Gott apollinischer Weisheit jedoch die Geschichte des griech. Geistes begleitet hatte, wurde zum Gott magischer Theurgie (S. Eitrem, Or. 47f). Seine Degradierung wird belegt durch Alexander v. Abonuteichos (vgl. Lukians Traktat; dazu A. D. Nock: ClassQuart 22 [1928] 160ff) u. Apollonios v. Tyana (vgl. Philostr. v. Apoll.; Eunap. v. soph. 3, 42; dazu E. Fascher, Prophetes [1927] 199/203). Einst hatte Apollon als ,Moiragetes' beansprucht, das Schicksal des Kroisos mindestens aufschieben zu können (Herodt. 1, 84ff, spez. 91; späte Fassung bei Nikolaus v. Damaskus: FGH II A nr. 90 frg. 68 p. 372, 19ff; Bidez-Cumont, Mages héllén. 2, 81 D 9); der spätantike Apollon der Theurgie dagegen vermag die Bitte um Autopsie nur unter der Bedingung eines Löseopfers (λύτρα) für den bösen Dämon zu erfüllen (Porph. philos. ex orac. haur. 1 [152 Wolff]). Porphyrios selber verweist für den ,Weg des Seelenheils' (vgl. ebd. Wolff 109f) wegen des Aufstiegsschemas lieber auf den Magier Ostanes, der die Seele durch die Planeten-

götter hindurch emporgeleiten kann (ebd. 152 Wolff; dazu Bidez-Cumont aO. 2, 284ff). Eben wegen dieses ‚steilen u. rauhen Weges zu den Göttern' hat das Orakel des klarischen Apollon an die Chaldäer u. Hebräer verwiesen (Porph. aO. [104f Wolff]). Die Ananke siderischer Mächte fordert wirksamere Kräfte; verläßlichere Hilfsmittel sind die magischen Bücher des Zoroaster u. Ostanes (Bidez-Cumont aO. 2, 159ff), sowie Alchemie u. schwarze Kunst (A. J. Festugière, L'expérience rel. du médecin Thessalos: RevBibl 48 [1939] 45/77). Vgl. zur Welt magischer E.-praktiken auch A. J. Festugière, La révél. 1, 89ff.

b. Hermetismus. Im Unterschied zum Neuplatonismus, der in der Spätphase in diesen Sog des Schicksalsglaubens gerät, zeigt die Hermetik, wie aus der Welt der magischen E.praktiken eine Religionsphilosophie sich erhebt, die vor magischer Praxis warnen kann (vgl. das Fragm. aus dem hermet. Traktat περὶ ἀϋλίας: 4, 118f Nock-Fest. [= Bidez-Cumont aO. 2, 243ff]; Kommentar: A. J. Festugière, La révél. 1, 266f). Es sei unnötig, der Ananke durch Magie Gewalt anzutun (βιάζεσθαι); die Heimarmene beherrsche ja doch nur den ‚Lehm' des Körpers. Man hat aber die rationale Logosautonomie philosophischer Selbsterkenntnis aufgegeben, auch wenn die Heteronomie des gnostischen E.-prinzips in der protreptischen Literatur nicht so kraß zum Ausdruck kommt wie im Kreis hermetischer Mysteriengemeinden (ebd. 4, 199). Offenbarungsbegriffe wie φῶς, ζωή, δύναμις, πνεῦμα machen deutlich, daß Erkennen als ‚Erleuchtung' letztlich Begnadung ist (Asclep. 41 [2, 353 Nock-Fest.]; die Herausgeber stellen hier auch Belege für die gnostische Soteriologie zusammen). – Das dialektische Prinzip von Seins- u. Selbsterkenntnis platonischer bzw. spätplatonischer Gnoseologie bestimmt jedoch auch die hermetische Gnosis. Sie kennt deshalb einen Seinsbereich des ‚Heils', jenseits der planetarischen Sphäre der Heimarmene, im Bereich der Ogdoas: hier preist die ‚nackte' d. h. erlöste Seele den ‚Vater' d. h. obersten Gott (Corp. Herm. 1, 26 [1, 16 N.-F.] als Ort der Befreiung der Seele verstanden). Dementsprechend werden die Schicksalsbegriffe Ananke, Heimarmene, Dike, Adrasteia, Nemesis auf die planetarischen Bereiche (hermet. Fragm. Stob. 7f. 11/14 [3, 44. 54/65 N.-F.]), Pronoia aber als Prinzip des Nus (προ·νοεῖν) auf die obersten Seinsstufen verteilt (dazu Nock-Festugière 3, 81ff; vgl. bes. hermet. Fragm. Stob. 8: ‚Das intellegible Sein, das bei Gott ist, hat Vollmacht [ἐξουσία] über sich selbst u. erhält [σῴζειν] sich selbst, indem sie das andere erhält, denn das Sein selbst ist nicht unter der Ananke'). Gelegentlich kann auch Gestirnsmächten solche salutologische Funktion zugesprochen werden (Fragm. Stob. 6 [3, 34/39 N.-F.]). Vor allem die Sonne ist ‚Erhalter u. Ernährer jeder Gattung' (Corp. Herm. 16, 12f [2, 235f N.-F.]). Der Weltgeist als ‚Vater', der Licht u. Leben zugleich ist, wird von dem Weltgeist als ‚Demiurgen', der die Verwaltung des von ihm geschaffenen, sichtbaren Kosmos der Heimarmene überließ, unterschieden (ebd. 1, 9 [1, 9 N.-F.]). Die Innerweltlichkeit, den siderischen Mächten ausgeliefert u. Herrschaftsbereich der Heimarmene, ist Stätte des Unheils: auf sie wird der gnostische Weltpessimismus angewandt ὁ γὰρ κόσμος πλήρωμά ἐστι τῆς κακίας (ebd. 6, 4 [1, 74f N.-F.]; dazu Nock 1, 76_{17}; zur antignostischen Glosse ebd. 9, 4: ‚Stätte des Übels ist die Erde, nicht der Kosmos, wie vielleicht einige lästerlich sagen werden', vgl. H. Jonas, Gnosis u. spätantiker Geist 1, 153/6 u. Nock zSt.). Diese Welt ist erfüllt von Klagen der inkorporierten Seelen (Corp. Herm. 10, 20 [1, 123 N.-F.]; Fragm. Stob. 23, 33/37 [4, 10/12 N.-F.]) u. von der Anklage der Elementgeister gegen die Seelen der Menschen wegen Aufstandes gegen die ‚Weltordnung' (Fragm. Stob. 23, 58/61 [4, 19f]). Dem entspricht eine pessimistische Anthropologie (Corp. Herm. 1, 27; 7, 1 mit Anm. 6: Agnosia verhindert, daß Seelen ‚den Hafen der Rettung' finden); sie empfindet besonders die Körperlichkeit als Widersacherin auf dem Weg der E.: ‚Zuvor aber mußt du das Gewand, das du trägst, zerreißen, das Gewand der Unwissenheit, das Bollwerk der Bosheit, die Fessel des Verderbens, das finstere Gefängnis, den lebendigen Tod, den sinnbegabten Leichnam, das Grab, das du mit dir herumträgst, den räuberischen Hausgenossen, der dich haßt, worin er dich liebt, u. die beneidet, worin er dich haßt ...' (ebd. 7, 2f; vgl. R. Bultmann, Optim. 22f). Angesichts solcher Lähmung der Rationalität muß dem Imperativ, den ‚Führer, der euch zu den Pforten der Gnosis führt', zu suchen (ebd. 7, 2), der Hinweis auf den Indikativ, das innere ‚Leben', den göttlichen Pneumafunken im Gnostiker, folgen. Der Hymnos an den Allschöpfer (ebd. 13, 18ff)

bittet: ‚Das All, das in uns ist, erhalte es (σῷζε), Leben, erleuchte es, Licht, eile, Pneuma.‘ Er stellt aber gleichzeitig fest: ‚Noetisch erkanntest du dich selbst u. unsern Vater‘ (zur Interpretation des wichtigen Hymnus: A. J. Festugière, La révél. 4, 243ff; der Nus, der als Weltgeist u. ‚Vater‘ den eigentlichen Menschen ‚aus Licht u. Leben gestaltete‘ [ebd. 1, 21], ist Ursache der Gnosis [vgl. ebd. 1, 22]). Die ‚Auserwählten‘ (ἐλλόγιμοι), ‚deren Nus sich als Herrscher erweist, erleiden aber die Heimarmene nicht so wie die andern, sondern, entrückt von dem Übel, erleiden sie ihr Geschick nur insoweit, als sie schlecht sind‘ (ebd. 12, 6f). Dabei stützt sich solche Heilsgewißheit auf den Gott Aion (ebd. 12, 8f). Ob die Personifikation des Agathodaimon Aion Postulat der hermetischen Soteriologie ist (vgl. ebd. 11, 20 die Direktive: ‚Werde Aion‘) oder Einfluß magischer Gebets- u. Akklamationsformulare ist, bedürfte allerdings näherer Untersuchung (zum Material: A. J. Festugière, Révélation 4, 182/199); die Diastase zu den furchterregenden Aionstatuen im Mithraskult ist evident. Die Gnostiker des Corp. Herm. sind die Privilegierten, sind immer die ‚Erhaltenen‘ (φύσει σῳζόμενοι), eine Prädikation christl. Gnosis (s. u.), die sachlich-stringent auch ihnen zukommt. Denn in der hermetischen Gnosis lebt immer noch griech. Seinsontologie mit ihrem salutologischen Konzept, mag es sich auch in die Transzendentalität verflüchtet haben. Das besagt aber, daß der hermetische Weltpessimismus nur aus dem Motiv abgeleitet werden kann, das Privileg des nusbegabten ‚Ich‘ in seiner lichtvollen Lebensfülle hervorzuheben, m. a. W. daß er ein Diktat des religiösen Individualismus ist, selbst wo er in Mysteriengemeinschaft sich zusammengefunden hat.

IV. Spätantiker Platonismus. a. Schulplatoniker. Mittlerer Platonismus u. Neuplatonismus vermitteln durch ihre Entwicklungsgeschichte ähnliche Erkenntnis. Offensichtlich wird bei ersterem, der Philosophie betont als ‚Theologie‘ betreibt, die Diastase zwischen Gott u. Welt stärker, wobei der Gottesbegriff aristotelischer Transzendenz viel dazu beiträgt, Gott zu ‚entweltlichen‘ (H. Dörrie, Frage). Man war sich der Gefahr eines metaphysischen Dualismus durchaus bewußt (*Dualismus B) u. suchte sie durch das Konzept einer zweigestuften Gottheit (ὁ ὁρατὸς θεός~νοητὸς θεός) neben den 3 Weltprinzipien: Hyle, Paradeigma-Idee, Demiurg zu bannen. Der traditionelle, salutologische Weltaspekt des Platonismus konnte so festgehalten werden (Albin. didasc. 10, 3; 12, 1. 3; 13, 3 Louis: Eikonkosmologie des Timaios; Anon. b. Diog. Laert. 3, 72: der gute Weltschöpfer nach Tim. 32C als Ursache allen Werdens; Albin. did. 15, 2; Diog. Laert. 3, 72: Unvergänglichkeit des Kosmos nach Tim. 33A/D; Anon. Hipp. 1, 19, 4: dasselbe durch stoische Schulbeispiele begründet). Selbst Plutarch, der mit Plato leg. 10, 896Eff zwischen guter u. böser Weltseele unterscheidet (Is. 370C; an. procr. 6f, 1014 Dff), läßt die gute Weltseele das Universum mit ungezählten Gütern erfüllen ‚zur Erhaltung (σωτηρία)‘ des Werdenden (ebd. 1030C). Es ist aber kaum Zufall, daß solcher Weltaspekt sich verdunkelt, wo mit der Frage der Unsterblichkeit der Seele das religiöse Anliegen des Individuums sich zu Worte meldet (Albin. 27, 3f unter Rückgriff auf das Höhlengleichnis Plato rep. 7, 527E) u. seine eschatologische Zielsetzung der ὁμοίωσις τῷ θεῷ durch eine kathartische Ethik der ‚Entweltlichung‘ zu sichern sucht (Albin. 28, 3f; dazu Dörrie aO. 214f; vgl. die Polemik gegen die φιλοσωματία Albin. 25, 6). Wo zudem solche religiöse Intention, auf die platonische Unsterblichkeitslehre pochend, ihre indolente Sprache gläubiger Orthodoxie spricht wie bei Attikos v. Athen, wird de facto ein innerweltlicher bzw. ethischer Dualismus vertreten (Dörrie aufgrund der Diskussion aO. 235).

b. Plotin. Eben dem sagte Plotin den Kampf an (enn. 2, 9 [33], spez. 6, 1ff [adv. Gnosticos] gegen die kosmisch-dualistische Deutung platonischer Mythen; vgl. auch 4, 1ff). Vielleicht war er selber kurzfristig in den Bann gnostischen Denkens geraten (W. Theiler, Plotin zwischen Platon u. Stoa: Fondation Hardt Entretiens 5 [1957] 63/86 u. vor allem die Diskussion 87/103); enn. 5, 8 (31), 4, 26/5, 25 enthält sichtlich Reminiszenzen an einen Kultmythos von der durch den Nus gezeugten, als ihr Parhedros fungierenden Sophia (vgl. Philo ebr. 30f u. dazu Pascher s. o. Sp. 75). Plotins Transzendentalphilosophie sichert der Welt des Seins als Welt des reinen Denkens Harmonie u. Ordnung; seine Identitätsphilosophie aber u. der auf die analogia entis metaphysisch gegründete Eikonbegriff führt zu einer spekulativen Gnoseologie, die Gottes- u. Selbsterkenntnis miteinander verbindet (enn. 1, 6 [1], spez. 9,

7ff; 3, 8 [30] 11, 26ff; 5, 3 [49], 7, 1ff). Ihre Devise einer theologia negativa: ἄφελε πάντα (ebd. 5, 3 [49] 17, 38, sehr wirkungsvoll als Schlußsatz) beeinträchtigt nicht den Gedanken, daß selbst auf unterster Seinsstufe, wenn auch dunkel, das Abbild des Urbilds ‚erhalten' (ἀποσῴζειν) ist (ebd. 5, 3 [49] 7, 31ff). Zum salutologischen Gehalt des Verbums bzw. seines Kompositums vgl. ebd. 3, 2 (47) 2, 6ff; 4, 4 (28) 32, 33ff: von der Weltseele (vgl. auch 4, 1 [21] 18; 4, 3 [27] 6, 21ff; 4, 4 [28] 23, 23ff gnoseologisch; 4, 7 [2] 9, 1ff; 6, 7 [38] 3, 15f; von der ‚Erhaltung' der unsterblichen Seele: 1, 7 [54] 3, 10ff). Erkenntnis transzendentalen Seins ist Heilserkenntnis, dank der parmenideischen Gleichsetzung von Denken u. Sein zugleich auch Heilserfahrung. Solche plotinische Salutologie aber kennt in ihrer Konsequenz keine E. des Individuums, sondern das Aufgehen des ‚Ich' in das All: für sie ist die Individuation der ‚Anfang des Bösen' (ebd. 5, 1 [10] 1, 1ff), auch wenn bei Beschreibung mystischer Einung gelegentlich andere Töne mitschwingen (dazu A. H. Armstrong). Schon von dort her wird deutlich, daß Plotin an solchen Stellen, die nicht zufällig mit dem Dogma von der Seele zusammenhängen u. soteriologisch ihr Heil als E. von dem Übel schildert, als Philosoph eine uneigentliche Sprache führt (Belege: enn. 4, 8 [6] 1ff, spez. 3, 1ff, wo die hylische Existenz der ‚gefallenen' Seele nach Platons Höhlengleichnis als Schattendasein gedeutet wird; 1, 8 [51], 13, 13: Schilderung des τόπος τῆς ἀνομοιότητος nach orphisch-platonischem Vorbild als Leben im Schlamm, vgl. 5, 1 [10] 2, 26: ‚Dunkelheit der Hyle'; 1, 6 [1] 8, 1ff, vgl. 5, 9 [5] 1, 20f; 3, 4 [15] 2, 12ff: ‚Flucht ins liebe Vaterland'; deshalb bei Christen beliebt, vgl. Ambros. Isaac 8, 78f; Aug. civ. D. 9, 17 als ‚Flucht' aus der Sinnen- u. Körperwelt verstanden; vgl. enn. 1, 8 [51] 6, 10ff; 7, 13ff; 5, 9 [5] 2, 1ff; 1, 6 [1] 6, 18ff bringt das Bild von der Ablage der Gewänder beim Aufstieg der Seele u. verbindet es mit dem religiösen Programm der ὁμοίωσις τῷ θεῷ im Sinne der ‚Vereinigung'; vgl. dazu enn. 1, 2 [19] 1, 5ff; 3, 4/7, 1; 3, 6 [26] 5, 13ff; dazu H. Dörrie, Porphyrios Symmikta Zetemata [1959] 51ff). Die Metaphorik solcher Partien erweist sich aber letztlich an der plotinischen Ontologie, für die das ‚Übel' als ‚Mangel am Guten' entwest ist (ebd. 1, 8 [51] 11, 8ff; 5, 1ff; 5, 8 [31] 9, 37ff: ‚Mangel am Sein'). Dem entspricht die plotinische Anthropologie, die eine religiöse E.bedürftigkeit des Menschen nicht kennt. Ihre Rationalität macht den Menschen für seine Selbst‚erhaltung' (σωτηρία) verantwortlich (ebd. 3, 2 [47] 8, 36ff; 9, 1ff), während ihre Psychologie zwischen dem intelligiblen, nach oben strebenden Seelenteil u. einer nach unten neigenden Sensibilität unterscheidet, zwischen denen das μέσον als Sitz diskursiven Denkens u. eigentliches Existential steht: ‚das nämlich sind wir' (ebd. 2, 9 [33] 2, 4/10; 5, 3 [49] 3, 34/39; hierzu wie zur dualen Distinktion zwischen ‚innerem' u. ‚äußerem' Menschen nach enn. 1, 1 [53] 1, 1ff u. 6, 4 [22] 14, 1ff A. H. Armstrongs Plotinsbeitrag: History of Later Greek and Early Mediaeval Philosophy [1963]). Als rationales Wesen ist der Mensch autonom, er bedarf keiner fremden Hilfe von außen; das eigentliche Selbst des Menschen kann sich nicht verlieren. Daher die leidenschaftliche Absage an die Gnostiker bei Plotin u. ihren Weltpessimismus.

c. Neuplatonische Soteriologie. Doch schon bei seinem unmittelbaren Schüler Porphyrios wandelt sich plotinische Gnoseologie in die Sprache religiöser Soteriologie, die unter dem Postulat des Glaubens (πιστεῦσαι γὰρ δεῖ) formuliert: ‚Alleinige Rettung (σωτηρία) bringt die Hinkehr zu Gott, der auch den Glauben vermittelt, daß es in erster Linie auf das Bemühen ankommt, das Wahre über ihn zu erkennen, u. daß der Erkennende den Erkannten liebt, der Liebende aber die Seele zu Lebzeiten mit guten Hoffnungen nährt...' (ad Marc. 24 [279, 23ff N. 2]). Subjekt u. Objekt zugleich der E., wie aber auch gleichzeitig Subjekt u. Objekt des ‚Verderbens', weil Ursache für ‚Aufstieg' u. ‚Abstieg', ist der Seelenteil, der einer Überredung zugänglich ist (ἡ πεπεισμένη ἐν σοί: ebd. 9 [280, 9f. N. 2]). Deshalb werden als Beschützer der Seele die alten Theoi Soteres, vor allem Herakles, die Dioskuren u. Asklepios beschworen (ebd. 5 [276, 12ff]), denn auf den Weg der Seelen‚rettung' fallen dunkle Schatten: nicht nur des göttlichen Ursprungs, sondern auch ihres ‚Falles' (ebd. 6 [277, 25f]) erinnert sich die Seele; neben der ὁδὸς τῆς σωτηρίας tut sich der dunkle Graben des ‚Abfalles' auf (ebd. 8 [278, 1ff]). Noch traut der Philosoph der Seele zu, sich aus Beflekkung u. Verstrickung zu lösen: ‚der wahre Philosoph rettet in jeder Situation sich selbst' (abst. 2, 49 [176, 13ff N. 2], vgl. 1 [109, 14ff] die Aufforderung, ‚nackt u. unbekleidet das

Stadion zu betreten u. die olympischen Seelenkämpfe zu bestehen'); aber er legt doch starkes Gewicht auf jene religiöse Kathartik, welche die ὁμοίωσις τῷ θεῷ garantiert (ebd. 3, 26 [224, 24ff]). Sie bietet die sichere Basis für die höhere Form intellektualistischer Gottesschau (θεωρία θεοῦ) als der ὄντως σωτηρία (ebd. 2, 34f [163, 22ff]; vgl. ferner 1, 57 [131, 18ff], wo die von Nauck eingeklammerten, aber überlieferten Worte wegen solcher Differenzierung nicht gestrichen werden brauchen, weil sie sich auf die karthatische Unterstufe beziehen, die 2, 43 [172, 15ff] als ὁμοίωσις τῷ δι' ἀπαθείας τῆς ψυχῆς charakterisiert wird). Schon wenn der auf seine ‚Reinheit' bedachte Philosoph ermahnt wird, sich im ‚Tempel des Vaters', d. h. dem Kosmos als ‚Reiner mit dem Reinen' (ἁγνὸς μεθ' ἁγνοῦ) zu bewegen, wird er vor den ‚Emanationen hylischer Dämonen' gewarnt (ebd. 2, 46 [174, 22ff]), worauf sich die Mahnung zur Enthaltsamkeit (2, 47 [175f]) gründet. Allegorische Sprache wagt sich noch weiter vor: die Grotten der Nymphenheiligtümer bei Homer deuten an, daß die Welt wegen ihres hylischen Substrats als ‚Höhle' anzusprechen u. deshalb ‚finster' (σκοτεινός) sei (antr. nymph. 5 [59, 1ff N.[2]]). Nur ihre Verflechtung mit den εἴδη, die ihre διακόσμησις sicherstellten, machen sie ‚schön u. liebenswert' (6 [59, 18ff]; 12 [65, 5ff]). Eine solche reservatio platonica kennt der vulgäre Neupythagoreismus, der Homer als Offenbarungsbuch liest (CIL 11, 6435) u. den nackt heimkehrenden Odysseus zum Prototyp der erlösten Seele macht, nicht (vgl. Fresken der Katakombe am Viale Manzoni, Rom; dazu J. Carcopino, De Pythagore aux Apôtres [Paris 1956] 177ff u. Taf. 14). Ist die eigentümlich, hier wie auch sonst bei Porphyrios entgegentretende, schwebende Diktion u. die in ihr zum Ausdruck kommende Tendenz, dem salutologischen Weltaspekt platonischer Tradition u. plotinischen Erbes gerecht zu werden, offensichtlich, so jedoch nicht minder die Beobachtung, daß bei Porphyrios im Unterschied zu Plotin das religiöse Interesse an dem eschatologischen Schicksal des Individuum stärker in den Vordergrund tritt (zB. Abwandlung platonischer Seelenwanderungslehre durch Negierung der Tierinkorporation; vgl. Aug. civ. D. 10, 30; dazu H. Dörrie, Kontrov. 414/35, spez. 422ff; P. Courcelle: The conflict between paganism and christianity [Lond. 1963] 161/63). Nicht zuletzt dieser religiöse Individualismus ist für die Umformung der Heilsontologie plotinischer Transzendentalität in eine neuplatonische E.lehre verantwortlich zu machen. Schon mit der Betonung des voluntaristischen Charakters der ‚Sünde' (Porphyr. sent. 16, 5: ἁμαρτία) als Pervertierung kosmischer Seinsordnung (W. Theiler, Porphyrios u. Augustin [1933] 23f) wird einem tragischen Weltverständnis als Selbstverschuldung Vorschub geleistet, das dann bei Jamblichos in einen Weltpessimismus umschlägt, der sich siderischen Schicksalsmächten ausgeliefert sieht u. deshalb an die Stelle plotinischer θεωρία die magischen Beschwörungsriten der θεουργία setzt, nicht zufällig unter Betonung religiösen Interesses an der E. der Seele (vgl. Frg. aus Porph. anima b. Joh. Stob.: 1, 445 W.; ferner E. R. Dodds, Proclus' Elements of Theology [1933] 19ff).

d. Kosmisches Heil u. individuelle E. Latent klingt diese Problematik einer vom religiösen Individuum diktierten Soteriologie noch bei dem Vater neuplatonischer ‚Scholastik', Proklos Diadochos, nach. Traditionstreu wird der Gedanke kosmischen Weltheils festgehalten (zB. in Tim. 1 [22C] [1, 106, 13ff Diehl]: σωτηρία als ‚Erhaltung des Alls'; vgl. Joh. Philopon.aetern. mundi, Rabes Index s. v.; Werden u. Vergehen im Kosmos als Ausdruck des Zusammenwirkens von τὸ σωτήριον u. τὸ φθαρτικόν als Gegensatzpaar: in Tim. 1 [22C] [1, 115, 5ff] u. ö.; zur Trias von ‚Verharren, Hervortreten, Rückwendung' im dialektischen Prozeß der Seinserhaltung E. v. Ivanka: Proceedings XI. Int. Congr. Philos. [1953] 153/169; zur Auswirkung dieses kosmologischen Vorganges des ἐνεργεῖν auf die Seelenlehre H. Dörrie, Symmikta Zetemata 108ff). Umgekehrt treten soteriologische Begriffe dort auf, wo es um das ‚Seelenheil' des Individuums geht (Procl. in Alcib.: 134, 4f Westerink): Vernunft-, Willenszentrum u. aufrechter Gang als ‚Samen', welche die göttliche Vorsehung zu ihrer ‚Rettung' (σωτηρία) in die Seelen gelegt hat; ebd. 25, 7: sokratisches ‚Heil der Seele' ist nach Pythagoras ‚Rettung' derselben; ebd. 154, 6ff: der platonische Sokrates als ‚Erlöser' im Kreis der ‚Erlösten' ... τὸ γὰρ τελειωτικὸν παρὰ τοῖς τελειουμένοις καὶ τὸ σωστικὸν παρὰ σῳζομένοις τὰ μέγιστα δύναται διότι παντὶ πρὸς τὸ σῷζόν ἐστι ἡ ἀνάτασις; ebd. 247, 1ff: Sokrates als Verkünder einer Soteriologie der analogia entis). Es versteht sich nach obiger

Beobachtung nur zu gut, warum im Bereich dieser Aussagen u. damit überhaupt jener Irrationalität bei Proklos, welche die mystische Einung intendiert, als eine für das Seelenheil zentrale Frage die Anthropologie erachtet wird (in Alcib. 250, 1/252, 2: τίς ὁ ἀληθῶς ἄνθρωπος;). Gerade weil bei Neuplatonikern wie Porphyrios u. Proklos noch die Traditionen platonischer Heilsontologie lebendig sind bzw. als Schulüberlieferung verpflichten, kommt der an ihnen gewonnenen Beobachtung des Einbruches einer religiösen E.terminologie dort, wo die Frage religiöser Existenzdeutung durch das Individuum aufbricht, ein besonderer Aussagewert zu.

V. Zusammenfassung. Die griech. Frömmigkeit beweist trotz vielfacher Zersetzungserscheinungen in der Prävalenz der Heilsbegrifflichkeit eine bemerkenswerte Konstanz ihrer Welthaftigkeit. Ungeachtet der tiefgreifenden Strukturwandlungen durch hellenistische u. vor allem orientalische Mysterienfrömmigkeit u. der durch sie intensivierten E.vorstellungen erweist sich diese religiöse Welt gegenüber den spätjüdischen Heils- u. E.erwartungen als etwas Geschlossenes. Ihre Theologie kennt keine Heilsgeschichte, geschweige denn ein Heilskonzept eschatologischer Geschichtlichkeit (die einzige Ausnahme der Mithrasreligion wird zunächst zurückgestellt). Der hellenist. Herrscherkult als Ersatz für die alte Polis-Salutologie konnte dies noch weniger vermitteln. Wie im Bereich der Religionsgeschichte der religiöse Individualismus die Einbruchstelle des spätantiken Schicksalsglaubens gewesen ist, so erweist sich innerhalb der Geistesgeschichte vor allem des Platonismus die anthropologische Seinsdeutung als Ansatzpunkt eines Weltpessimismus, den auch die Logosrationalität nicht zu überwinden vermag. Dabei bleibt sich letztlich griech. Frömmigkeit treu, wenn sie ihre Zuflucht bei der sympathetisch-dinglichen Magie u. Theurgie sucht. Selbst in diesem Spätstadium mit seinem vielbeschworenen E.sehnen trennt ein tiefer Graben heidnische Spätantike u. Christentum. Schon von dort aus erscheint es fraglich, generell im Sinne eines religiösen Synkretismus von einem Einfluß spätantik-hellenistischer E.vorstellungen auf das Christentum zu sprechen. Es erscheint sachgemäßer zu fragen, ob gewisse Berührungspunkte nicht darauf zurückzuführen sind, daß hier wie dort ein religiöser Individualismus zu verwandten Ausdrücken seiner E.frömmigkeit geführt wird.

D. Christliche Spätantike. I. Anfänge. Das Urchristentum (bis Mitte 2. Jh.) lebt in der Spannung zwischen eschatologisch-apokalyptischer Rettungserwartung u. einem an einem heilsgeschichtlichen Datum der Vergangenheit (Heilswerk Christi) orientierten E.glauben. Den einen Pol seiner Frömmigkeit bestimmte das theokratische Konzept spätjüdischer Apokalyptik; auf den andern hingegen, das neue Dogma, wirkten komplexe Vorstellungen ein, teils spätjüdischer Herkunft (Sühnekomplex, Stellvertretungsgedanke usw.), teils hellenistischer; diese Vorstellungen haben jedoch an dem kollektiven E.konzept nichts geändert. Selbst Übernahme gnostischer Elemente wurde dieser geschlossenen Soteriologie nicht gefährlich. Nicht zufällig wurde sie durch die Krisis der Parusieerwartung (vgl. S. G. F. Brandon, Eff.), die in erster Linie das spätjüdische Konzept traf, in Mitleidenschaft gezogen. Radikale Absage an die futurische Eschatologie (Joh.) überwand diese Krisis ebensowenig wie die episodenhafte Wiederbelebung theokratisch-messianischer E.erwartung in Verfolgungszeiten (Apc.; vgl. L. Cerfaux, Le conflit entre Dieu et le Souverain divinisé dans l'Apocalypse de Jean: Sacral Kingship = Numen Suppl. 4 [1958] 459/70). Dies gelang erst der Neuorientierung an spätjüdisch-heilsgeschichtlichem Erwählungsdenken u. seiner Soteriologie (lukanisches Geschichtswerk).

a. Vorpaulinisches. Vorpaulinische Traditionsstücke verstehen die eschatologische ‚Rettung' als ‚Entrückung' (1 Thess. 4, 15/17; der Kontext 1 Thess. 5, 8ff spricht von σωτηρία, dessen eschatologischen Gehalt die Bekenntnisformel Rom. 10, 9ff = Joel 3, 5 beweist); das ‚Herrenmahl' ist für diese Vorstellung Vorwegnahme endzeitlichen Heils mit seiner Mahlgemeinschaft (1 Cor. 16, 22; vgl. Apc. 22, 20). Das E.werk Christi wird mit der sog. Blutformel als ‚Loskauf' u. ‚Sühneopfer' gedeutet (Rom. 3, 24ff; vgl. L. Morris 33/43; zur Blutformel vgl. Rom. 5, 9 u. ö. u. vor allem Abendmahlstext 1 Cor. 11, 23ff), oder es wird als Sühneleiden des Märtyrers nach Deuterojesaja interpretiert (Rom. 4, 24f; 1 Cor. 15, 3f). Hellenistische Vorstellungen hingegen herrschen bes. im kultisch-liturgischen Bereich. Christus wird als präexistenter, im Kult präsenter Kyrios gefeiert (Phil. 2, 6/11; dazu G. Bornkamm, Ges.

Aufs. 2 [1959] 177/87 mit Lit.; vgl. auch 1 Cor. 12, 3). Die Taufe ist mysterienhaft als Mitsterben u. Mitauferstehen verstanden (Rom. 6, 3f; dazu R. Schnackenburg, Heilsgesch.).

b. Paulus. Paulus vertieft durch den anthropologischen Ansatz seiner Theologie das urchristliche E.konzept (vgl. P. Vielhauer: RGG 2³, 582: ‚Christus wurde, was wir sind, damit wir würden, was er ist'). Seine spezielle E.lehre kommt in den Schilderungen der geschichtlichen E.tat Christi, die an das urchristl. Kerygma gebunden sind, nicht zum Ausdruck. Dies gilt von der Schilderung der Tat Christi als Sühnetod (Rom. 5, 6/8; 8, 32; 14, 15; 2 Cor. 5, 14f; Gal. 1, 4, weithin durch die Hyper-Formel des Abendmahlstextes gekennzeichnet; vgl. K. Romaniuk, L'orig. 55/76); es gilt von der Darstellung der Tat Christi als stellvertretendes Opfer (Rom. 3, 25f; 2 Cor. 5, 21; Gal. 3, 13; vgl. E. Lohse, Märt. 149/54); es gilt von ihrer Charakterisierung als ‚Versöhnung' (2 Cor. 5, 19; vgl. J. Dupont, Syn Chr.); es gilt auch von ihrer Bezeichnung als ‚Loskauf' (Gal. 3, 13; 4, 5; vgl. W. Elert: ThLZ 72 [1947] 265/70). Die paulinische E.lehre ist als christologische Soteriologie zu charakterisieren, in der gewisse gnostizierende Elemente zum Tragen kommen (Zwei-Äonenlehre mit Adam-Christus-Spekulationen: 1 Cor. 15, 22ff. 40ff; Schilderung menschlicher Ohnmacht u. Todesverfallenheit Rom. 5, 12ff; 7, 7ff anthropologisch vertieft). Dementsprechend ist E. für Paulus ‚Befreiung' von den Mächten des alten Äon: seien diese Gesetz u. Tod (Gal. 3, 10/4, 11) oder Sünde u. Tod (Rom. 8, 1/23; E. als ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος), bzw. sie ist für ihn ‚Neuschöpfung' des Menschen (2 Cor. 5, 17, vgl. Gal. 6, 15) u. der Kreatur (Rom. 8, 19/22; vgl. A. M. Dubarle: RevScPhilThéol 38 [1954] 445/65; W. D. Stacey: The Expositor Times 69 [1958] 178/81). E. tritt gnoseologisch als ‚Erkenntnis' in Verbindung mit der Eikonchristologie (2 Cor. 4, 3/6; vgl. F. W. Eltester, Eikon im NT [1958] 130ff). In bemerkenswerter Weise hingegen treten im Rahmen dieser soteriologischen Christologie E.aussagen futurischer Eschatologie zurück (E. als Teilhabe an der Christusexistenz: 2 Cor. 8, 9 [‚Reichtum' als Begriff der Präexistenz vgl. Phil. 2, 7]; auch die paulinische Formel ἐν Χριστῷ, vgl. F. Neugebauer: New Test. Stud. 4 [1957] 124/38; ZNW 49 [1958] 285/8). Umgekehrt verhindert die Schilderung christlicher Heilsgegenwart mit Begriffen eschatologischer Rettungstheologie eine hellenist. Christusmystik bei Paulus. Vorstellungen der ‚Rechtsprechung' vor Gottes Richterstuhl (1 Cor. 3, 14f; 2 Cor. 5, 10; Rom. 5, 9/11) werden auf die forensische Rechtfertigungslehre angewandt (Gal. 3f; Rom. 1/8; zu ihren spätjüdischen Elementen W. G. Kümmel: ZThK 49 [1952] 154/67; W. Oepke: ThLZ 78 [1953] 257/64). Der ‚Tag des Heils' (Begriff futurischer Eschatologie Jes. 49, 8 LXX; vgl. Rom. 13, 11f) meint die aktuale Heilsbotschaft (2 Cor. 6, 1ff mit Kontext), die sich als δύναμις θεοῦ offenbart (Rom. 1, 16ff; sicher mit ‚Heil' zu übersetzen, universalistischer Aspekt!); daher ruft sie zur Entscheidung im Glaubensgehorsam auf (Gal. 3, 5; Rom. 10, 14/21: ἀκοὴ τῆς πίστεως). Daher die enge Verknüpfung der Rechtfertigungslehre mit dem Versöhnungsgedanken (2 Cor. 5, 14/6, 2; dazu D. E. H. Whiteley: JTS NS 8 [1957] 240/55). Das Heil der ‚Geretteten' (οἱ σῳζόμενοι: 1 Cor. 1, 18; 2 Cor. 2, 15) ist Präsumption endzeitlichen Heils (Rom. 8, 24: τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν). Dementsprechend bewegt sich der paulinische Sprachgebrauch von σῴζειν, σωτηρία im Rahmen der spätjüdischen, von der LXX geprägten Terminologie der Rettungstheologie (W. Foerster); dazu paßt, daß der Heilsbegriff der Prädestinationstheologie (Rom. 9/11) dem spätjüdischen Erwählungsdenken verhaftet ist (dazu E. Dinkler, Prädestination bei Paulus: Festschr. Günter Dehn [1957] 81/102; zur religionsgeschichtlichen Einordnung des Paulus ins Spätjudentum U. Wilckens: ZThK 56 [1959] 273/293). Immerhin gebraucht Paulus die christologische Soterprädikation im Sinne des eschatologischen Retters nur einmal (Phil. 3, 20) u. bevorzugt die Kyriosprädikation (J. Hermann, Kyrios u. Pneuma [1961]), sichtlich weil sie seinem Verständnis christlichen Heils als eschatologischer Existenz u. Vorwegnahme endzeitlicher E. mehr entgegenkommt.

c. Synoptiker. Zu Markus u. Matthaeus vgl. W. Marxsen, Der Evangelist Markus, Studien zur Redaktionsgeschichte² (1959); J. M. Robinson, Das Geschichtsverständnis des Mark.-Ev. (1956); G. Bornkamm, Enderwartung u. Kirche im Matth.-Ev.: Festschr. Dodd (1956) 221f; Überlieferung u. Auslegung im Matth.-Ev. (1960) 13/47. Diese beiden Synoptiker lassen im Heilswerk Christi die messianische Heilszeit erfüllt sein, indem sie Menschen-

sohnlogien älterer Tradition (Q-Quelle) dem geschichtlichen Christus in den Mund legen (zB. Mc. 8, 38 par.; vgl. H. Conzelmann: ZThK 54 [1957] 277/296; H. Tödt, Der Menschensohn in der synopt. Überlieferung [1959]). Daneben wird an der eschatologischen E. im Sinne der spätjüdisch-traditionellen Apokalyptik festgehalten (Mc. 13, spez. v. 13 u. 20 = ‚Rettung' vor dem apokalyptischen Zorn Gottes; vgl. Rom. 5, 9; zum Ganzen: H. Conzelmann: ZNW 50 [1959] 210/221; Mt. 24f). Indem aber die eschatologische Soteriologie auch auf das Heilswerk des geschichtlichen Christus angewandt wird, wandelt sich der Bedeutungsgehalt: ‚Glaube' an die eschatologische ‚Rettung' (zB. 1 Cor. 1, 21; im Nachtrag Mc. 16, 16 mit der Missionstaufe verbunden) wird Dictum der Heilungswunder (Mc. 5, 34 par.; 10, 52 par.: ‚Dein Glaube hat dich gerettet') u. so mit ‚Gesundung' gleichbedeutend (Mc. 5, 23 par.; 5, 28 par.; 6, 56 par.; bes. typisch Mt. 9, 22); der an dem Begriff des eschatologischen ‚Leben' orientierte Gegensatz: οἱ σῳζόμενοι-οἱ ἀπολλύμενοι (1 Cor. 1, 18; 2 Cor. 2, 15) im Sinne des Gerettetseins bzw. Verlorengehens gewinnt im Munde des geschichtlichen Christus die Bedeutung: ‚erhalten–verlieren' im Sinne der Selbstverantwortlichkeit (Mc. 8, 34/37 par.; auch schon die Q-Tradition Mt. 10, 38f; Lc. 14, 27; 17, 33); innerhalb der Heilungswunder gewinnt die Formel sogar profanen Sentenzcharakter (Mc. 3, 4; Lc. 6, 9: ‚Leben erhalten oder töten bzw. verderben', vgl. Lc. 14, 3: ‚heilen oder nicht'). Um so beachtlicher ist die Vermeidung der Soterprädikation (ähnlich wie Paulus, mit dem man den Titel ‚Sohn Gottes' der Präexistenzchristologie teilt: Mc. 1, 9/11; vgl. Gal. 4, 4; Menschensohnprädikation mit dem Gedanken des Sühnetodes verbunden: Mc. 10, 45; Mt. 20, 28; dazu E. Hahn, Christologische Hoheitstitel [1963] Reg. s. v.; Mt. 1, 21 u. die dortige Deutung des Namens Jesu beweist die Tendenz, die Soterprädikation zu vermeiden). Erst mit Lukas fallen solche Bedenken (s. u.).

d. Postpaulinen. Kol.- u. Eph.-Brief sind durch die Abwehr gnostischer, vielleicht von jüdischen Adamspekulationen bestimmter u. deshalb judaisierender Irrlehre charakterisiert (E. Peterson: RevBibl 55 [1948] 199ff = Frühkirche, Judentum, Gnosis [1959] 107/28; G. Kretschmar: EvTheol 13 [1953] 354/61; G. Quispel, Der gnostische Anthropos u. jüdische Tradition [1954]). Dabei wird nach dem Gesetz der Polemik zT. die gnostische Begrifflichkeit aufgenommen; vgl. vor allem als Heilsbegriff Pleroma im Gegensatz zum Kenoma (J. Gewiess, Die Begriffe πληροῦν u. πλήρωμα im Kol.- u. Eph.-Brief [1951]). Die E., die Christus durch ‚das Blut seines Kreuzes' vollbracht hat, schließt die ‚Versöhnung des Alls' mit ein (Col. 1, 16/22; vgl. E. Käsemann: Festschr. Bultmann [1949] 133/48 = Exeg. Versuche 1 [1960] 34/51; Eph. 2, 14/17; vgl. H. Schlier, Christus u. die Kirche im Eph. [1930] 18/26). Neben traditionelle E.begriffe (zB. ἀπολύτρωσις: Col. 1, 14; Eph. 1, 7. 14) werden zur Charakteristik des Heilswerkes Christi neue, aus der antignostischen Gesprächssituation gewonnene Vorstellungen verwandt. E. ist ‚Befreiung' aus der ‚Macht der Finsternis' (Col. 1, 13; Eph. 4, 17ff mit missionskerygmatischem [vgl. Rom. 1, 21], moralischem Unterton); sie ist Entmachtung der Weltdämonen (Col. 2, 14f) oder ‚Mysterion' von der nur den Heiligen u. ‚Gliedern' vorbehaltenen Teilhabe an dem göttlichen Pleroma ihres ‚Hauptes' (Col. 1, 25ff; Eph. 3, 4ff). Dem sakramental-mysterienhaften Verständnis der Taufe (Col. 2, 9ff; Eph. 5, 14), an das ethische Paränese anknüpfen kann (Col. 3, 1ff; Eph. 5, 15ff), entspricht die Vorstellung von dem ‚Wachstum' des Corpus mysticum Christi jenseits jeden Imperativs (Col. 2, 19; Eph. 4, 12ff). Besonders im Eph.-Brief wird dieses Christusmysterium der Kirche hervorgehoben (zu dem gnostischen Grundgehalt Schlier aO.; zur Modifizierung in seinem Eph.-Kommentar [1958] vgl. Käsemann: ThLZ 86 [1961] 1/8; ferner F. Mussner, Christus, Das All u. die Kirche [1955]). Danach ist Christus ‚Erhalter' seines ‚Leibes' (Eph. 5, 23), die Kirche aber das allerfüllende Pleroma mit kosmischen Dimensionen u. zeitloser Heilsfunktion (Eph. 1, 20/23), Manifestation des neuen Kosmos (Eph. 2, 1ff), so daß Soteriologie u. Ekklesiologie zusammenfallen. Immerhin wird auch die Innergeschichtlichkeit der Kirche u. ihrer Ämter gesehen (Eph. 2, 20ff; 3, 4/13; 4, 8ff). Ihr ‚Evangelium von unserer Rettung' (Eph. 1, 13) bleibt ein apostolisches ‚Evangelium', das von eschatologischer ‚Hoffnung' zu sprechen weiß (Col. 1, 23; vgl. G. Bornkamm: Festschr. Klostermann [1961] 56/64), so daß der allgemeine Rahmen urchristlicher Soteriologie gewahrt bleibt.

e. Hebräerbrief. Hebr. deutet mit Hilfe jüdisch-gnostischer Hohepriesterspekulationen (E. Käsemann, Das wandernde Gottesvolk[2] [1957] 124ff) die E. als Kultmysterium, wobei Leiden u. Tod des Christus als ‚Weihen' verstanden sind, die in dem Mysterium des jenseitigen Raumes kulminieren; dort bringt der ‚Hohepriester' sich selber als Opfer im ‚Allerheiligsten' dar (9, 1ff; 2, 17 als ‚Sühneopfer' gedacht; 9, 12: αἰωνία λύτρωσις; als ‚Bundesopfer': 9, 16ff; 10, 14: προσφορά). In dieses E.mysterium sind die Erlösten hineingenommen (5, 7/10: der zu Gott als dem ‚Retter' aus Todesnot betende u. so ‚vervollkommnete Mensch Jesus' wurde als erhöhter Hohepriester für die Gläubigen zum αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου; 2, 10: als ‚Urheber ihres Heils' [ἀρχηγὸς τῆς σωτηρίας] hat er sie ‚durch Leiden vollkommen gemacht', selbst ein ‚Vorläufer'; vgl. 6, 20). Trotz des zugrundeliegenden Vorstellungskomplexes vom himmlischen Urmenschen, dem die zeitlose Antithetik von himmlisch-irdisch, vollkommen-unvollkommen innerhalb der spiritualistischen Deutung des Opferrituals entspricht, wird die ὁμοιότης zwischen Erlöser u. Erlösten betont in der geschichtlichen Menschlichkeit Jesu gesehen (2, 11ff, spez. v. 17; 4, 15; 5, 7f, dazu M. Rissi: ThZ 11 [1955] 28ff); nur durch diese menschliche Leistung, die mit Erhöhung u. Inthronisation gekrönt wurde, kann der ἀρχηγὸς καὶ τελειωτὴς Ἰησοῦς den Gläubigen zum ‚Vorbild' werden (12, 1ff). Ungnostisch ist ferner die Betonung geschichtlicher Kontingenz der E.tat Christi (ἅπαξ bzw. ἐφάπαξ: 7, 27; 9, 7. 12. 26; 10, 10ff). Das geschichtliche perfectum (1, 3/14: Christus ‚hat die Reinigung der Sünden gewirkt' u. ist zum Kosmokrator geworden) begründet die Gegenwärtigkeit christlichen Heils. Durch die Taufe vermittelt, ist sein Verlust unheilbar u. wird als erneute Kreuzigung Christi gedeutet (6, 4ff). Die mit dem Hinweis auf die Geschichte des ‚wandernden Gottesvolkes' argumentierende Mahnung, die σωτηρίαν κληρονομεῖν (1, 14) bzw. nicht σωτηρίας ἀμελεῖν (2, 3), basiert gleichfalls auf dem Gedanken geschichtlicher Kontingenz. So verpflichtet der Besitz des Taufheils zur τελειότης (6, 1; vgl. 11, 1ff die ‚Wolke der Zeugen' des AT mit Abschluß 11, 40). Die Orientierung an der geschichtlich-einmaligen Heilstat Jesu am ‚Ende der Äonen' (1, 2; 9, 26) wie auch die Ausrichtung auf die eschatologische ‚Rettung' als zweites Datum heilsgeschichtlicher Kontingenz (9, 28; vgl. 12, 26f) machen das ‚Orthodoxe' des Hebr. aus.

f. Corpus Johanneum. Dieses Charakteristikum eignet nicht der johanneischen E.lehre, soweit sie in den sog. Offenbarungsreden des Johannesevangelium am geschlossensten entgegentritt (R. Bultmann, Kommentar mit Ergänzungsheft [1957]; H. Becker, Die Reden des Johannesevangeliums u. der Stil der gnostischen Offenbarungsrede [1956]). Diese eliminieren die futurisch-eschatologische Rettungstheologie u. verabsolutieren die zeitlose Gegenwärtigkeit des Heils. Nach seiner Inkarnation (1, 14; urspr. Bestandteil des Logoshymnus nach R. Schnackenburg: BiblZ 1 [1957] 69/109) u. Erhöhung (1, 18: zu etwaigem Einfluß von Vorstellungen der Jahwetheophanie Ex. 33f vgl. M. E. Boismard, Le prologue de St. Jean [1953]; 3, 13f u. ö.) wirkt der Christus unmittelbar in seinem Wort als ‚Offenbarer' (johanneische Ego eimi-Worte vgl. Ed. Schweizer, Ego eimi ... Die religionsgesch. Herkunft u. theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden [1939]; K. Kundsin: Charisteria Joh. Köpp [1954] 95/107; H. Zimmermann: BiblZ 4 [1960] 54/69; 266/76). In diesem Offenbarungsverständnis wurzelt auch der johanneische ‚Entscheidungsdualismus' (R. Bultmann, Theol. des NT § 42ff) mit seinem gnostisch-seinshaften Gegensatz von Licht, Leben, Wahrheit u. Finsternis, Tod, Lüge als Ausdruck eines Seins ‚von oben' bzw. ‚von unten'. Seiner soteriologischen Gnosis (6, 69; 8, 32; 17, 3. 8) u. indikativen Beschreibung christlicher Glaubensexistenz, die gelegentlich den Gedanken der Gotteszeugung aus dem göttlichen Sperma aufgreifen kann (1 Joh. 3, 8ff; vgl. Joh. 3, 6ff), fehlt aber die kosmologische Begründung hellenistischer Gnosis. Dies sowie der Prädestinationsgedanke, der nicht eine ausgesprochen voluntaristische Gebotsethik ausschließt (joh. Abschiedsreden), rückt die johanneische E.konzeption in die Nähe der Texte von Qumran (F. M. Braun: RevBibl 62 [1955] 5/44; R. E. Brown, The Scrolls and the NT [1957] 183/207; K. G. Kuhn: Festschr. O. Cullmann [1962] 111/22). Mit ihnen teilt die johanneische Theologie der Offenbarungsreden ferner das Bestreben, der Problematik futurischer Parusieerwartung durch Aktualisierung des eschatologischen Aspektes zu begegnen: der Unglaube bedeutet schon jetzt endzeitliches Gericht (3, 18. 36; 16, 8ff u. ö.), wie Glaube als Wech-

sel vom Tod zum Leben Befreiung von diesem Gericht (5, 24f; 8, 51 u. ö.). Umgekehrt unterscheidet von den Qumrantexten der johanneische Quietismus, der als Imperativ der Heilsverwirklichung nur das ‚Bleiben' in dem Offenbarer bzw. seiner Offenbarungslehre kennt (joh. Abschiedsreden; 1 Joh. pass.), ferner die Spiritualisierung kirchlicher Sakramente (Joh. 3, 5f; 1 Joh. 5, 6ff; Joh. 6, 48ff) u. vor allem des Kirchenbegriffes, für den individualistische Esoterik Ersatzbilder prägt (Weinstock-Reben; Hirte-Herde; dazu: Ed. Schweizer, Studia evangelica [1959] 363/381). Die enge Verknüpfung der Soteriologie mit einer Christologie des sog. ‚erlösten Erlösers' erinnert stark an die Oden Salomos. (R. Bultmann: RGG 3[3], 847ff). Auf jeden Fall wirkt die Soteriologie der johanneischen Offenbarungsreden auf dem Hintergrund des urchristl. E.konzepts ‚heterodox'; nur spätere Überarbeitung hat ihr Eingehen in die Gesamtentwicklung gesichert, die nicht zufällig durch Eintragung futurischer Eschatologie am augenscheinlichsten wird (Joh. 6, 39f. 54; 5, 28f; dazu M. E. Boismard: RevBibl 68 [1961] 507/24; ebenso charakteristisch der sakramentale Einschub Joh. 6, 51b/58, vgl. im Nachtragskap. 21 die nachösterliche Mahlgemeinschaft mit dem Auferstandenen; dazu H. Köster: ZThK 54 [1957] 56/69). Ebenso sind heilsuniversalistische Soterprädikation (4, 42; 12, 47; vgl. 1 Joh. 4, 14) diesem kirchlichen Angleichungsprozeß zuzuschreiben. Zu seiner theologiegeschichtlichen Einordnung ist von den joh. Gemeindebriefen auszugehen (E. Käsemann: ZThK 48 [1951] 292/311 = Exeg. Versuche 1 [1960] 168/187), zumal 1 Joh. ein gleiches Nebeneinander soteriologischer Inkonzinnitäten aufweist (zB. 1 Joh. 1, 5/7a im Unterschied zu 1, 7b/2, 2). Eine Krise der johanneischen Gemeinschaften wird sichtbar (1 Joh. 2, 18ff), ausgelöst durch gnostischen Doketismus, wodurch die johanneische Tradition einer gnostizierenden, immer noch an das Inkarnationsdogma gebundenen Heilslehre (vertreten durch den Presbyter) sowohl gegenüber gnostischer Häresie wie frühkatholischer Orthodoxie (Diotrephes: 3 Joh.) in die Abwehrfront gedrängt wird. Gerade deshalb greift sie verstärkt auf urchristliche Bekenntnisformeln der traditionellen Soteriologie zurück (1 Joh. 1, 7bf: Blut- u. Sündenvergebungsformel; 2, 2 bzw. 4, 10: Sühneformel; 1 Joh. 4, 2, vgl. 2 Joh. 7: betonte Inkarnationsformel; 1 Joh. 5, 16ff: Unterscheidung zwischen Todsünde u. läßlicher Sünde trotz 5, 18ff). Ungeachtet mancher im einzelnen noch ungelöster Probleme, die mit der Metamorphose johanneischer Offenbarungssoteriologie verbunden sind, kann die Adaptierung durch die großkirchliche Überlieferung nur als Prozeß der Angleichung an die sog. frühkatholische Orthodoxie verstanden werden.

II. Urchristlicher Frühkatholizismus. a. Katholische Briefe. Die andern katholischen u. vor allem die Pastoralbriefe geben in die E.-vorstellungen des Frühkatholizismus Einblick. Auf das Heilswerk Christi wird die kultisch-spiritualisierte E.terminologie angewandt (Apolytrosisvorstellung: 1 Petr. 1, 18ff; Tit. 2, 14; 1 Tim. 2, 6: vgl. W. C. van Unnik, De verlossing 1 Petr. 1, 18. 19 [1942]; ‚Blutgeld' nach Jes. 52, 3: Apc. 5, 9; Blutformel als Mittel steter Sündenreinigung: 1 Petr. 1, 2; Apc. 7, 14; 19, 13; Loskauf: Apc. 14, 4). Das geschichtlich Einmalige der E.tat wird betont (Bekenntnisformel aus 1 Petr. 1, 20; 3, 18ff rekonstruiert durch R. Bultmann: Conject. Neotest. 11 [1947] 1/14), speziell durch Nennung des Pontius Pilatus in dem Ordinationsformular 1 Tim. 6, 10ff (dazu E. Käsemann: Festschr. R. Bultmann [1954] 261/8 = Exeg. Versuche 1 [1960] 101/8). Im Hinblick auf solche heilsgeschichtliche Kontingenz weitet sich der Heilsbereich der E.tat Christi auf die vorchristl. Menschheit (Hadesfahrtvorstellung: 1 Petr. 3, 18ff, dazu: J. Kroll, Gott u. Hölle [1932]; J. Jeremias: ZNW 42 [1949] 194/201; H. Riesenfeld, Aux sources de la tradition chrétienne: Mélanges Goguel [1950] 207/17). Nur in der Liturgie lebt der Hymnus, der Christi Deszendenz u. Erhöhung nach dem Schema des ‚erlösten Erlösers' besingt, fort (1 Tim. 3, 16; zu δικαιοῦσθαι vgl. Od. Sal. 31, 5), jedoch innerhalb einer ihres heilsgeschichtlichen Erbes (1 Petr. 2, 3ff) u. ihrer heilsgeschichtlichen Sendung als ‚Säule u. Fundament der Wahrheit' (1 Tim. 3, 14f) bewußten Kirche, für die ihr Heilsuniversalismus charakteristisch ist (1 Tim. 2, 4, locus classicus). Vor allem hält sie die eschatologische Zukunftserwartung fest, wobei zT. die Verfolgungssituation das spätjüdisch-apokalyptischen Bildmaterial neubelebt (Apc.; 1 Petr., dazu vgl. E. G. Selwyn: Festschr. Dodd [1956] 394/401; W. Nauck: ZNW 46 [1955] 68/80); andererseits finden z. T. negative Verfallserscheinungen der Kirche u. ihrer

Häresie in dem eschatologischen Aspekt ihre theologische Begründung (2 Tim. 3, 1ff; 1 Petr. 4, 15ff; 2 Petr. 2, 1ff; 3, 2f). Der zweifelnden Kritik wird der Glaube an die zweite ‚Parusie‘ des wiederkommenden Christus unter Rückgriff auf die kosmologische Theorie von dem Wechsel der Weltvernichtung durch Wasser u. Feuer entgegengehalten (2 Petr. 3, 4ff; dazu E. Käsemann: ZThK 49 [1952] 272/96 = Ex. Versuche 1 [1960] 135/57). Denn das frühkatholische Konzept der Paränese mit ihrer eindringlichen Vermahnung christlicher Verantwortlichkeit zur Heilsverwirklichung durch gute Werke hängt aufs engste mit dem Hinweis auf das Jüngste Gericht zusammen (1 Petr. 4, 5; 1 Tim. 4, 8; 2 Tim. 2, 11f; 4, 1. 8); dabei fließt in solche Paränese vermehrt spätjüd.-synagogale Tradition u. Werkfrömmigkeit ein (zu 1 Petr. vgl. Ed. Lohse: ZNW 45 [1954] 68/89; W. C. van Unnik: New Test. Stud. 1/2 [1954/5] 92/110; zu Jac.: Ed. Lohse: ZNW 48 [1957] 1/22). Diesem Rekurs auf spätjüdisches Gedankengut entspricht es, wenn innerhalb der Quellen eines frühkatholischen Urchristentums vermehrt soteriologische Wortbildungen mit σῴζειν, σωτηρία im Sinne einer an der LXX orientierten Rettungstheologie auftreten (typisch das LXX-Zitat 1 Petr. 4, 18; vgl. ferner 1 Petr. 1, 9: Ziel des Glaubens ist die ‚Rettung [σωτηρία] der Seelen‘ in Verbindung mit der ‚Rettungstheologie‘ der Taufe 1 Petr. 3, 20f; vgl. Tit. 3, 5). Diese Folgerung wird durch die Beobachtung erhärtet, daß die Soterprädikation überwiegend alttestamentlich mit dem Gottesbegriff verbunden ist (1 Tim. 1, 1; 2, 3; 4, 10; Tit. 1, 3; 2, 10; 3, 4; vgl. 2 Tim. 1, 9; Jud. 25), während die christologische Anwendung zurücktritt (2 Tim. 1, 9f; Tit. 1, 3f; 2, 13; 3, 4ff; erst der späte 2 Petr. bringt stereotyp σωτὴρ Ἰησοῦς Χρ. vgl. 2 Petr. 1, 11; 1, 1; 2, 20; 3, 2. 18; dazu H. Conzelmann: HdbNT 13 [1955] 74/77). Im Unterschied zur Kyriosprädikation ist der Sotertitel dem Urchristentum nicht aus einem religionsgeschichtlichen Adaptionsprozeß zugewachsen, sondern erwächst primär aus dem ekklesiologischen Selbstverständnis, das in dem Heilsuniversalismus seines Rettungskerygma sich am AT orientiert (vgl. neben 1 Tim. 2, 4 noch 1 Tim. 1, 15; 4, 16; 2 Tim. 1, 10f; Tit. 2, 11).

b. Lukas. Das lukanische Geschichtswerk gibt dem geschilderten Sachverhalt eindrucksvollen Ausdruck. Weniger allerdings in der vielzitierten Partie Lc. 2, 10f, die nach dem formgeschichtlichen Formular hellenistischer Kaiserproklamation die Christus- u. Kyriosprädikation urchristl. Tradition mit dem Sotertitel verbindet (P. Wendland: ZNW 5 [1904] 335ff; H. Lietzmann, Weltheiland [1909] 56ff; W. Otto: Hermes 45 [1910] 448ff; Ed. Norden, Die Geburt des Kindes [1924] 156; W. Staerk, Soter² 363. 368/71; M. Dibelius, Botschaft u. Gesch. 1 [1953] 57/77); dieser Text ist vielmehr primär literarische Diktion u. dient einer apologetischen Zielsetzung (vgl. Lc. 2, 3 mit Act. 26, 26b). Für den Theologen Lukas ist hingegen die aus der LXX-Lektüre gewonnene u. deshalb auch auf Gott bezogene Soterprädikation charakteristisch (Lc. 1, 47 nach Hab. 3, 18; vgl. auch den aus Jes. 40, 5 gewonnenen Begriff σωτήριον θεοῦ Lc. 2, 30f; 3, 6); diese Prädikation kann die lukanische Erhöhungschristologie auch auf Christus beziehen (Act. 5, 31: der ἀρχηγὸς καὶ σωτήρ gibt als Erhöhter dem Volk Israel ‚Buße u. Vergebung‘; Act. 13, 23: der von dem Täufer angekündigte ‚Retter Israels‘, ὁ Ἰσραὴλ σωτὴρ Ἰησοῦς; vgl. Jes. 45, 15 LXX, im Rahmen einer Synagogenpredigt, die 13, 26 den ‚Söhnen des Abrahamsgeschlechtes‘ u. Gottesfürchtigen den λόγος τῆς σωτηρίας als Vätererbe zuspricht). Moses hingegen wird als ‚Befreier‘ charakterisiert (Act. 7, 35: ἄρχων καὶ λυτρωτής im NT; vgl. Ps. 18, 15 LXX; 78, 35 LXX); überhaupt wird der λύτρον-Begriff nur auf die fromme E.erwartung der Juden angewandt (Lc. 1, 68; 2, 38; 24, 21 mit Jes. 41, 14; 43, 14; 44, 22f; 62, 12 u. ö.; das selbstprädikative Herrenlogion Mc. 10, 45 par. bringt Lc. nicht). Dabei gewinnt in dem Gesamtwerk der aus der LXX gewonnene theologische Sachbegriff des ‚Gottesheils‘ eine zentrale Bedeutung (Ps. 66, 3; 97, 3 LXX; Jes. 40, 5; 51, 5f u. ö.); er verdient in seiner Orientierung an dem Heilsuniversalismus der Propheten u. damit an der spätjüdischen Rettungstheologie nicht nur theologie-, sondern auch religionsgeschichtliche Aufmerksamkeit (J. Gewiess, Die Urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte [1939]). Vorbereitet wird er durch zwei von jüdisch-eschatologischer E.erwartung erfüllte Psalmen bzw. Hymnen (Lc. 1, 46/55 sog. Magnifikat, charakterisiert durch die Orientierung an der Heilsgeschichte des ‚Gottesknechtes‘ Israel; Lc. 1, 67/79 Zachariaspsalm mit den Begriffen

der atl. Rettungstheologie; vgl. spez. 1, 69 ‚Horn des Heils', 1, 71: ‚Rettung aus unsern Feinden'). Das ‚Heilskerygma' des lukanischen Geschichtswerkes findet darauf in der Engelsbotschaft Lc. 2, 11/14, die mit ihrem Heilsbegriff (2, 14: εἰρήνη = šālōm) atl. Kolorit zeigt, den eindrucksvollen Auftakt einer Himmel u. Erde umspannenden Heilsmanifestation. Der Symeonpsalm Lc. 2, 29/32, der das ‚Gottesheil' (2, 30 gen. poss.) ‚allen Völkern' als ‚Licht zur Offenbarung für die Völker' christologisch bestimmt u. so die interpretatio christiana der atl. Rettungstheologie noch deutlicher macht, leitet auf das Heilswerk des geschichtlichen Christus über. Schon das prophetische Kerygma des Täufers (Lc. 3, 4/6 mit typischer Erweiterung des Jesajazitates gegenüber Mc.) stellt es unter das Stichwort: τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ (3, 6), während die Synagoge beim ersten Auftreten Jesu Heilsbotschaft verwirft (Lc. 4, 16/30, charakteristische Umwandlung der synopt. Perikope von der Verwerfung in Nazareth; vgl. ferner das lukanische, das Heil der Nichtjuden hervorhebende Sondergut Lc. 17, 11/19; 18, 9/14). Noch vor seiner Himmelfahrt sorgt der Auferstandene durch Beauftragung der Apostel für die innerweltliche Kontinuität des Heilskerygmas von der ‚Vergebung der Sünden' für alle Völker (Lc. 24, 47; vgl. Act 1, 8); die Geistbegabung der Apostel wird aber gleichzeitig zur Proklamation des apostolischen Missionskerygmas, das jedem, ‚der den Namen des Kyrios anrufen wird', die Rettung verheißt (Act 2, 1ff, spez. v. 21).

c. Rettungsheil u. Kirche. Zunächst ist Petrus der Repräsentant dieses apostolischen Heilskerygmas (zu seiner ‚Rettungs-' bzw. Heilsthematik vgl. spez. Act. 2, 38/40; 2, 47; 3, 19; 4, 9/12, wo nach synopt. Vorbild das Wunder an dem ‚Geheilten' [σέσωσται v. 9] mit der ‚Rettung' [σωτηρία] desselben zusammenfällt; 10, 34/43: ‚Heil' als εἰρήνη = šālōm; Bekehrung des Cornelius als ‚Gerettetwerden' [σωθῆναι] vgl. 11, 14; ferner 15, 11; zum Ganzen U. Wilckens, Die Missionsreden der Apg. [1961]). Hernach wird Paulus zur Leitfigur u. zum kerygmatischen Heilsträger des weltweiten Evangeliums (Act. 13, 47: εἶναί σε εἰς σωτηρίαν ἕως ἐσχάτου τῆς γῆς unter Rückgriff auf Jes. 49, 6, was Lc. 2, 32 auf Christus bezog). Auch die paulinische Predigt vor den ‚Söhnen des Abrahamgeschlechtes' hält an dem Leitmotiv des ‚Wortes von dem Rettungsheil' fest (Act. 13, 15/41, Muster einer Synagogenpredigt spez. v. 26ff, die ähnlich wie die Synagogenpredigt von Nazareth mit der Hinwendung zu den Heiden endet; vgl. 13, 44/50; O. Glombitza: New Test. Stud. 5 [1959] 306ff). Hingegen führt das lukanische Glanzstück einer Heidenpredigt (Areopagrede) zunächst im Stil jüdisch-hellenist. Protreptik das kosmische Weltheil auf den einen, sich in der Natur offenbarenden Gott zurück (Act. 17, 22/29; B. Gärtner, The Areopagus Speech and Natural Revelation [1955]; W. Eltester: Ntl. Studien f. R. Bultmann² [1958] 202/227); erst zum Schluß wird durch Hinweis auf das eschatologische Gericht versteckt an das in Buße u. Taufe zu erlangende Rettungsheil erinnert (17, 30f). Indem auch bei Paulus Glaube an die ‚Rettung' u. an die ‚Heilung' korrespondieren (Act. 14, 9f; 16, 30f), rundet sich das Bild göttlicher Heilsmanifestation in der apostolischen Kirche als gradliniger Fortsetzung geschichtlichen Heilswirkens des Christus ab. Der Hinweis auf das ‚Gottesheil' (τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ), dem die Heiden ‚Gehör' u. Gehorsam schenken, bildet sinngemäß den Abschluß des lukanischen Geschichtswerkes (Act. 28, 28ff). Man mag seiner Konzeption manche Gravamina anlasten, sei es theologischer Art (E. Käsemann: ZThK 54 [1957] 1ff; U. Wilckens, Missionsreden [1961] 216) oder historischer Kritik (zB. die Kritik an dem lukanischen Paulusbild bei E. Haenchen, Apostelgesch.¹² [1959]; dazu W. Eltester: Eranion H. Hommel [1961] 1/17); in der Entwicklung des Urchristentums bedeutet das lukanische Geschichtswerk einen Markstein. Einmal theologiegeschichtlich; theologisch wird das Problem der Parusieverzögerung (E. Grässer, Das Problem der P. in den synopt. Evv. u. in der Apg.² [1960]) mit einem geschichtstheologischen Entwurf bewältigt, der die Kirche in den Plan göttlicher Heilsgeschichte einbezieht (H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit³ [1960]) u. der auf dem urchristl. Weissagungsbeweis fußt (Ed. Lohse: EvTheol 14 [1954] 256/75; P. Schubert: Ntl. Studien f. R. Bultmann² [1958] 165/86). Dadurch hat Lukas der urchristl. Soteriologie die Spannung zwischen Heilsgewißheit u. E.erwartung erhalten. Gelegentliche Warnung vor dem Ruf ‚Die Zeit ist nahe' (Lc. 21, 8) geschieht in der Absicht: innerhalb der Heilskirche sind die Christen, nicht zuletzt durch die Taufe, schon jetzt die

‚Geretteten' (Act. 2, 21. 40f. 47 u. ö.) u. sind es wiederum nicht, weil erst das Eschaton die endgültige ‚Rettung' bringen wird (H. J. Cadbury: Festschrift Dodd [1956] 300/21). Ebenso begrenzt die Wiederkunft des Herrn die Heilszeit der Kirche (Act. 1, 11), die jedoch bis dahin in die Weite des geschichtlichen Raumes gewiesen wird (Act. 1, 8; 28, 28). Religionsgeschichtlich gesehen ist dieses Heilskonzept eines urchristlichen Frühkatholizismus mit Hilfe des prophetischen Heilsuniversalismus u. damit der spätjüdischen Rettungstheologie gewonnen worden. Als Erbe Israels u. neues ‚Bundesvolk' übernimmt das Urchristentum die kollektive Soteriologie des AT bzw. der LXX. Im Hinblick darauf, daß der urchristl. Frühkatholizismus für den altkatholischen Kirchenbegriff präformativ geworden ist, muß solche Beobachtung bes. gewertet werden: dank der theologischen Struktur ihrer Soteriologie war die frühkatholische Theologie synkretistischem Denken abhold.

III. Apostolische Väter. a. 1. Clemensbrief. Dies zeigen dann Quellen mit vermehrtem hellenist.-synagogalem Einfluß, dem zugleich das Auftreten popularphilosophischen Gedankenguts innerhalb der urchristl. E.- bzw. Heilsvorstellungen zuzuschreiben ist. Schon in seiner soteriologischen Begrifflichkeit steht 1 Clem. Lukas nahe (59, 2f: ‚Ruf aus der Finsternis ins Licht' vgl. Act. 26, 18; 36, 1ff: ‚Der Weg, auf dem wir unser Heil fanden' nach 35, 12 aus Ps. 49, 23 LXX gewonnen vgl. Act. 16, 17; 18, 25f ‚Weg des Kyrios' vgl. auch Barn. 1, 4f: ‚Weg der Gerechtigkeit'; heilsuniversalistische Deutung der urchristl. Blutformel 1 Clem. 7, 4: ‚Um unseres Heils willen [vgl. 1 Clem. 45, 1] vergossen, brachte das Blut Christi der ganzen Welt die Gnade der Buße', vgl. Act. 2, 38f; universalistische Lytrosisformel: 1 Clem. 12, 7; vgl. die Hyperformeln 21, 6; 49, 6). An Lukas erinnert die Sicherung des Heilskerygmas durch ‚apostolische Tradition' (vgl. mit Act. 14, 23; 20, 28f: 1 Clem. 42, 1ff, dazu Ed. Lohse: ThZ 9 [1953] 259/75; dies kerygmatische, sozusagen untechnische Verständnis des Traditionsgedankens verbindet beide, dazu H. v. Campenhausen, Kirchl. Amt u. geistl. Vollmacht [1953] 171ff). Die Exemplifizierung göttlichen Rettungshandelns an der Vätergeschichte hingegen erinnert mehr an Hebr. 11, bekundet jedoch in ihrer moralpädagogischen Zielsetzung den vermehrten Einfluß synagogaler, auch die moralphilosophische Protreptik einbeziehender Tugendlehre (1 Clem. 7, 5ff: ‚Rettung' durch die Bußpredigt Noahs; ‚Rettung' der Niniviten, die Gott zur ihre Buße ‚versöhnten'; 1 Clem. 11, 1ff: ‚Rettung' Lots ‚wegen Gastfreundschaft u. Frömmigkeit'; 1 Clem. 12, 1ff: ‚Rettung' Rahabs ‚wegen Glaubens u. Gastfreundschaft'; vgl. Hebr. 11, 31; zu den Motiven moralphilosophischen Athletentums vgl. L. Sanders, L'hellénisme de s. Clément de Rome et le Paulinisme [1943] 1/40). Im Bereich der sog. Haustafel kann sie der Gottesfurcht unmittelbar soteriologische Funktion zuschreiben (1 Clem. 21, 6/8; zu solcher Verwendung von σῴζειν im Rahmen einer Haustafel vgl. 1 Tim. 2, 15). Für die Geschichte der soteriologischen Begrifflichkeit ist die Orientierung des 1 Clem. an den atl. Rettungspsalmen beachtenswert (1 Clem. 16, 15/17 = Ps. 21, 7/9 LXX; 1 Clem. 18, 2/17 = Ps. 50, 3/19 LXX; 1 Clem. 22, 1/8 = Ps. 33, 12/18 LXX); beachtenswert ist außerdem vor allem als Ausdruck des frühkatholischen Anspruches, das heilsgeschichtl. Erbe des atl. Bundesvolkes angetreten zu haben, die Adaptierung prophetischer Erwählungstheologie (zB. 1 Clem. 8, 3f = citat. ignot.; 1 Clem. 29, 2f = Dtn. 32, 8f citat. compos.; 1 Clem. 46, 2 = citat. ignot.). Gerade letztere fördert die Kontinuität des spätjüdisch-kollektiven E.konzeptes im christl. Raum bis hin zum Gedanken der satisfactio vicaria (1 Clem. 53/55 an Moses, Judith u. Esther exemplifiziert, wobei auch profane Geschichtsbeispiele [1 Clem. 55, 1] angeführt werden können; dazu L. Sanders aO. 41/56). Vor allem gewinnt von dort der Zentralbegriff der ‚Gerechtigkeit' im Sinne der Verantwortlichkeit für das kollektive Heil der Gemeinschaft seinen Inhalt (vor allem 1 Clem. 32/34; dazu A. Andrén, Rättfärdighet och Frid [1960]; vgl. auch 1 Clem. 48 mit seiner charakteristischen Exegese von Ps. 117, 19f LXX). Nicht zuletzt der Gerechtigkeitsbegriff von 1 Clem. u. die ihm anhaftende forensisch-eschatologische Struktur im Sinne des jüd. Vergeltungsdenkens ist der Grund, warum der Verf. gegenüber Zweifeln am Parusiedogma den eschatologischen Aspekt verteidigt (1 Clem. 23/26, spez. auf die Fleischesauferstehung abgemünzt; eschat. Skopus aber 1 Clem. 27, 1; ebenso im Hinweis auf den deus totus ubique 1 Clem. 27, 2/7; vgl. 28, 1). Mag auch in 1 Clem. die

Gegenwärtigkeit christlichen Heils stärker an das ,Heil' der Kirche gebunden sein (1 Clem. 37, 5/38, 1; 46, 7; dazu L. Sanders aO. 85/91), so beherrscht seine Soteriologie doch das frühkatholische Konzept innerer Spannung zwischen Heilsstand der ,durch Jesus Christus Erretteten' (1 Clem. 58, 2) u. seiner endlichen Verwirklichung in der eschatologischen, als Vergeltung gedachten E. (1 Clem. 2, 4; vgl. 28, 1; 34, 3f; 35, 3f). Dabei kann ein Begriffspaar ekklesiologischen ,Heils' wie ὁμόνοια καὶ εἰρήνη einerseits mit Hilfe des Schöpferbegriffs durch eine Schilderung des kosmischen Heils u. Rückgriff auf römisch-stoische Kosmologie veranschaulicht werden (1 Clem. 20, 1/21, 1, dazu W. C. van Unnik: VigChrist 4 [1950] 181/9), andererseits sich an dem Trishagion der Jesajas-Theophanie (,die ganze Schöpfung ist seiner Herrlichkeit voll') entzünden (1 Clem. 34, 6/35, 1, dazu v. Unnik: VigChrist 5 [1951] 204/48; auch A. W. Ziegler: HistJb 77 [1958] 39/49). Liturgisch ist dies in dem großen, aus der spätjüdischen Gebetstradition lebenden Schlußgebet verankert (1 Clem. 59, 2b/61, 3; vgl. G. Jouassard: Mémorial A. Gelin [1961] 355/62). Im übrigen lassen sich fast alle wesentlichen E.begriffe des 1 Clem. aus dem Gebet nachweisen (vgl. den theol. Soterbegriff 59, 3; zur sog. Rettungstheologie vgl. 59, 4; 60, 3; zum Gottesbegriff ἀντιλήμπτωρ der Vergeltungstheologie vgl. Judt. 9, 11; zum Gedanken göttlicher Welterhaltung vgl. 60, 1; zur Sündenvergebung als Sicherung der ,Gerechtigkeit' 60, 2). So spiegelt bereits dieses frühe Dokument westlichen Christentums eine Synthese wider, die später in einer liturgischen, vom AT bestimmten Formensprache bedeutsam werden sollte.

b. Barnabasbrief. Der Barn.-Brief ist vielleicht Zeugnis alexandrinischen Christentums (L. W. Barnard: New Test. Stud. 7 [1961] 31/45). Falls diese Annahme zutrifft, bekundet Barn. gerade wegen seiner Polemik gegen das Judentum (4, 6/8; 14, 1ff) die Prävalenz des urchristlich von der atl. Soteriologie geprägten Sprachschatzes (Christen als Heilsvolk u. ,neues Bundesvolk' bzw. ,Volk des Erbes': 5, 7; 7, 5; 14, 4ff; Christi Heilstat als ,Opfer' 7, 3; Blutbesprengung' 5, 1; 8, 1/3; u. ,Loskauf' 14, 5f; Deutung der Taufe als ,Neuschöpfung' bzw. ,Erneuerung' 16, 8. 10, dazu G. Schille: ZNW 49 [1958] 31/52 u. L. W. Barnard: VigChrist 15 [1961] 8/22; σωτηρία als eschatologisches ,Rettungs'heil: 2, 10; 4, 13; ebenso das Verbum: 8, 6; 16, 9f; formelhaft der Schalombegriff in der jüd.-hellenist. Grußformel des Prae- bzw. Postskriptums = εἰρήνη: 1, 1; 21, 9; vgl. ebenso 1 Clem. praescr. u. 64, dazu: E. Peterson: Festschr. van der Leeuw [1950] 351/7 = Frühkirche etc. [1959] 129/36). Im Sinne des urchristl. Frühkatholizismus wird der Erwartung naher Parusie entgegengetreten (15, 1ff), die Parole von der ,Nähe des Tages' aber ausgegeben, weil dieser die ,Vergeltung' an denen bedeutet, welche die ,Gerechtigkeitstaten' nicht vollbrachten, während für die Gläubigen alles darauf ankommt, daß sie am ,Tage des Gerichtes' ,erfunden' werden (21, 1ff; vgl. ferner 6, 4; 7, 9: ,der große Tag', an dem Christus über Tote u. Lebende richten wird: 5, 7; 7, 2; 15, 5). So kommt denn auch das treibende Motiv frühkathol.-eschatologischer Gerichtspredigt sehr klar zu Wort: die Gläubigen sollen nicht auf dem Heilsstand ,ausruhen' oder gar von den Sünden ,sich einschläfern' lassen (4, 9f. 13).

c. Didache. Für syrisches Christentum kann dank ihrer Breitenwirkung als Kirchenordnung die Didache repräsentative Geltung beanspruchen. Dies will besonders beachtet sein im Hinblick auf das Schlußkapitel u. seine archaisch-apokalyptische Ausmalung der Parusie (Did. 16, dazu: B. C. Butler: JThSt 11 [1960] 265/83; E. Bammel: Stud.-Patrist. 4 [1961] 253/62), aber auch im Hinblick auf die nachhaltige Wirkung des Buches auf Liturgie u. Ikonographie syrischer Kirchen (E. Peterson, Frühkirche, Judentum u. Gnosis [1959] 1/35). Auch hier herrscht der eschatologische Imperativ des Frühkatholizismus: ,Wachet über euer Leben' (16, 1; beachte auch den Bezug auf den Lebensweg des Taufkatechismus Did. 1, 2/4, 14 mit seinen spätjüdischen Fermenten, zB. Mildtätigkeit als Lytrosis der Sünden Did. 4, 6). Zu den Einzelheiten vgl. auch den Kommentar von J. P. Audet, La Didachè (Paris 1958).

d. Ignatius. Vor allem ob des individuellen Profils seiner theologischen Persönlichkeit wird man Ignatius v. Antiochien für sich selber sprechen lassen müssen. Typisch die eschatologische Problematik. Der Hinweis ,auf die letzten Zeiten' u. den ,kommenden Zorn Gottes' (Eph. 11, 1) ist durch die Märtyrersituation des Verf. ausgelöst (Kontext: 12, 1; ferner Subskript Rom. 10, 3); für Ign. selber sind Tod u. Leben in ihrer Endgültig-

keit zeitloses ‚Telos der Dinge‘ (Magn. 5, 1; 6, 1), während der Gegenwart als Heilszeit des ‚Kairos‘ die Alternative des Entscheids eignet (zum Begriff Kairos: Smyrn. 9, 1; Polyc. 2, 3 u. vor allem 3, 2: der über dem Kairos stehende, kommende Christus). Wie Paulus läßt jedoch auch Ign. im Hintergrund seines theologischen Denkens Gemeindetradition mit ihren E.vorstellungen erkennen. Er deutet das geschichtliche Heilswerk, d.h. die ‚Parusie des Soter‘ im Sinne von Hebr. als Leiden des Hohenpriesters (Philad. 9, 1f), als Lytrosis (ebd. 11, 1; Hyper-Formel: Rom. 6, 1; Eph. 16, 2; Smyrn. 1, 2; 7, 1; Blutformel: Smyrn. 6, 1). Die Heilstat Christi ist Grundlage eschatologischer ‚Rettung‘ (Eph. 18, 1; Smyrn. 2, 1; vgl. auch Polyc. 1, 2: ‚Rettung‘ als Motiv bischöflicher Paränese). Vielleicht gehört auch der für Ign. sowohl in seinem theologischen Denken wie für das Programm des monarchischen Bischofs konstitutive Gedanke der ‚Einheit Gottes‘ (zB. Magn. 13, 1f; Trall. 11, 2; Philad. 8, 1 u. ö.) einer syrischen Tradition exklusiven Monotheismus an, die noch bei Tatian sichtbar wird (M. Elze, Tatian u. seine Theol. [1960] 65ff). Zur Tradition gehört auch die Deutung der Eucharistie als Fleisch u. Blut des Kyrios (Philad. 4; Smyrn. 7, 1; vgl. J. Betz, Die Eucharistie 1, 1 [1955] 157ff; W. Bieder: EvTheol 16 [1956] 75/97); vielleicht gehört zur Tradition auch das sakramentale Verständnis der Eucharistie als ‚Arznei der Unsterblichkeit‘ (Eph. 20, 2; vgl. o. Bd. 1, 457ff). Hingegen charakterisiert es Ign., daß er mit gnostisch-spekulativem Gedankengut den transsubjektiven Seinscharakter christlichen Heils herauszustellen bemüht ist (vgl. H. Schlier [1929]; H. W. Bartsch, Gnostisches Gut u. Gemeindetradition bei Ign. [1940]; ders.: RGG 3[3], 665ff; H. Riesenfeld: StudPatr. 4 [1961] 312/22). Daher die Betonung metaphysischer Auswirkung der geheimnisvollen Logosgeburt (Eph. 19, 1ff; vgl. Magn. 8, 2) wie auch der Eucharistie als permanentes Kultmysterium der Inkarnation (Eph. 13, 1f; Smyrn. 7, 1; vgl. ferner Trall. 4, 2/5, 2). Andererseits wird die Geschichtlichkeit der Inkarnation gegenüber gnostischem Doketismus hervorgehoben (vgl. das betonte ἀληθῶς in den Bekenntnisformeln Smyrn. 1, 1f; 2, 1f; Trall. 9, 1; dementsprechend [s. o.] vertritt Ign. den Gedanken der Hadespredigt Jesu vor seiner Erhöhung: Magn. 9, 2; Trall. 9, 1). Ähnlich wird bei der Entwicklung einer für Ign. charakteristischen Korrelation von Christologie u. Anthropologie mit Hilfe des gnostischen Urmenschengedankens (Eph. 20, 1: der ‚neue Mensch‘ Christus; vgl. 19, 3; Smyrn. 4, 2: der ‚vollkommene Mensch) bzw. der Haupt-Leib-Vorstellung (Trall. 11, 2f; Eph. 17, 1f; Einfluß des Eph. lassen erkennen: Ign. Eph. praescr.; ebd. 4, 2; Smyrn. 1, 2; Polyc. 5, 1) der transsubjektive Seinscharakter christlicher Heilsexistenz in einer sakramentalen Identitätstheologie unterstrichen, die durchaus mysterienhaft wirkt (bes. Eph. 9, 1: das Kreuz Christi als ‚Hebemaschine‘, welche die Gläubigen zu Gott emporhebt, die Christen als ‚Gottesträger, Tempelträger, Christusträger‘ 9, 2; vgl. Smyrn. praescr.); bezeichnenderweise ist dabei der Eikonbegriff vermieden. Andererseits können die Grunddaten des Heilswerkes Christi (für Ign. Kreuz bzw. Leiden u. Auferstehung [Philad. praescr.], die er mit Christi ‚Fleisch‘ u. ‚Geist‘ identifiziert [Trall. praescr.]) subjektivistischer Ausdruck von ‚Glaube‘ u. ‚Liebe‘ werden (Rom. praescr.; Smyrn. 6, 1; Eph. 20, 1 für Kreuz u. Auferstehung; für Fleisch u. Geist: Magn. 1, 2; Smyrn. 3, 2; 12, 2; 13, 2; für Fleisch u. Blut: Trall. 8, 1). Dadurch wird solcher ignatianischer Christusontologie die Möglichkeit eines paränetischen Imperativs gesichert. Die ignatianische Christuseinheit (vgl. Eph. 14, 1; Philad. 5, 2 u. a. Stellen lassen diesen Begriff geeigneter erscheinen als den der ‚Christusmystik‘) wird nicht zuletzt durch die persönliche Erwartung des röm. Martyriums zu einer Soteriologie der Todes- u. Lebensgemeinschaft gesteigert (bes. im Römerbrief), die in der imitatio des Leidens Christi die E. als Verwirklichung der eigentlichen Existenz anstrebt (E. J. Tingsley: Stud. Patrist. 2 [1957] 553/60). So vereint ignatianische Soteriologie in sich eine vom hellenistischen Fleich-Geist-Gegensatz bestimmte E.sehnsucht mit einem Sakramentalismus spezifischer Art, dessen indikatives Verständnis pneumatischer Heilsexistenz stark an Paulus u. Johannes erinnert (R. Bultmann, Theol. NT[3] 541/8). Nicht zuletzt durch dieses hellenist. Element nimmt sie die E.konzeption der östlichen Kirche vorweg.

e. Hermas. Der Pastor Hermae beweist, daß eine Sarx-Pneuma-Christologie, wie Ign. sie vertrat, nicht zu solchen indikativen Aussagen zu führen braucht (sim. 5, 6, 5ff, dazu Exkurs bei M. Dibelius: HdbNT Erg.-Bd. 4,

572ff; 5, 7, 1ff zieht die Folgerung der Reinerhaltung von ‚Fleisch' u. ‚Geist'; zur eschatologischen Formel ‚Gott leben' aO. F. Barberet: RechScRel 46 [1958] 374/407). Vielmehr beherrscht moralischer Voluntarismus die Proklamation einer einmaligen Bußfrist (vis. 1, 3, 1ff; 2, 2, 4f: ἔχειν αὐτοὺς σωτηρίαν im Sinne der Verfügbarkeit eschatologischer ‚Rettung'; sim. 9, 33, 1ff; dazu B. Poschmann, Paenitentia secunda [1940] 134ff; S. Giet: Stud.Patrist. 3 [1961] 214/8; futurisch-eschatologisch gedacht, vgl. mand. 4, 2, 3; 7, 2. 4; 12, 6, 5; sim. 9, 26, 8: ‚einige aber taten Buße u. wurden gerettet' ist proleptische Gleichnisdeutung). Die Bußleistungen selber üben soteriologische Funktion (vis. 2, 3, 2: von Enthaltsamkeit, Glaube u. Einfalt; ähnlich aktives σῴζειν sim. 6, 1, 1; vis. 3, 8, 3ff: durch Pistis als ‚Mutter' der 7 christl. Tugenden werden die Erwählten Gottes ‚gerettet'; mand. 12, 2: die Gottesfurcht ‚rettet'; sim. 1, 11: ‚Tue dein Werk u. du wirst gerettet werden', vgl. ebd. 8, 9, 4). Konsequenterweise fehlt die christologische Soterprädikation, wie überhaupt Aussagen über das Heilswerk Christi zurücktreten (Dibelius aO. 423: ‚Eine Theologie besitzt H. nicht'). Bezeichnend ist, wie sim. 9, 12, 2 ein Bekenntnisformular in der Gleichnissprache sich zu dem Gedanken verflüchtigt, daß der geschichtliche Christus nur Durchgangspforte ist, durch die ‚alle, die gerettet werden sollen, in das Reich Gottes eingehen'. Deshalb wird die traditionelle Begrifflichkeit für das Heilswerk Christi auf die Bußleistungen angewandt (vis. 1, 2, 1: ‚Wie versöhne ich [ἐξιλάσκεσθαι] Gott wegen meiner Sünden?'; 2, 3, 1 ähnlich, vgl. ferner mand. 12, 6, 5; sim. 7, 2; 8, 11, 3; mand. 8, 10: Lytrosis, ‚Auslösung' der Gefangenen u. Tugendübung christlicher Philoxenie). Neben sie tritt die Rettungsfunktion der Taufe, deren christologischer Bezug sich auf das Onoma beschränkt (sim. 9, 12, 4ff mit dem Bild des Taufkleides = Pneumabegabung sim. 9, 13, 1ff; als Heilsinstitut vis. 3, 3, 5 in Verbindung mit 3, 7, 3; 4, 2, 4; sim. 9, 16, 2ff: Sphragis, dazu A. Hamman: Stud. Patrist. 4 [1961] 286/90). Das Heilsinstitut der weltweiten Kirche (sim. 8, 31ff; 9, 17, 1ff; 25, 2) ist hingegen Hermas zweifelhaft geworden: sie ist ‚alt' geworden u. bedarf der ‚Verjüngung' (vis. 3, 11, 1ff; 12, 2f; vgl. sim. 6, 2, 4). Als die Schar der ‚Erwählten' (ekklesiologischer Hauptbegriff) muß sie die Kirche der ‚Gereinigten' sein, damit ihr Wesen als ‚Leib Christi' offenbar werde (sim. 9, 18, 3f). Diesem Reformprogramm dienen die apokalyptischen Visionsbilder, die weithin sich in der Veranschaulichung der eschatologischen Begrifflichkeit erschöpfen (zB. das Ungeheuer als Bild der ‚großen Trübsal' [θλῖψις]: vis. 4, 1, 6ff; 2, 5ff u. seine ekklesiologische Ausdeutung 4, 3, 1ff; dazu E. Peterson: VigChrist 8 [1954] 52/71 = Frühkirche etc. [1959] 285/309; typisch im Turmbaugleichnis [vis. 3, 1, 4ff; sim. 9, 2, 1ff] das Motiv des ‚Hinauszögerns' des Baus, womit die eschatologische ‚Zwischenzeit' gemeint ist, vgl. sim. 9, 14, 2; 10, 4, 5, ferner im Sklavengleichnis sim. 5, 5, 3: solange am Turm gebaut wird, besteht Bußmöglichkeit, vgl. vis. 3, 8, 9; 9, 5; die ‚Reinigung' desselben ist bis zur Wiederkunft des Herrn vornehmste Aufgabe: sim. 9, 10, 1ff; ferner die wiederholte Mahnung: ‚Reinige dein Herz von allen Nichtigkeiten dieses Äon' [sim. 5, 3, 6; 6, 1, 14; mand. 9, 4; 12, 6, 5 u. ö.] u. die Direktive, ‚Frucht zu tragen für den kommenden Äon', der nur den ‚Auserwählten', den ‚Unbefleckten u. Reinen' offen steht: sim. 4, 8; vis. 4, 3, 5).

f. 2. Clemensbrief. Die Homilie des sog. 2. Clemensbriefs bestätigt dies Bild nachhaltiger Wirkung eschatologischer Paränese auf die frühkatholische Soteriologie um die Mitte des 2. Jh., ja unterstreicht in ihrem protreptischen Stil den Wandel zur Gebotsethik. Die Inkarnation des ‚Soter' Jesus Christus begründet wohl christliche Heilsexistenz, (2 Clem. 20, 5: σωτὴρ καὶ ἀρχηγὸς τῆς ἀφθαρσίας, unter dem Stichwort ἀπολλυμένους ἡμᾶς ἔσωσεν 2 Clem. 1, 4/8 ausführlich entwickelt; ferner 2, 5/7; 3, 3; 9, 5 u. 14, 2); aber es ist bezeichnend, wie der Prediger ähnlich Pastor Hermae aus der Pneuma-Sarx-Christologie vornehmlich asketische Folgerungen zieht (2 Clem. 9, 5; 14, 1ff). Auch die traditionellen Formeln zur Kennzeichnung des Heilswerkes Christi fehlen wie bei Hermas, u. der Epiphaniebegriff wird ausschließlich auf die kommende Parusie angewandt (2 Clem. 11f abhängig gemacht von der Erfüllung einer Vollkommenheitsethik; 17, 4: als Epiphanie des Kyrios, der ‚mit seinem Kommen uns loskaufen wird [λυτροῦσθαι]). Schon der Eingangssatz nennt die σωτηρία eschatologischer Vollendung als Leitmotiv der Homilie (1, 1; vgl. 17, 5; 19, 1): der ‚Tag des Gerichtes' wird allen Taten gerechte Vergeltung bringen (16, 3; vgl. 1, 1; 17, 6f u. ö.). Das

Kyriosbekenntnis allein wird ‚uns nicht retten' (4, 1ff mit Mt. 7, 21 begründet), sondern nur Bußleistungen wie Almosen, Beten u. Fasten (16, 4; vgl. 8, 2 ähnlich wie Hermas: ‚Wir wollen Buße tun, damit wir von dem Kyrios gerettet werden, so lange wir den Kairos der Buße haben'; vgl. ferner 13, 2; 19, 3). Unverkürzt kommt das spätjüdische Konzept dieser Bußleistungen zum Ausdruck: sie tilgen die Sünden (13, 1), so daß der Prediger sogar sagen kann, daß man durch sie ‚sich selber erretten' könne (2 Clem. 15, 1; 17, 2). Allerdings darf man nicht den ekklesiologischen Bezug übersehen: vor 2 Clem. 15 war die Rede von der ‚Kirche des Lebens', einer präexistenten Größe, die ‚am Ende der Tage offenbart worden ist, damit sie uns errettete' (14, 1/3, spez. v. 2). In ihrer Geschichtlichkeit hat sie an der Inkarnation Christi als ‚pneumatische Kirche' Anteil, indem ihr Pneuma als ‚Antitypos' das ‚Fleisch' des Erhöhten repräsentiert; sie bedarf aber der asketischen Vollkommenheitsethik der Pneumatiker, um ihre soteriologische Funktion verwirklichen zu können (14, 3ff). Auf dem Hintergrund dieser spekulativen Ekklesiologie bekommt das spätjüdische Konzept der Selbst‚errettung' durch Bußleistung nun wieder hellenistisch-seinshafte Struktur der Selbst‚verwirklichung' durch Askese, wofür vom Verf. nicht zufällig gnostisch-esoterische Texte herangezogen werden. Sicherlich ist einer frühkatholischen Grundforderung, nämlich der indikativen Bezeugung des christl. Heilsstandes den Imperativ der Heilsverwirklichung durch Hinweis auf das Eschaton u. die eschatologische Paränese zur Seite zu stellen, auch hier Genüge getan; gegenüber einer vom Verfallsschema bestimmten Sicht (Harnack, Windisch) verdient festgehalten zu werden, daß gerade durch die spätjüdischen Elemente der Rettungstheologie solche ‚Orthodoxie' gesichert wird. Gleichzeitig ist jedoch 2 Clem. symptomatisch dafür, wie in der Mitte des 2. Jh. der E.gedanke verflacht. Der breite Einbruch eines christl. Gnostizismus zu gleichem Zeitpunkt wird von dort her verständlicher.

IV. Gnosis. Dieser christl. Gnostizismus kreist in seiner E.sehnsucht einpolig um das religiöse ‚Ich'. Die Frage nach seiner E. beherrscht die kosmologischen Entwürfe u. mythologischen Systeme, die gerade deshalb so variationsreiche Differenzierung aufweisen, weil sie letztlich nur ein Grunddogma kennen: die Selbst-E. in der Entweltlichung. Kosmologie u. Anthropologie sind deshalb die Hauptthemen der spekulativen Gnosis, die gleichzeitig sichtbar macht, daß für die gnostische Soteriologie E. eine Art Selbstverwirklichung ist, indem sie sich des göttlichen Ursprungs des ‚Selbst' als eigentliches ‚Ich' erinnert. Daran ändert sich nichts, auch wenn man sich zu Mysteriengemeinden zusammenschließt oder wo das gnostische Denken sich mit der kollektiven E.terminologie des Spätjudentums verbindet.

a. Oden Salomos. Für die zuletzt genannte Erscheinung sind die Oden Salomos charakteristisch. Wohl wird an dem kollektiven ‚Wir' in den Gemeindehymnen festgehalten (bes. 41, 1ff; aber auch 4, 9; 6, 6ff; 39, 7ff; zu den Individualpsalmen, die umgekehrt den kollektiven Erlebnisgrund für das religiöse Erleben des einzelnen benutzen, vgl. J. Carmignac: Rev. Qumrân 3 [1961] 71/102). Bezeichnenderweise bricht aber in typisch soteriologischen Oden der ‚Ich'-Stil durch, wobei das ‚Ich' einmal den Erlöser als ‚filius proprius' d. h. Christus, zum andern den Erlösten als ‚filius adoptivus' d. h. den Christen meint (dazu L. Abramowski: ZNW 35 [1936] 44/69). Sie konzentrieren sich auf den Mythos vom Descensus des E. u. seine als ‚Rechtfertigung' durch den Vater vorgestellte Erhöhung (28, 8ff; 31, 3ff; 42, 19ff). Traditionelle E.vorstellungen fehlen: singulär wird 7, 10 vom ‚Opfer' gesprochen (dazu Text W. Bauer: KlT 64, 16 mit Anm.; Krankheit, Verblendung usw. als Ersatzbegriffe für ‚Sünde'). Die Heilstat des E. ist die durch die Anabasis vorgelebte Gnosisvermittlung (7, 12ff), während der Erlöste sein anderes ‚Ich' ist, dem nach seiner Vergottung die Gemeinde als ihrem ‚Haupt' akklamiert (17, 1ff; 29, 8; 36, 3; 9, 22: er ist ‚erlöst in dem, der erlöst ist'). Die in der Mehrheit wohl ursprünglich aramäischen Oden (A. Adam: ZNW 52 [1961] 141/56) gebrauchen durchweg prk = ‚herausreißen, erretten' (vgl. Od. 11, 3 nach PBodmer 11, dazu Adam aO.), stehen also in der spätjüdischen Tradition sog. Rettungstheologie. Dies göttliche Sein vermitteln kultische Handlungen, vor allem die als ‚Beschneidung' u. ‚Krönung' bezeichnete Taufe (Ritus des Wassertrunkes, der ‚Lichtkleidung' mit Kultdienern, vgl. 6, 13; 11, 1ff; 25, 7ff; Milchtrank mit Honig vermischt, der ewiges Leben verleiht: 4, 10; 40, 1ff). Jede futurische

Eschatologie ist unnötig geworden. Christliche E. unterscheidet sich nur noch durch den Eigennamen des Erlösers von spätantiker Mysterienfrömmigkeit; solche Konfessionslosigkeit, die dem christl. Gnostizismus jedweder Schattierung eignet, wird bestätigt durch die Nähe zu dem sog. Evangelium veritatis (R. M. Grant: VigChrist 11 [1957] 145/51; H. M. Schenke, Herkunft des sog. Evangelium veritatis [1959] 20ff). Dogmatische Unbedingtheit besitzen nur die gnostischen ‚Grundformeln' (H. Jonas), denen tautologischer Syllogismus eignet u. damit die Tendenz, in steter Variabilität stets das Eine, die Grundwahrheit, zu sagen. Im folgenden sollen daher zunächst einige von ihnen aufgezeigt werden, um das Unverbindliche gnostischer E.terminologie auf diesem Hintergrund besser einsichtig zu machen. Zu den gnostischen Systemen in ihrer Differenzierung s. die einschlägigen Stichworte: *Basilides, *Elkesai, *Karpokrates, *Simon Magus, *Thomas, *Valentin, ferner *Gnosis, wo nähere Lit. Hier nur eine Auswahl neben den die heutige Forschungsdebatte bestimmenden Arbeiten von H. Jonas: G. Quispel, Gnosis als Weltreligion (1951); R. Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen (1949) 181ff; H. Joachim Schoeps, Aus frühchristl. Zeit (1950) 255ff; R. McL. Wilson, The Gnostic Problem (1958); R. M. Grant, Gnosticism and early Christianity (1959). Außerdem die Aufsätze grundsätzlicher Art von F. M. Sagnard: RevScPhilThéol 33 (1949) 162ff; G. Widengren: ZRelGeistG 4 (1952) 97/114; W. Foerster: Welt als Gesch. 15 (1955) 100/14; H. Schlier: Festschr. R. Bultmann² (1958) 67/82; W. C. van Unnik: VigChrist 15 (1961) 65/82. Zu der bes. von der religionsgeschichtlichen Schule (W. Bousset, R. Reitzenstein u. a.) betonten E.thematik vgl. jetzt C. Colpe, Schule.

b. Formeln der Gnoseologie. Gnostische Gnoseologie kreist um das Thema der ‚Erkenntnis von dem Menschen' als ‚Anfang der Vollendung' (Naassenerpredigt Hippol. ref. 5, 8, 38; vgl. 5, 6, 6). Im Ev. veritatis cod. Jung 28, 24/30, 14 wird dies als Erwachen aus Angstträumen psychologisch meisterhaft geschildert; der Gnostiker ist ein Mensch, der ‚zu sich zurückbrachte u. erwachte' (30, 12ff Schenke). Das kopt. Thomas-Ev. formuliert in Logion 3: ‚Wenn ihr euch erkennt, dann werdet ihr erkannt werden u. ihr werdet wissen, daß ihr die Söhne des lebendigen Vaters seid. Wenn ihr euch aber nicht erkennen werdet, dann seid ihr in Armut u. ihr seid die Armut' (vgl. Log. 70). Innerhalb eines dem großkirchlichen Taufunterricht angeglichenen gnostischen Katechismusformulars (Exc. ex Theod. 78, 1ff) lauten die Fragen: ‚Welche waren wir? Was sind wir geworden? – Wo waren wir, in was sind wir hineingeworfen? – Wohin streben wir, wovon werden wir befreit? – Was ist Geburt, was Wiedergeburt?' (vgl. Hippol. ref. 6, 32, 3). Als Beschwörungsformel sind sie beim Aufstieg der Seele gegen die Weltarchonten anzuwenden; vgl. die Markosier nach Iren. haer. 1, 21 = Epiph. pan. 36, 2f: ‚Ich weiß um mich u. erkenne, woher ich bin ...'. Das Ev. verit. cod. Jung 20, 34/22, 20 trägt das gleiche als Kerygma vor, spez. 21, 6/8: ‚Sie empfangen sich selbst aus der Hand des Vaters; sie wenden sich wieder zu ihm zurück' (ferner 21, 8/25: ‚Vollendung des Alls' als Rückkehr zum Ursprung d. h. dem ‚Vater', die der Selbsterkenntnis entspricht [vgl. 21, 26ff], u. 22, 13ff in die Sentenz gekleidet wird: ‚Wer auf diese Weise erkennen wird, weiß, woher er gekommen ist u. wohin er geht'; vgl. auch 38, 2ff, jeweils mit dem Bild von dem Trunkenen, der aus dem Rausch erwacht u. sich zu ‚sich selber' wendet, veranschaulicht). Dies korrespondiert mit dem Gedanken der Allerkenntnis (‚Erkenntnis des Alls' im gen. subi.; vgl. Ev. verit. cod. Jung 19, 15ff; 22, 39ff; 23, 16ff: ‚Erkenntnis der Äonen'; 41, 2ff: ‚Jede einzelne [sc. Emanation] ist geoffenbart worden, damit sie durch ihren eigenen Gedanken [sc. vollendet] würde'). Im System des Basilides, das von unten nach oben sich entfaltet, u. damit das Prinzip der Entweltlichung stärker unterstreicht (vgl. Iren. haer. 1, 24, 6: ‚Du erkenne alle [sc. die kosmischen Mächte], dich aber soll keiner erkennen'), beruht der Bezug zwischen Selbsterkenntnis u. Allerkenntnis im Negativum: nach der Entweltlichung des ‚Pneumatischen', der sog. ‚Sohnschaft', wird das Seiende von der ‚großen Unkenntnis' erfaßt werden (Hipp. ref. 7, 27, 1ff), wie auch das Ziel rechter ‚Erkenntnis der überkosmischen Dinge' der ‚nichtseiende Gott' ist (aO. 7, 26, 3f).

c. Kosmologische Formeln. Gnostische Kosmologie ist zugleich Soteriologie. Sie fußt auf dem pessimistischen, die E.notwendigkeit begründenden Weltaspekt. Der 1. Teil des Naassenerpsalms (Hippol. ref. 5, 10, 2) u. das Ev. veritatis cod. Jung 17, 6/17; 26, 19/27 geben

dem Ausdruck: Agnosis bzw. Agnoia machten die Welt zum Ort des Schreckens bzw. der Trauer. Valentin betont: ‚Von hier, aus der Unwissenheit, der Betrübnis, der Furcht u. dem Erschrecken, hat die stoffliche Substanz ihren Anfang genommen‘ (Iren. haer. 1, 2, 3; vgl. 1, 4, 1f); er deutet nach Iren.haer. 1, 5, 4 Erde als erstarrten Schrecken, Wasser als bewegte Furcht, Luft als beharrende Betrübnis u. Feuer als vernichtendes Verderben (Hippol. ref. 6, 32, 2ff: zum Leiden der unteren Sophia; Exc. ex Theod. 48, 2f: ‚Trauer‘, ‚Furcht‘, ‚Erschrecken‘ u. ‚Mangel‘; bei Valentin begegnet ferner die Vorstellung von den ‚Räumen des Schattens u. der Leere‘, ebd. 6, 31, 8; zum Demiurg als ‚Frucht der ‚Leere‘ vgl. F. M. Sagnard, La gnose valentinienne [1947] 433. 658). Basilides (Iren. haer. 1, 24, 3/7, spez. 4) spricht von dämonischen Engelsmächten, welche ‚die Welt zimmerten‘; ähnlich Karpokrates (ebd. 1, 25, 1f, während die östl. Valentinianer die Welt im Bann der Heimarmene liegen sehen (Exc. ex Theod. 74, 2). Daraus ergibt sich der soteriologische Aspekt (Valentin b. Iren. 1, 21, 4): ‚Da durch Unwissenheit Fehl u. Leidenschaft entstand, so wird durch Erkenntnis aufgelöst diese ganze aus der Unwissenheit entstandene Anordnung‘), u. als term. techn. die *Apokatastasis. Sie kann verstanden werden: 1) Als ‚Vollendung des Alls‘ im Sinne der Rückkehr zum Ursprung. So Ev. verit. cod. Jung 21, 18/25 (τελείωσις), vgl. Valentin b. Iren. 1, 7, 5; Exc. ex Theod. 63, 1 (συντέλεια). Exc. ex Theod. 49, 1 spricht unter Rückgriff auf den Urmenschmythos von der ‚Sammlung der zerstreuten Glieder‘ d. h. pneumatischen Lichtfunken, was das Fragment eines gnostischen Gebetes (Pistis Sophia S. 330ff ed. Schmidt-Till) mit der stereotypen Rettungsformel aufnimmt: ‚Rette alle meine Glieder, die . . zerstreut sind, sammle sie alle ein u. nimm sie in das Licht‘ (vgl. den Anonymus ebd. 352, 22; ferner Plotin enn. 1 [6] 1, 5, 6f; Porphyr. ad Marc. 10, 281, 1f Nauck; Ambros. bon. mort. 10 u. dazu W. Theiler: Gnomon 25 [1953] 115). 2) Als Vollendung im Sinne der ‚Auflösung des Alls‘ in seiner gegenwärtigen Mangelhaftigkeit. Vgl. hierzu Ev. veritatis cod. Jung 24, 37/25, 4: ‚Wie die Finsternis sich auflöst, wenn das Licht erscheint, so löst sich der Mangel auf in der Vollendung. Von diesem Augenblick an ist aber die Gestalt nicht mehr offenbar.‘ Vgl. ferner Valentin b. Iren. 1, 21, 4 (s. o.); Pistis Sophia 86 S. 126, 30ff Schmidt-Till u. Index s. v. ‚All‘; Valentin b. Iren. 1, 7, 1: Vernichtung des Kosmos, soweit hylischer Natur, durch Feuer. 3) Schließlich kann Apokatastasis im valentin. System auch ‚Gestaltung‘ (μόρφωσις) bzw. ‚Ausrichtung‘ (διόρθωσις) sein, als Lichtgebilde vorgestellt nach Exc. ex Theod. 41, 3 (vgl. Herakleon frg. 2 Völker). Sie wird im oberen Äonenbereich der Achamoth verwirklicht durch den ‚oberen Christos‘ (Iren. 1, 4, 7; 7, 2; 8, 2; Hippol. 6, 30, 8; 31, 7f), im unteren Äonenbereich der Sophia durch den ‚Soter‘, vgl. Iren. 4, 5 = Exc. ex Theod. 44, 2; ferner Iren. 1, 5, 1; Exc. ex Theod. 44, 2 (Hippolyts Skizze 6, 31, 7/32, 4 bevorzugt διόρθωσις u. schreibt die ‚Ausrichtung der Affekte‘ der Weltseele dem unteren Äon Karpos zu). Nach der Darstellung Hippol. ref. 7, 20/27 kannte auch das basilidianische System die Vorstellung gestalteter Ordnung in der Apokatastasis (spez. Hippol. 7, 27, 7/11).

d. Soteriologie. Aus dem Weltaspekt des ‚tragischen Mythos‘ (Hippol. 6, 42, 2) u. auf seiner dunklen Folie wird die gnostische Soteriologie entwickelt. Hymnischen Ausdruck geben ihr der 2. Teil des Naassenerpsalms (Hippol. 5, 10, 2) u. das Lied von der Perle (Acta Thomae 108ff; dazu H. Jonas, Gnos. 1 [1934] 320/8; A. Adam, Die Psalmen des Thomas u. das Perlenlied [1959]; A. F. J. Klijn: VigChrist 14 [1960] 154/64). Die Perle als Symbol der in die Finsternis der Welt versenkten, als Lichtfunken vorgestellten Urseele macht dabei die ambivalente Bedeutung gnostischer ‚E.‘ im Sinne metaphysischer Seinserhaltung noch am anschaulichsten (vgl. das Gleichnis von dem in den Schmutz gefallenen Goldschmuck bzw. der Perle bei Valentin [Iren. 1, 6, 2]; Ev. Philippi 48). Bei den orientalischen Valentinianern wird stärker die Befreiung aus der Macht der Heimarmene betont (E. Peterson, Befr.), eine auch auf die Karpokratianer (s. u.) zutreffende Beobachtung. Christus, der ‚fremde u. neue Stern‘ brach die Macht der Gestirnsmächte u. beschritt bei seinem descensus ‚neue Wege der E.‘, ‚um die Christgläubigen aus dem Bereich der Heimarmene in den seiner Vorsehung zu versetzen‘ (Exc. ex Theod. 74, 2). Schon die ‚Geburt des Soter‘ versetzte sie aus dem Bereich ‚des Werdens u. der Heimarmene‘ (ebd. 76, 1; vgl. Ign. Eph. 19). Bei den Karpokratianern (Iren. haer. 1, 25, 4 Harv. = Hipp. ref. 7, 32) greift man auf die

Lehre von der Seeleneinkörperung zurück. E. ist Befreiung aus der Macht der Weltarchonten nach Bußleistung für alle ‚Sünden', was die Weltarchonten fordern können (τὰ ὀφλήματα); 1, 25, 5 nennt dabei Pistis u. Agape als solche Rettungsmittel. – Magische Praktiken dienen als E.mittel in gnostischen Gemeinschaften vor allem Ägyptens: Iren. 1, 24, 5 (Basilidianer) u. 1, 25, 3 (Karpokratianer) sind sie als Mittel der Abwehr gegen den ‚Zwang' der siderischen Weltarchonten bezeugt. Nach Iren. 1, 21, 3 (= Epiph. pan. 34) werden sog. ‚barbarische', aus Magie u. Exorzismus stammende ‚Namen' bei der Taufe verwandt (G. Hoffmann: ZNW 4 [1903] 290). Exc. ex Theod. 78, 1ff heißt es: ‚Bis zur Taufe besaß die Heimarmene Einfluß (ἀληθής), hernach haben die Astrologen keinen Einfluß (οὐ ἀληθεύουσιν); denn die Taufe bedeutet Befreiung, vor allem wegen der mit ihr verbundenen Unterweisung in der Gnosis.' Magische Beschwörungsformeln werden bei den Markosiern an die Sterbenden mitgeteilt; ihr Totenritual kennt magisch gedachte Gebete, die den Aufstieg der abgeschiedenen Seele unterstützen sollen (Iren. 1, 21, 5 bzw. Epiph. pan. 36, 2/6: Totenritual in Anlehnung an die Taufe; zur Vikariatstaufe der Gnostiker vgl. W. Schmithals, Die Gnosis in Korinth [1959] 220/2, der außerdem auf Pist. Soph. S. 153f. 211f Schmidt-Till verweist).

e. Heilsaspekt. Spekulative Umschreibung der gnostischen Soterprädikation zeigt reiche Vielfalt. Das Ev. veritatis cod. Jung 16, 31/38 spricht von dem aus dem ‚Pleroma' Gekommenen, den man nennt ‚Soter'. Valentin b. Iren. 1, 1, 3 bezeichnet das triadisch in Ogdoas, Dekas u. Dodekas gestufte Pleroma als Äonen-Soter, der auch ‚alle außerhalb des Pleroma gestaltet' (vgl. 1, 8, 6). Ebd. 1, 8, 1 sieht Valentin in dem Logos des johanneischen Prologs die erste Emanation des ‚Vaters', der ‚summarisch das Sein der Äonen in sich enthält' (ähnlich Herakleon frg. 5 Völker: Logos des joh. Prologs ‚Soter' u. nach Joh. 4, 16 ‚Gestalter' des Pleroma; vgl. frg. 18 Völker). Die Pistis Sophia 1 (2, 1ff Schmidt-Till) kennt die Vorstellung der 12 ‚Soteres', die als ‚Wächter des Lichtschatzes' im Sinne kosmischer Welterhaltung fungieren. Die Markosier haben nach Iren. 1, 21, 3 ‚Soter der Wahrheit' semitisierend aus Ἰησοῦ Ναζαρία abgeleitet, was durch Ev. Philippi log. 47 u. 67 beleuchtet wird: ‚Es ist nötig, daß der Bräutigam u. das Bild durch das Bild eingehen in die Wahrheit, welches die Wiederherstellung (ἀποκατάστασις) ist' (dazu H. M. Schenke: ThLZ 84 [1959] 14). Schon aus dieser Nomenklatur erhellt, wie in der gnostischen Soteriologie die altgriech. Wortbedeutung von σῴζειν = ‚erhalten' wieder zur Geltung kommt. Die vielzitierte Wendung valentinianischer Gnosis, daß die Pneumatiker φύσει σῳζόμενοι sind, meint streng genommen, daß sie dank des pneumatischen Lichtfunkens in ihrem unwandelbaren, unverlierbaren Sein ‚erhalten' bleiben (Exc. ex Theod. 56, 3ff), während die Psychiker, mit dem liberum arbitrium ausgestattet, eines Soter bedürfen, der ihnen den Weg sittlicher E. weise (bes. deutlich im Paralleltext Iren. 1, 6, 1: der Soter ist vor allem dem ‚Psychischen' zu Hilfe gekommen, damit er dieses errette, zumal es willensfrei sei; ähnlich innerhalb der Christologie Exc. ex Theod. 62, 3: nur die ‚Seele' des Gekreuzigten übergab sich ‚in die Hände des Vaters', nicht aber das Pneuma, von dem es heißt: ἀλλ' αὐτὸς σῴζει). Exc. ex Theod. 61, 3/8 wird in charakteristischer Synonymität σῴζειν u. ἀποκαθιστάναι bzw. σωτηρία u. ἀποκατάστασις bei Deutung von Joh. 19, 34 gebraucht für die ‚Erhaltung' der affektlos gewordenen Substanzen; Mt. 26, 32 (Gang nach Galiläa) hingegen soll auf die Anastasis u. Apokatastasis der ‚unsichtbar geretteten' Seele des geschichtlichen Christus hinweisen u. besagen: ‚die psychischen Wesen ... werden in dieser Weise aufgerichtet (ἀνίσταται) u. von oben her gerettet (ἀνασῴζεται, zum Verb. auch Exc. ex Theod. 58, 1); die aber zum Glauben gekommenen Pneumatiker werden über jene hinaus ‚erhalten' (σῴζεται), nachdem sie die Seele als ‚Hochzeitsgewänder' empfangen haben. Auch Herakleon frg. 33f Völker (Exegese von Joh. 4, 36) identifiziert σωτηρία mit ἀποκατάστασις als Heilsbegriff; vgl. ferner im valentinianischen Lehrbrief die Aussage über den ‚Erhaltungs'-Willen der Sige (Epiph. pan. 31, 6, 7; dazu A. J. Visser: VigChrist 12 [1958] 27/36). Es ist bezeichnend, daß dieses von der gnostischen Metaphysik bestimmte Verständnis der E. als ‚Erhaltung' im Sinne der Selbstverwirklichung dort am stärksten sichtbar wird, wo das spekulative Interesse in dem Soter vornehmlich den Vermittler der Gnosis als Selbsterkenntnis sieht; vgl. zB. Ev. verit. cod. Jung 25, 10ff: ‚Aus der Einheit wird jeder einzelne sich empfangen. In Erkenntnis

wird er sich reinigen aus einer Vielzahl von Arten hinein in eine Einheit, während er die Materie in sich verschlingt wie Feuer, die Finsternis durch Licht, den Tod durch Leben' (zum Gedanken der aktiven Vernichtung des Todes durch den Gnostiker auch Valentin frg. 4 Völker). Die Stringenz der Begrifflichkeit einer Soteriologie der ,Selbsterhaltung' (für Basilides müßte man formulieren: der ,Entselbstung') wird hingegen dort aufgelöst, wo man sich stärker an biblischen bzw. ntl. Texten orientiert, wie im Falle Herakleons, der die E. durch den gnostischen Soter auch im Sinne des passiven Erlöstwerdens verstehen kann (frg. 31 Völker zu Joh. 4, 34: ,Des Vaters Wille war, daß die Menschen den Vater erkennen sollten u. gerettet würden. Das war das Werk des Soter, weswegen er nach Samarien d. h. in die Welt gesandt wurde'; das hätte auch ein großkirchlicher Exeget schreiben können).

f. Begrifflichkeit. Die gnostische E.terminologie kennt also Begriffe eines gnostisch-stringenten Verständnisses. Ein solcher Begriff ist zB. *Anapausis, der mit ,Entspannung' vielleicht besser wiedergegeben wird als mit ,Ruhe' (so auch H. M. Schenke; vgl. Ev. verit. cod. Jung 24, 14/20; als göttliches Prädikat ebd. 34, 7; 36, 35ff; als Kennzeichen des Pleroma 40, 30ff, der gnostischen Existenz 42, 1/30; vgl. ferner 38, 29ff; Epiph. pan. 31, 6, 1ff; Exc. ex Theod. 65, 1; Iren. 1, 7, 2; Hippol. ref. 6, 29, 5: vom ,Vater' . . ἀναπαυόμενος αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ μόνος; Pist. Soph. passim, vgl. Index bei Schmidt-Till s. v.; Herakleon frg. 12. 31ff Völker; frg. 34 in Verbindung mit Apokatastasis). Zu diesen Begriffen gehört ferner *Pleroma als Bezeichnung gnostischen E.heils (statt vieler Belege: Ev. verit. cod. Jung 40, 30/41, 35; diese Stelle ist zugleich für das soteriologische Verb πληροῦσθαι charakteristisch). Beliebt ist die Veranschaulichung des Begriffes Pleroma durch adäquate Bilder (vgl. ebd. 24, 25/35: der ,Hausherr, der sich über brauchbare Hausgefäße freut, . . . denn anstelle der schlechten Gefäße sind gefüllte u. solche, die sich vollenden'). Dabei werden auch biblische Bilder verwendet (Naassenerpredigt: Hippol. ref. 5, 8, 30 = Land, wo Milch u. Honig fließt [Dtn. 31, 20]; Markos: Iren. haer. 1, 15, 3 = Taufe Jesu; Herakleon frg. 18 Völker = Mann der Samariterin [Joh. 4, 16ff]). Noch beliebter ist die Veranschaulichung des Pleroma durch das Bild der Brauthochzeit (Valentin: Iren. 1, 7, 1; Exc. ex Theod. 65, 1; Herakleon frg. 12 Völker zu Joh. 2, 13; frg. 38: ,kommender Äon der Hochzeit'; Ev. Philippi log. 31. 61. 67. 74. 82. 122; dazu H. M. Schenke: ThLZ 84 [1959] 3f). Auch liturgische Semeiotik sucht Pleroma als Heilsbegriff zu versinnbildlichen, so bei den Markosiern (Iren. 1, 13, 2f), die einen Weinbecher füllen unter der Epiklese: ,Die Gnade erfülle deinen inneren Menschen u. mache in dir ihr Erkennen reich'. Erst in der Pistis Sophia zB. cap. 1 (3, 11ff Schmidt-Till) ist Pleroma ein fester soteriologischer Begriff geworden, der keiner Veranschaulichung bedarf u. deshalb mit einem biblischen Begriff wie κληρονομία kontaminiert werden kann (Index bei Schmidt-Till s. v.).

g. Umprägung christl. Begriffe. Doch ebenso übernimmt die Gnosis E.begriffe urchristlicher Tradition. Sie tut es zum Teil aus protreptischen Motiven. So in der Ep. ad Floram des Ptolemaios (vgl. W. Foerster: New Test. Stud. 5 [1959] 16/31); ebenso im Brief ad Rheginos des Cod. Jung: ,Der Erlöser hat den Tod zum Nichts gemacht, jedoch nicht in so geheimer Weise, daß wir es nicht erkennen könnten. Denn er verblieb nicht in der vergänglichen Welt: er schritt in den unvergänglichen Äon hinüber. Und er stand auf, nachdem er das Sichtbare durch das Unsichtbare 'verschlungen hatte' (1 Cor. 15, 54) u. er hat uns den Weg zu unserer Unsterblichkeit geöffnet. Denn wie der Apostel (Rom. 6) sagt, wir haben mit ihm gelitten u. wir sind mit ihm auferstanden u. wir sind mit ihm in den Himmel eingegangen. Aber als wir zur Offenbarung in dieser Welt kamen, da wir Christus angezogen haben (Rom. 6), da sind wir Strahlen des Christus geworden u. wir sind durch ihn geboren, bis wir niedersinken. Das ist unser Tod in diesem Leben. Wir sind in den Himmel emporgezogen wie die Strahlen durch die Sonne, ohne daß etwas uns hindern kann. Das ist die geistige Auferstehung, welche die psychische u. fleischliche Auferstehung 'verschlingt' (1 Cor. 15, 54)' (W. C. Puech-G. Quispel-W. C. van Unnik, The Jung codex [1955] 55). Aber auch eine Abneigung gegenüber präziser Begrifflichkeit disjunktiv-rationalen Denkens spielt bei der Übernahme urchristlicher Termini eine Rolle; daher wird zB. die großkirchliche Bußterminologie wie ,Reue' oder ,Sündenvergebung' aufgegriffen (Ev. verit. cod. Jung 35, 22/36, 9; Hippol. ref. 6, 32, 6: ,Reue' = ,Aufstieg';

Pist. Soph. cap. 32/57: 13 Reuegebete der Sophia in gnostischer Umdeutung der Rettungstheologie von Psalmengebeten). Gelegentlich wird mit der Rezeption der Begriffe eine Abwertung vollzogen, indem die traditionell-soteriologische Begrifflichkeit den Psychikern zugeschrieben wird, wie zB. bei der Anwendung der *Apolytrosisformel durch die Markosier. Die an den historischen Jesus gebundene Taufe der Großkirche ‚zur Vergebung der Sünden' gilt nach ihnen den Psychikern; nur die Gnostiker kommen ‚zur Vollkommenheit' der Apolytrosis, der sog. ‚engelhaften E.' der Pneumatiker (Iren. 1, 21, 2ff mit den verschiedenen Taufformeln). Iren. 1, 21, 4 wird hingegen Gnosis als ‚Apolytrosis des inneren Menschen' definiert u. mit der typisch gnostischen Relation von Selbst- u. Allerkenntnis begründet: die ‚Befreiung' (λύτρωσις) muß pneumatisch sein, denn der ‚innere Mensch' d. h. der Pneumatiker wird durch Erkenntnis ‚befreit' (λυτροῦσθαι); ihm genügt daher die Allerkenntnis. Gelegentlich können traditionelle E.formeln wie zB. die vom ‚Loskauf' dank des sich mit ihnen jetzt verbindenden gnostischen Weltpessimismus sogar ihre alte Anschaulichkeit wiedergewinnen; vgl. Ev. Philippi log. 9: ‚Christus ist gekommen, um einige loszukaufen, andere zu retten, andere zu erlösen. Die fremd waren, kaufte er los, machte sie zu den Seinigen . . .; als er es wollte, da kam er zuerst, um sie (sc. die Seele) wegzunehmen, weil man sie als Pfand hinterlegt hatte. Sie befand sich in der Gewalt der Räuber, u. man hatte sie gefangen genommen. Er rettete sie aber u. kaufte die Guten u. die Bösen in der Welt los' (Übers. nach H. M. Schenke). Gerade im letztgenannten Falle wird deutlich, wie gnostische Gleichgültigkeit gegenüber dem sprachlichen Ausdruck einerseits den E.texten eine verwirrende Nähe zur Großkirche verleiht, andererseits aber eine konfessionslose Symbolsprache fördert, die schon die hermetische Gnosis kennzeichnet (dazu G. van Moorsel: Symbolon 1 [1960] 128/37).

h. Zusammenfassung. Noch stärker als gnostisches Denken im heidn. Bereich macht der christl. Gnostizismus der 2. Hälfte des 2. Jh. die introvertierte Gespaltenheit eines religiösen Individualismus in seiner Welt- u. Selbstverzweiflung sichtbar. Auf der einen Seite wird durch ihn der Schrei nach transsubjektiver E. u. nach einem Soter im objektiven Sinne laut, der zu Dokumenten einer spezifisch gefühlsmäßigen E.sehnsucht zT. klassicher Prägung geführt hat. Umgekehrt aber gibt er in bemerkenswerter psychologischer Peripetie der Empfindungen sich selbst die Antwort in dem Appell an den eigenen Willen u. den Intellekt bzw. in dem Programm der Selbstverwirklichung u. Erkenntnis des inneren ‚Selbst'. Gleichzeitig wird durch ihn krisenhaft die Insuffizienz eines frühkatholischen E.konzepts sichtbar gemacht, das unter steigendem Einfluß spätjüdisch-synagogalen Denkens sich so stark dem Voluntarismus einer Moralpädagogik verschrieben hatte, daß nicht nur die Bedeutung der geschichtlichen Heilstat Christi, sondern überhaupt auch der E.gedanke gefährdet erschien. Entwicklungsgeschichtlich gesehen kommt so dem christl. Gnostizismus eine positive Bedeutung zu. In ihrer Antwort auf ihn hatten die antignostischen Kirchenväter den E.gedanken u. zugleich damit Forderungen spätantik-hellenistischer Religiosität stärker zu berücksichtigen. Es entsprach dem des öfteren beobachteten Gesetz der Kontroverstheologie, wenn gnostische Begriffe u. Denkkategorien aufgenommen wurden. Dies wie auch die Tatsache, daß die antignostischen Kirchenväter teils unter Rückgriff auf die heilsgeschichtliche Sicht des Frühkatholizismus, teils unter Rückgriff auf den rationalen Dogmatismus der Apologeten u. seine popularphilosophische Analyse des Christentums ihre Antwort gaben, führt ein neues großkirchliches E.konzept herauf, das treffender als altkatholische Soteriologie gekennzeichnet wird. Daß trotz der neuen Synthese die E.terminologie wieder die rational-begriffliche Prägnanz gewinnt, ist sprachlicher Ausdruck für den dogmatischen Grundtenor der altkatholischen E.lehre, mit der allerdings die Einflüsse der spätjüdischen Rettungstheologie auf einem am AT orientierten Biblizismus eingeschränkt werden.

V. Altkatholisch. a. Irenäus. Die heilsgeschichtliche Begründung der altkatholischen E.lehre hat Irenäus geboten (A. Bengsch; Zusammenfassung der Forschung bei A. Benoit, Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théol. [1960]). Die Anknüpfung an den urchristlichen, spez. lukanischen, Frühkatholizismus u. damit das Fortleben der Rettungstheologie erhellt aus der christologischen Exegese des AT (haer. 3, 9, 1 Sagn.: Lc. 3, 4/6 = Jes. 40, 4f ‚. . . et salutarem [σωτήριον masc.!] suum, hoc est Verbum suum, visibile

effecit . . incarnatum et ipsum, ut in omnibus manifestus fieret Rex eorum'; vgl. 3, 10, 2ff; 3, 12, 6: Begründung des Begriffs ,salvator Christus' aus Mt. 1, 20/23 u. der lukan. Geburtsgeschichte, vgl. 3, 10, 4; 3, 20, 4: selbständige Fortführung lukanischer Exegese, Deduzierung des maskulinen Begriffs ,Verbum salutare' = λόγος σωτήριος aus Jes. 63, 9 u. 33, 20; dem. 88: Jes. 63, 9 u. 65, 15 beweisen, daß die Gotteskinder ,durch seinen Namen gerettet u. durch sein Blut errettet' werden sollen). Der E.gedanke wird zum Grundtenor u. heuristischen Prinzip logoschristologischer Exegese gemacht (haer. 3, 6, 2: ,Ipse est qui descendit ac ascendit [vgl. Eph. 4, 10; Joh. 3, 13] propter salutem hominum'; vgl. zur Anwendung zB. den Rekurs auf Ex. 3, 7f haer. 4, 7, 3 Mass.; dem. 46 lautet die Formel: ,Er ist es, der hinauf- u. herabstieg', vgl. Joh. 1, 51 u. dazu G. Quispel: ZNW 47 [1956] 281ff). Dadurch wird Irenäus zum soteriologischen Interpreten der hl. Schriften, der sichtlich unter diesem Gesichtspunkt der E. seine atl. Beweisketten zusammenstellt (A. Benoit: Stud. Patr. 4 [1961] 20/7). Charakteristisch ist haer. 3, 10, 3: die durch Christus vermittelte ,Heilserkenntnis' (Lc. 1, 77) wird durch Zitate aus Gen. 49, 18 ad vocem σωτηρία = salus, aus Jes. 12, 2 ad v. σωτήρ = salvator, aus Ps. 97, 2 ad v. σωτήριον = salutare belegt; alle diese Stellen aber werden soteriologisch gedeutet: ,est enim 'salvator' quidem, quoniam Filius et Verbum dei, 'salutare' quoniam Spiritus . ., 'salus' autem, quoniam caro' (170 Sagn.). Kernstelle bleibt natürlich Jes. 7, 14ff; vgl. haer. 3, 20, 3 ad v. ,signum salutis nostrae'; 3, 19, 3; 21, 1ff in Absicherung von Text u. Exegese; 4, 23, 1 Mass.; 4, 23, 4 ad v. ,signum salutis' (LXX nur σημεῖον); 4, 23, 11. Durch solche Testimonia ist für die soteriologische Inkarnationschristologie wie die Rekapitulationstheorie des Irenäus die Schriftbasis gegeben.

1. Anthropologie. Die Inkarnationslehre hebt primär das Prinzip heilsgeschichtlich kontinuierlichen E.handelns Gottes hervor (Summarium haer. 3, 16, 2: ,unum et eundem Verbum Dei et hunc esse Unigenitum et hunc incarnatum esse pro salute nostra', als Zusammenfassung antignostischer Exegese des johanneischen Prologs 3, 11, 1/3; vgl. J. N. Bakhuizen v. d. Brink; G. Wingren, Människan och Incarnationen [1947] bzw. engl.: Man and the Incarnation [1959]). Die Inkarnationslehre korrespondiert jedoch mit der Anthropologie u. dabei grenzt sich Irenäus gegenüber den Gnostikern nach zwei Seiten ab: 1) Das Heil gilt nicht einem göttlichen Pneumafunken, sondern ist ,salus totius hominis, id est: animae et corporis' (haer. 5, 20, 1 Mass., innerhalb triadischer Bekenntnisformel, vgl. A. Benoit aO. 212; vgl. 4 praef. 3: ,salus hominis' = ,temperatio animae et carnis'). Irenäus führt 5, 6, 1 aus, daß 1 Thess. 5, 23 mit seiner Trichotomie des ,homo perfectus' von Paulus dem ,perfectus et spiritalis salutis homo' verwirklicht worden sei (caro u. anima sind pars hominis, spiritus ist göttliches Prinzip, nach 5, 9, 1 ,salvans et figurans'). Überhaupt betont 5, 1/14 die Ganzheit des Menschen einschließlich seiner Leiblichkeit: es geht um die ,salus carnis' (5, 2, 1; 21, 1), die mit der ,resurrectio carnis' (5, 7, 1f) die letzte Krönung des E.prozesses erfährt. 2) Gegenüber gnostischer Selbstverwirklichung wird die menschliche Insuffizienz betont (3, 20, 2ff: ,. . ut cognoscat semetipsum quoniam mortalis et infirmus est'). Paulus folge in Rom. 7 Jes. 35, 3f u. bekunde, ,(homines) per semetipsos non habeant salvari', ,a Dei adiumento habuimus salvari' (3, 20, 3), ,. . ut experimento discat homo, quoniam non a semetipso, sed donatione Dei accipit incorruptelam' (5, 21, 3; dazu M. Aubineau: RechScRel 44 [1956] 25/52). Dem. 97 heißt es: ,Dadurch die E. empfangend, danken wir Gott beständig, der uns . . errettet hat u. vom Himmel her das Heil verkündigt, . . das wir allein nicht erlangen konnten. Doch was bei den Menschen unmöglich ist, ist bei Gott möglich.'

2. Rekapitulationslehre (vgl. A. d'Alès: RechScRel 6 [1916] 185/211; E. Scharl, Recapitulatio mundi [1941]; N. F. Moholy, The Doctrine of R. in s. Irenaeus, Diss. Laval-Univ. [1948]; A. Bengsch 88ff). Die paulinische Antitypik Adam–Christus wird durch die inkarnative Eva–Maria erweitert (zur ersteren J. Daniélou, Sacramentum futuri [1950] 21/36; zur letzteren haer. 3, 21, 10/22, 4, vgl. 5, 19, 1 Mass.; dazu H. v. Campenhausen: AbhH 3 [1962] 27ff). Sie steht der gnostischen Urmenschspekulation näher, doch macht zugleich der soteriologische Gehalt der ἀνακεφαλαίωσις den grundlegenden Unterschied einsichtig. Wohl beinhaltet er die Befreiung von dem Todesverhängnis (dem. 38: ,Und sein Licht ist erschienen u. hat die Finsternis des Gefängnisses zunichte gemacht u. unsere Geburt geheiligt u. den Tod vernichtet,

da er eben die Fesseln, in denen wir gefangen saßen, zerbrach'); aber nicht im Sinne des gnostischen Weltpessimismus, sondern als Todesfluch u. Folge der Sünde: ‚Das Wort Gottes ist Fleisch geworden nach dem Ratschluß betreffs der Jungfrau, um den Tod aufzulösen u. den Menschen lebendig zu machen; denn wir waren gefangen von der Sünde u. gehörten zu denen, die durch die Sünde geboren sind u. mit dem Tod leben (ebd. 37). Als Geschichtsmacht in den Kausalnexus der Menschheitsgeschichte verflochten (dazu W. Hunger: Scholastik 17 [1942] 161/77), fordert ihre Beseitigung die Geschichtlichkeit eines Erlösers in einmaliger Kontingenz u. universaler Wirkung zugleich, wobei die Wiederherstellung bzw. Erneuerung der menschlichen Natur zur Hauptaufgabe des E.werkes wird (dem. 37 unter Hinweis auf 2 Tim. 1, 10; haer. 3, 23, 7 nach 1 Cor. 15, 54; ebenso 5, 13, 3ff Mass.: E. als ‚Todesbefreiung' durch ‚Umgestaltung' [μετασχηματισμός] des Fleisches geschieht nicht ‚aus eigenem Vermögen' [οὐκ ἐξ ἰδίας ὑποστάσεως; antignostisch], sondern ‚dank Wirkung', [κατὰ τὴν ἐνέργειαν] des Kyrios). Innerhalb einer regula fidei (dem. 6) lautet der christologische Passus: ... ‚der auch am Ende der Zeiten, um alles zusammenzufassen, Mensch unter Menschen, sichtbar u. tastbar geworden ist, um den Tod zu vernichten u. das Leben aufzuzeigen ...' (zur griech. Fassung L. M. Froidevaux in seiner Ausg. SC 62 [1959] 40_9); dagegen spricht der pneumatologische Passus von der Pneumaausgießung ‚am Ende der Zeiten' auf die Menschheit der ganzen Erde u. die damit verbundene ‚Erneuerung' des Menschen (dazu Th. Rüsch, Entstehung der Lehre vom Hl. Geist [1952] 90ff). Unter Hinweis auf 1 Cor. 7, 31 verknüpft Irenäus haer. 5, 36, 1 die Vergänglichkeit des kosmischen ‚Schema' mit der aus Gebotsübertretung resultierenden ‚Alterung' des Menschen u. umgekehrt die Erneuerung des Kosmos mit der eschatologischen E. des Menschen. Diese theologischen Motive vermitteln der Rekapitulationslehre zwei Hauptaspekte: 1) Neben der Inkarnation gewinnt das Auferstehungsdatum von Ostern soteriologische Bedeutung als Auftakt der ἀνακεφαλαίωσις nach Eph. 1, 10 (haer. 3, 19, 3: ‚... primitias resurrectionis hominis in semetipsum faciens, ut quemadmodum caput resurrexit a mortuis, sic et reliquum corpus ... resurget', vgl. 3, 22, 4). Dabei wird die Auferstehung Christi primär als resurrectio carnis verstanden, weil der soteriologische Aspekt bes. an der körperhaften Geschichtlichkeit des Christus interessiert ist (E. B. Fabbri, Ciencia y Fe 13 [1957] 273/292; 445/65; A. Houssiau, La christologie de s. Irénée [Louv. 1955]). 2) Die Inkarnationslehre aber besagt, daß durch das ‚Fleisch' des Inkarnierten die ‚Ähnlichkeit' zwischen Erlöser u. Erlösten im Sinne der Teilhabe an der gleichen Geschichtlichkeit hergestellt worden ist (haer. 3, 21, 10; 3, 22, 2 im Zusammenhang der ‚kenotischen' Merkmale des Inkarnierten: ‚Alle diese Eigenschaften waren Hinweis auf das von der Erde genommene Fleisch, das er in sich zusammenfaßte, sein eigenes Gebilde, πλάσμα, rettend'; vgl. 4, 40, 4: ‚... et salutem suo plasmati donat, quod est carnis substantia'; ferner 5, 12, 3. 5 Mass.; zur Sache P. Gächter: ZKTh 56 [1934] 503/32).

3. Heilsökonomie. Diese Rekapitulationslehre, nach der der Erlöser in Sorge um sein Geschöpf ursprüngliche Intentionen u. so im E.werk sich selber verwirklicht, gewinnt als Lehre von der ‚Heilsökonomie' ein gewisses, wenn auch unfertiges Räsonnement (zum Begriff οἰκονομία σωτηρίας vgl. haer. 3, 23, 1; Index Sagnards 464; A. d'Alès: REG 32 [1919] 1/9; zur Sache M. Widmann; ihm schließt sich A. Benoit aO. 219ff an). Das δεῖ (lat. oportet) des Beweisverfahrens des Iren. ist Ausdruck eines prädestinativen Geschichtsdenkens, das sowohl im urchristl. Weissagungsbeweis wie auch in der spätjüd. Apokalyptik verankert ist; die figurative Antityptik erinnert an solche Zusammenhänge; vgl. dem. 33: ‚... denn es war die nochmalige Vollendung des Adam in Christus notwendig, damit das Sterbliche von der Unsterblichkeit verschlungen werde (1 Cor. 15, 53f); desgleichen bezüglich Eva u. Maria, damit die Jungfrau für die Jungfrau Fürsprache haltend den jungfräulichen Ungehorsam durch den jungfräulichen Gehorsam auflöse u. aufhebe' (dazu Froidevaux aO.; prädestinatives ‚oportet', das bezeichnenderweise auch ‚oportebat' formuliert wird, d. h. nicht Kategorie einer Denknotwendigkeit wie später bei Anselm v. Canterbury ist, ferner haer. 3, 21, 10; 22, 3; 23, 1; 5, 2, 3 Mass.). Die irenäische Heils‚ökonomie' ist primär göttliche Heilspädagogik im Sinne heilsgeschichtlicher Erfüllung (vgl. R. A. Markus: VigChrist 8 [1954] 193/224; H. Lyttkens: Sv.Theol.Kvartalskr. 35 [1959] 222/46; 36

[1960] 13/37). Andere Gedankenelemente dieser E.theologie sind demgegenüber sekundär, zT. quellenmäßig heterogen (vgl. haer. 4, 39, 2 Mass. die Ausführungen über die ‚Satzung der Freiheit' aufgrund eines Schultraktats; vgl. zu 4, 37/39 W. Bousset, Jüd.-christl. Schulbetrieb [1915] 273/78; zu 4, 39, 2: P. Smulders: VigChrist 12 [1958] 154/6; zur Sache W. R. Schoedel: VigChrist 13 [1959] 22/32; zum idealist. Glauben an den Bildungsfortschritt A. Benoit aO. 228ff; idealistisch ist auch die Illuminationstheorie, vgl. vor allem 4, 14, 1 Mass., gehalten, dazu L. Escoula: NRTh 66 [1939] 385/400; 554ff). Selbst die Imago-Dei-Anthropologie (E. Peterson: La vie spirituelle 100 [1959] 584/94) tritt bei Iren. zurück, weil sie seiner Rekapitulationstheorie eingeordnet u. untergeordnet wird. So zB. dem. 11f, wo die Bezeichnung des Menschen als ‚imago filii' ihre Erklärung durch dem. 32 findet: durch die Inkarnation wurde auch die ὁμοιότης zu Adam sichtbar (ferner 5, 16, 1; 21, 2, wo wieder der Unterschied zur philonischen Eikon-Anthropologie mit ihrem Telos sittlichen Strebens nach ὁμοίωσις sichtbar wird).

4. Frühkatholische Elemente. Bedeutsamer ist, daß durch die Soteriologie des Iren. Traditionen des urchristl. Frühkatholizismus neubelebt werden (haer. 3, 16, 6: Blutformel, Vorstellung vom Loskauf u. von der Versöhnung; vgl. ferner 5, 1, 2; 14, 1/3; 16, 2; 5, 2, 1/3 Mass., bes. 5, 2, 2: charakteristische Verbindung der Lytrosisvorstellung mit dem Begriff der ‚salus carnis' im sakramentaltheologischen Sinne; vgl. zum eucharistischen Gedanken V. Palashkovsky: StudPatr 2 [1957] 277/281). Vor allem wird bei Iren. die Kirche wieder Instrument göttlicher Heilsgeschichte, nicht nur durch ihre Sakramente, vor allem die Taufe (vgl. 5, 11, 1 Mass. nach 1 Cor. 6, 9ff), die zugleich für das Institut der Sündenvergebung die Grundlage bietet (K. Rahner: ZKTh 70 [1948] 450/5), sondern vor allem durch ihr apostolisches Kerygma (vgl. zB. 5, 20, 2 Mass.: ‚Et ecclesiae quidem praedicatio vera et firma, apud quam una et eadem salutis via in universo mundo ostenditur'). Denn dieses sichert das Glaubensbekenntnis der Kirche (zur regula fidei vgl. B. Hägglund: Studia theologica 12 [1958] 1/44). Durch Einfügung soteriologischer Wendungen in Bekenntnisformulare soll die E.-lehre des Iren. gestützt werden; vgl. haer. 1, 10, 1: τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας; 3, 16, 2: ‚... et hunc incarnatum esse pro salute nostra'; 3, 4, 1f: ‚... in gloria venturus Salvator eorum qui salvantur et judex eorum qui judicantur'; ähnlich 3, 16, 8, vgl. 2, 16, 6: ‚... et ad ostensionem salutis et regulam justi judicii ostendere omnibus, qui sub ipso facti sunt'. Zugleich übernimmt Iren. die frühkatholische Konzeption des dialektischen Bezuges zwischen geschichtlichem Heilswerk als Grundlage des christl. Heilsstandes u. eschatologischer E.erwartung (dem. 69 im Anschluß an Mt. 25, 31ff; vgl. dem. 53 Schlußsatz; haer. 4, 40, 1/2 Mass. mit Begriff der ἀνάπαυσις = requies; 5, 27, 2; 28, 1: fruitio bonorum als eschatologisches Heil; vgl. ferner den Begriff der ‚recapitulatio apostasiae' für den Antichristen der Endzeit 5, 28, 2 als Gegenbegriff zur Wiederherstellung des Paradieses 5, 29, 2; 5, 3, 2: Fleischesauferstehung als ἀποκατάστασις, dazu P. Siniscalco: Studia Patristica 4 [1961] 380/96). Indem er die Traditionen des urchristl. Frühkatholizismus, spez. auch Elemente der ignatianischen Theologie aufnimmt, wird Iren. in Abwehr der Gnosis zum ersten altchristl. Theologen, der konsequent Theologie unter soteriologischem Gesichtspunkt treibt. Er ist dabei zugleich Exponent einer Frömmigkeit, welche das johanneische Bild von dem guten Hirten mit dem lukanischen Schafträger kontaminiert (dem. 33; haer. 3, 23, 1; 5, 14, 2; 5, 12, 3, wo Mt. 18, 12 u. Lc. 15, 4 einwirken; Hauptstelle: 5, 15, 2 Harv. 2, 365; zur Auswirkung auf die altchristl. Ikonographie Th. Klauser: JbAC 1 [1958] 26_{30}). Darin ist er zweifelsohne stellvertretender Sprecher für den altkatholischen Episkopat seiner Zeit u. auch der Nachfolgezeit, wie das Nachwirken zeigt (zB. bei Theophilus v. Antiochien; dazu die Quellenanalyse von F. Loofs [1930], ungeachtet der Loofs'schen dogmengeschichtlichen Sicht u. ihrer Problematik; hierzu G. Kretschmar, Studien zur frühchristl. Trinitätstheologie [1956] 16ff).

b. Dogmatismus der Apologeten. Die dogmatistische Methode der antignostischen Kirchenväter Alexandriens knüpfte hingegen an jene, bereits von Philon erarbeitete Tradition an, die vor ihnen schon die literarischen Apologeten sich zu eigen gemacht hatten. Ansatzpunkte zu einer speziellen Soteriologie waren hier allerdings gering. Die apologetische Situation zwang zur Betonung des monotheistischen Gottesbegriffes (vor allem Aristides, Athenagoras, Justin u. extrem *Ta-

tian; doch auch Theophilos v. Antiochien). Nur gelegentlich durchbrechen soteriologische Wendungen die apologetische Gesprächsbasis (vgl. zB. die soteriologische Inkarnationsformel Iustin. apol. 1, 66, 2 im Unterschied zur typisch apologetischen Formulierung 2, 10, 1; ferner Theophil. ad Aut. 2, 27ff; 2, 34). Als Apologeten war ihnen mehr an der Gestalt des ‚Lehrers' als an der des ‚Erlösers' gelegen. Nur durch das popularphilosophische, von einer idealistischen Anthropologie bestimmte Gedankengut u. die Methode des δογματίζειν, welche die christl. E.lehre in einzelne ‚Dogmata' (plur.!) untergliederte u. so gleiches Recht auf Gehör beanspruchte wie die philosophischen ‚Dogmen', wurden sie vorbildlich. Ihnen ist es aber zu danken, daß gegen den gnostischen Mythos theo-logisches Denken, gegen den gnostischen Weltpessimismus der Idealismus des spätantiken, christlich gefärbten Platonismus aufgeboten wurden. Zu dem spätantiken Verständnis von ‚dogmatisch' = Schulrichtungen, die alle Dinge dem Verstande für zugänglich halten, vgl. Diog. Laert. 1, 16; Sextus Emp. adv. dogm. 1, 25; zum Begriff des ‚*Dogma' u. seine griech. Provenienz vgl. Gregor. Nyss. c. Eun. 3, 9, 59 (2^2, 286, 18ff J.): ‚Nichts ist für die Griechen so charakteristisch wie die Vorstellung, das Wesentliche an der Religion bestehe in den Dogmen' (nach W. Jaeger, Theologie der frühen griech. Denker [1953] 77; vgl. zum griech. Ursprung des Begriffs der Theologie W. Jaeger, Humanism and Theology [1943] 36ff. 58ff. 82ff). Der ‚dogmatische' Charakter bekundet sich vor allem in der These von der metaphysischen Verankerung apriorischer Vernunfterkenntnis u. der anthropologischen Potentialität ethischer Verwirklichung. Vertrauend auf diese Grundposition übernehmen Apologeten u. alexandrinische Kirchenväter von den Gnostikern, die sie bekämpfen, gewisse Konzeptionen, zB. die Unterscheidung zwischen exoterischem u. esoterischem Christentum, zumal ihnen daran liegt, den gebildeten Christen die rationale Denkmöglichkeit christlicher E.lehre aufzuzeigen. Dieselbe mußte trotz der gemeinsamen, antignostischen Front mit Irenäus u. dem altkatholischen Episkopat dabei ein anderes theologisches Profil gewinnen. So bedeutsam der Beitrag der alexandrinischen Kirchenväter des 3. Jh. bes. für Theologiegeschichte u. dogmengeschichtliche Entwicklung gewesen ist, wird man für die Geschichte der altchristl. Soteriologie ihren Einfluß nicht überschätzen dürfen. Nicht Origenes, sondern Athanasius hat stärkere Spuren hinterlassen, weil sein E.konzept im engsten Kontakt mit der altchristl.-griech. Frömmigkeit entstand.

c. Clemens v. Alexandrien. Er bedient sich vor allem (u. nicht zufällig) in seinem ‚Protreptikos' nach spätantikem, spez. neuplatonischem Vorbild einer metaphorischen Mysteriensprache (dazu C. Mondésert: RechScRel 26 [1936] 158ff; zB. das literar. Motiv der ‚Epoptie' eleusinischer Mysterien protr. 10, 1/3; 120, 1f Christus als ‚Licht der Wahrheit' u. ‚Hierophant' christlicher Jenseitsschau; paed. 2, 8, 3; strom. 4, 3, 1ff; 7, 68, 3/5: τὸ ἐποπτικόν als Krönung christlicher Unterweisung bzw. ἐποπτεία θεοῦ als oberste Stufe christlicher προκοπή; der christl. Mysterienhymnus am Anfang des Protreptikos korrespondiert mit dem Schlußhymnus des Paidagogos; dazu M. Pellegrino: Stud. Patr. 3 [1961] 267/72). Deshalb aber ihn zum Zeugen für ein angebliches Fortleben heidnischer Mysterienfrömmigkeit im alexandrinischen Christentum machen zu wollen, wäre glatte Verkennung der literarischen Struktur solcher Partien. Clemens will vielmehr mit der Unterscheidung zwischen exoterischem Christentum der ‚Pistiker' u. esoterischer Haltung der ‚Gnostiker' (J. Wytzes: VigChrist 11 [1957] 226/45; 14 [1960] 129/53) die Universalität des göttlichen E.willens über die verfaßte Kirche hinaus erweitern: Gott schloß nicht nur den Gesetzesbund mit dem jüd. Volk, sondern durch die Philosophie auch einen Bund mit den Griechen (strom. 1, 20, 1). Die ganze Menschheitsgeschichte steht im Zeichen einer Heilsökonomie u. einer göttlichen Pädagogik, die auch weiterhin Gesetz u. Philosophie als ‚Lehrmeister auf Christus hin' legitimieren (strom. 1, 28, 1ff; paed. 3, 99, 1ff: überall u. allezeit waltet die ‚selige Oikonomia', durch die unterschiedslos ‚der Mensch erzogen wird'; dazu A. Méhat: Stud. Patr. 2 [1957] 351/7). Von dort erfährt die unterschiedliche Charakteristik der Soteriologie ihre Begründung.

1. Pistis. E. durch Pistis als ‚die eine, für alle gültige Form der E. der Menschheit' (paed. 1, 30, 2ff) ist auch für den ‚Gnostiker' Ausgangsbasis. Strom. 6, 122, 4 begründet dies mit dem göttlichen ‚Rettungswillen', wonach das ‚Heil' (σωτηρία) sich sowohl aufgrund sittlichen Handelns wie der Gnosis einstellt,

für die beide der Kyrios ein Lehrer ist (vgl. überhaupt das Summarium aO. 122, 1/4). Paed. 1, 31, 2 argumentiert mit der einen Taufe, die den gnostischen Gegensatz von ,Psychikern' u. ,Pneumatikern' gegenstandlos mache, was 1 Cor. 12, 3 beweise. Paed. 3, 94, 1ff verweist Clemens auf die weltweite Wirkung des Christuslogos ,zur Erziehung der Menschheit' durch ,die beiden Gesetze', d. h. das mosaische u. apostolische Gesetz der Kirche (vgl. H. I. Marrou: Fondation Hardt Entretiens 3 [1957] 181/200). Dementsprechend erfolgt eine Ausformung der Christologie, die sowohl dem Pistiker wie Gnostiker zugänglich ist u. als Eikonchristologie zugleich den anthropologischen Bezug ermöglicht. Christus, nach Gen. 1, 26 Gottebenbildlichkeit u. Gottähnlichkeit vereinend (paed. 1, 98, 1/3), wird dem Menschen, der zunächst nur Gottesebenbildlichkeit trägt, zum pädagogischen Ansporn, das ,wahrhaft heilsame Leben unseres Erlösers nachzubilden' (ebd. 1, 96, 3/97, 2: Christus als der ideale ,Pädagoge', der nicht wie das mosaische Gesetz mit ,Furcht' erzieht). Dabei meint die Eikon von Gen. 1, 26 anthropologisch den ,Geist u. die Überlegung' des Menschen, nicht aber seine körperhafte Gestalt (strom. 2, 102, 6; 6, 114, 4ff); christologisch aber meint Gen. 1, 26 ,den göttlichen u. königlichen Logos' als Eikon Gottes, so daß man von dorther den ,menschlichen Geist' als ,Eikon der Eikon' bezeichnen müsse (strom. 2, 131, 1ff; 5, 94, 4ff; auch protr. 98, 3f: der Logos als εἰκὼν θεοῦ u. ἀρχέτυπος φωτός, der menschliche Nus aber als εἰκὼν τοῦ λόγου). Der Inkarnationsgedanke (Joh. 1, 14) wird ähnlich modifiziert: der ,Fleischgeborene' habe gezeigt, daß die eine ,Tugend' sowohl ethisch-praktisch, wie auch spekulativ sei; er sporne daher an, nicht nur die ,Werke des Pädagogen nachzuahmen', sondern auch dem Fackelträger durch Nacht auf dem ,Heilswege' zum Licht zu folgen (paed. 1, 9, 1/4; zu dem Christuslogos als göttlichem Lehrer E. Fascher: Festschr. E. Klostermann [1961] 193/207). Begründet so ein christl. Humanismus, dessen idealistische Anthropologie auf der Logoschristologie basiert, die Forderung nach Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit zur ,Gottähnlichkeit' in allgemeingültiger Form, so bedeutet die Sündenvergebung in der Taufe ein christl. Privileg, das Telos solcher Verwirklichung zu erreichen (strom. 2, 56, 1ff, zumal nach Hermas [vgl. ebd. 57, 1] eine einmalige ,zweite' Buße möglich ist ebd. 59, 1). Dank der Taufe kann so Pistis Fundament des christl. Ethos u. ,Mutter aller Tugenden' sein (strom. 2, 45, 1 mit der mittelplatonischen Lehre von der Antakoluthesis der Einzeltugenden, ebd. 2, 55, 3 mit Pastor Hermae 2, 45, 7 rational mit spätantik-philosophischen Kategorien begründet). Als praktische Frömmigkeit (strom. 2, 45, 7) ist sie die Grundschule zur Erreichung der ,Gottähnlichkeit im Rahmen des Möglichen' (ebd. 2, 80, 5: ἐξομοιοῦσθαι τῷ κυρίῳ κατὰ τὸ δυνατόν, nach Plato Theaet. 176A/B formuliert; hierzu die Indices), darin ,ein erster Schritt zum Heil' (strom. 2, 31, 1f), auf der auch die ,Gnosis' fußen kann (ebd. 31, 3).

2. Gnosis. Soteriologie als Vollendung durch Gnosis kann daher nur die Minderheit gelehrt werden. Erkenntnistheoretisch wird dies durch das transzendentale Prinzip in der Pistis (strom. 2, 8, 4/9, 3; vgl. 12, 55, 1) begründet: Pistis als Synthese willensmäßigen, freien ,Vorentscheids', πρόληψις ἑκούσιος bzw. προαίρεσις, u. verstandesmäßiger ,Bejahung frommer Denkungsart', θεοσεβείας συγκατάθεσις, vermittelt sicheres Wissen. Im Unterschied zu einem Wissen, das sich sinnlicher Wahrnehmung als ,Stufenleiter' bedient u. daher nur zur ,Annahme', ὑπόληψις, führt, vermittelt sie so echte Episteme u. steigt zur Wahrheit empor (strom. 2, 13, 2/14, 1). Gnosis ist im Sinne eines philosophischen Transzendentalismus ,Wissen von dem Sein' (ebd. 2, 76, 1ff), zu dessen Unwandelbarkeit der ,Steuermann der Seele' d. h. die reflektierende Vernunft emporführt (ebd. 2, 51, 1/6; zT. christlich formuliert als Frage nach dem Schöpfer aufgrund der Schöpfung). Als ,Asket' um eine Vollkommenheitsethik ringend, reinigt der Gnostiker zugleich sich von den Verfehlungen gegen Vernunft u. Denken (ebd. 2, 50, 2ff; vgl. 2, 103, 1ff). Für sein asketisches Ringen mit der ,Sohnschaft', υἱοθεσία, belohnt (ebd. 2, 75, 2: μεγίστη πασῶν προκοπή), erreicht der ,vollkommene Gnostiker' die höchste Stufe der ἐξομοίωσις πρὸς τὸν σωτῆρα θεόν (ebd. 4, 10, 2; als ,Hoherpriester' ist er dem ,großen Hohenpriester' wesensverwandt geworden, vgl. ebd. 5, 34, 7; 7, 13, 2). Dieselbe kann auch als mystische Gottesschau beschrieben werden (ebd. 6, 102, 17: Seele als ,dritte göttliche Eikon', da Christus nach Ex. 23, 5 das ,Antlitz Gottes' ist, vgl. strom. 7, 16, 6; ebd. 1, 19, 1: γνῶσις τῶν κατεγνωρισμένων;

7, 68, 1/3: als pneumatische Teilhabe an der ἀνάπαυσις τοῦ θεοῦ; 7, 86, 5: christl. Existenz des ‚Gnostikers' als ‚zweite Taufe', wobei nach strom. 6, 2, 4; vgl. paed. 1, 25ff die Taufe, das ‚pneumatische Paradies', Grundlage pneumatischer Existenz bleibt).

3. Altkatholische Elemente. Dank des anagogischen Stufenschemas (zB. strom. 6, 109, 2 zu dem synoptischen Logion ‚Dein Glaube hat dich gerettet' die Exegese: ‚Mehr als Glaube aber ist Gnosis, so wie Errettetwerden noch nicht das gleiche ist wie Würdigung durch höchste Ehre nach der Errettung') läßt Clemens das soteriologische Konzept der altkatholischen Kirche in seiner Geltung stehen (zB. paed. 1, 22, 1/23, 2: Kirche als corpus Christi; der Inkarnierte, der die Christen ‚durch das Blut aus der Vergänglichkeit losgekauft hat'; ebd. 1, 26, 1/28, 2: Taufe als ‚heilsames Licht' u. soteriologische Deutung des Ekklesia-Begriffes: ‚Er weiß, welche er gerufen hat; die er aber gerufen hat, hat er gerettet; zugleich hat er gerufen u. errettet' [27, 2]; protr. 94, 1f. 95, 1: durch ‚Wasserbad' u. Strafdrohung ‚hört der Kyrios nicht auf, zu retten'; vgl. ebd. 116, 1ff; strom. 2, 123, 1: ‚Gesetz' u. ‚Frömmigkeit' als σωτήριον; ebd. 7, 104, 1f: auch der Gnostiker folgt der ‚Überlieferung des Kyrios', indem er die apostolische u. kirchliche Auslegung der Dogmata ‚bewahrt', σῴζει). Auch für Clemens sind die Christen durch das Heilswerk Christi die ‚Geretteten (οἱ σῳζόμενοι), deren endliche Rettung Gegenstand eschatologischer Hoffnung ist. Sehr charakteristisch in dem Traktat ‚Quis dives salvetur' ist, wie einerseits cap. 18f die Tugenden als das bezeichnet werden, was allein ‚retten kann', dies andererseits damit begründet wird, daß sie der Seele dienen, die allein eschatologische Lebenshoffnung hat. Die Spannung zwischen Heilsgegenwart u. Rettungserwartung beherrscht demgemäß protr. 117, 1/4, bes. den Satz: ‚Das Gewaltigste aber ist, daß mit echtem Willenseinsatz die Tatsache des Gerettetwordenseins Hand in Hand geht, menschlicher Vorsatz u. göttliches Leben sozusagen am gleichen Joch ziehen', eine Spannung, wie sie schon für den urchristl. Frühkatholizismus bestand. Allerdings ist der dialektische Bezug von Indikativ u. Imperativ, der aus einer rationalen Deutung der E. resultiert, nicht minder für Clemens charakteristisch (zB. strom. 1, 178f: ‚Der Soter hat jene Unkenntnis, die einem schlechten Lebenswandel zu danken war, aus dem Sehvermögen der Seele vertrieben. Er hat uns das Schönste zurückgegeben: ‚daß wir wohl erkennten den Gott oder den Menschen' (Il. 5, 127); vgl. paed. 3, 44, 2f: E. als Erleuchtung der Seele; Imperativ ist die noetisch-asketische Verwirklichung der ἐξομοίωσις θεῷ, vgl. paed. 3, 1, 1. Derselbe gewinnt durch die Zentralbegriffe Pistis u. Gnosis sogar den Charakter der pädagogischen Antithetik von Belehrung u. Anwendung des Wissens (vgl. bes. paed. 3, 86, 1/88, 3). Eben das verleiht der Soteriologie des Clemens manchmal die Note jenes aufklärerischen Moralismus, der schon immer im alexandrinischen Diasporajudentum u. seiner Weisheitsliteratur zuhause war (dazu W. Völker: ZKG 64 [1952/3] 1/33).

d. Origenes. Ähnlich beansprucht Orig. für seine Soteriologie die Kontinuität mit der kirchlichen Überlieferung (princ. 1 praef. 2ff; sel. in Ps. 1 [11, 387 L.]: σῶσαί τε καὶ τὴν ἀρχαίων παράδοσιν; hierzu R. P. C. Hanson, Origen's Doctrine of Tradition [1954] bzw. [1956], der den Unterschied zu Clemens in dem dialektisch-kritischen Verwenden der Tradition sieht [1954, 53/73]). Für Orig. ist der Umfang der Tradition allerdings weiter gespannt u. umfaßt auch jüdische Apocrypha (J. Daniélou, Message évangelique et culture hellénistique [1961] 446/60; zu Orig. selbst die Zusammenfassung von Kettler: RGG 4[3], 1692/1701). Dem trägt Orig. durch Aufnahme der traditionellen E.konzeption Rechnung. Die ‚Menschwerdung' (ἐνανθρώπησις; vgl. Hippol. in Dan. c. 4, 39, 4) ist heilsgeschichtliches Grunddatum (c. Cels. 7, 17; ferner princ. 2, 6 mit der durch Photius belegten Kapitelüberschrift: Περὶ τῆς τοῦ σωτῆρος ἐνανθρωπήσεως). Der Heilstod Christi erbrachte die Zahlung des ‚Lösegelds' an den Teufel (in Ioh. c. 6, 18. 53; in Ex. h. 6, 9; in Rom. c. 5, 1. 10); er ist Sühneopfer (in Gen. h. 1, 5, 7; in Ioh. c. 6, 55), er entmachtet den Tod u. die dämonischen Mächte (in Mt. c. 16, 8; 12, 25; zu diesen traditionellen Vorstellungen H. de Lubac, Histoire et esprit [1950] 47/92). Den eschatologischen Charakter der E. als Befreiung von der ‚Vergänglichkeit' nach Paulus betont princ. 1, 7, 5; 2, 3, 2. Daß dieses gemeinchristliche Konzept vor allem in der origenistischen Apologetik (H. Chadwick: Stud. Patr. 1, 1 [1957] 331/9), ferner in den Homilien betont wird, versteht sich von selbst. Auch in dem ‚System patristischer Gnosis' (H. Jonas, Syst.; ders., Gnos. 171ff)

glaubt Orig. ein spekulatives Lehrgebäude auf dem Boden altkatholischer Rechtgläubigkeit zu errichten (E. v. Ivanka: Scholastik 35 [1960] 481/502). Doch schon durch die Bindung desselben an das menschliche Erkenntnisvermögen mußte Orig. im Unterschied zu Clemens mit seiner spekulativen Deutung altkatholischer Soteriologie Anstoß erregen (vgl. zB. Clem. Alex. protr. 1, 8, 3: ‚Viele Sprachen u. Formen benutzt der Soter zur Rettung der Menschen', im Sinne der Vielfalt des soteriologischen Kerygma, mit Orig. in Ioh. c. 1, 20, 119ff u. den Ausführungen über die durch das menschliche Erkenntnisvermögen bedingte Vieldeutigkeit des Logos, die in den vielen Christusprädikationen ebd. 123f zum Ausdruck kommt; vgl. spez. 124: ‚Selig sind alle . . ., die solche Christen geworden, daß sie den Gottessohn nicht mehr als ‚Arzt', ‚Hirten' oder ‚Loskauf' gebrauchen, sondern als ‚Weisheit, Logos u. Wahrheit' [1 Cor. 1, 30]; vgl. ebd. 1, 34, 247/252; zum Gedanken selber vgl. c. C. 2, 63: nur mit den ‚Gesunden' stieg Christus auf den Tabor; die christologische Akkommodationslehre [vgl. ebd. 8, 15; in Ioh. c. 10, 5 u. ö.; M. Harl, Origène et la fonction révélatrice au Verbe incarné, 1959] ist bei Origenes ein Postulat seiner Gnoseologie). Dies ließ aus dem Stufensystem pädagogischer Anagogik (Clemens) eine anthropologische Aussage im Sinne eines spätantiken ‚Dogma' werden u. degradierte damit das Gemeindechristentum (typisch der dem terminus ‚Pistiker' vorgezogene Begriff der ἁπλούστεροι, simplices, ebenso wie Origenes statt von ‚Gnostikern' lieber von den ‚Pneumatikern' des esoterischen Kreises spricht; vgl. c. C. 1, 7; 3, 21. 46 u. ö.). Der spekulative Ansatz des über dem kirchlichen Kerygma errichteten Lehrgebäudes führt zu Entwertung kirchlicher Soteriologie (in Joh. c. 1, 7: Unterscheidung zwischen ‚somatischer' [Predigt von dem Gekreuzigten] u. ‚pneumatischer [Predigt von dem präexistenten Logos] Verkündigung'; 1, 8: das E.werk des geschichtlichen Christus gehört vor die breite Masse; 28, 18, 159/161: die traditionellen E.vorstellungen kreisen um den ‚sterblichen Menschen', nicht um den göttlichen Logos, der als ‚Wahrheit, Weisheit u. Gerechtigkeit' unsterblich ist). Dies muß letztlich die geschichtliche Kontingenz der Heilstat in Frage stellen (dazu C. Andresen, Logos u. Nomos [1955] 374/87).

1. Kosmologie u. Soteriologie. Es ist sehr bezeichnend, daß die Soteriologie des Orig. sich in den spekulativen Aspekten an der Kosmologie orientiert; hierdurch wie in ihrer salutologischen Struktur, die Weltheil u. individuelles Heil miteinander verknüpft, zeigt sie typische Merkmale griechischen Denkens. An dem Zentralbegriff der Lehre von der Apokatastasis wird das deutlich (dazu G. Müller: ThZ 14 [1958] 174/190; H. Cornélis: RSPT 43 [1959] 32/81; 201/48). Er setzt die origenistische Weltenlehre voraus, ob sie nun das Negative betont oder das Positive hervorhebt (zum ersteren princ. 3, 5, 4: Entstehung der Körperwelt als Absturz der ‚geistigen Wesen' u. Folge ihrer ‚Einkörperung', vgl. 1, 8, 1/4; c. C. 8, 54: Soma-Sema-Formel; princ. 1, 8, 1 leitet aus dem Homerwort δέμας ‚Gestalt' ab: δεδέσθαι τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι; zum letzteren princ. 2, 3, 6: der ‚sichtbare' Kosmos Abbild jenseitiger Güte u. Reinheit des ‚Unsichtbaren'; vgl. in Gen. 1, 1 [8, 106/8 L.]; c. C. 6, 51 u. ö.; ebd. 8, 17: sichtbare Schöpfung als ‚Leiter' für das intelligible Denken bei seinem noetischen Aufstieg; vgl. 7, 46; in Ioh. c. 19, 22). In jedem Fall verdankt die Welt einem pädagogischen, weil auf Besserung ausgerichteten Strafakt (c. Cels. 3, 49: ‚Erziehung ist der Weg zur Tugend') ihre Entstehung, der mit der verfehlten Willensbetätigung der ‚geistigen Wesen' korrespondiert. Letztes Ziel der E. ist daher die mit 1 Cor. 15, 25 begründete, freiwillige ‚Unterwerfung' der geistigen Individualitäten im göttlichen Kosmos unter die höchste Autorität; sie stellt das Heil kosmischer Ordnung wieder her (princ. 1, 6, 1 unter Einfluß von Ps. 61, 2 LXX: ‚subiectionis enim nomen, qua Christo subicimur, salutem quae a Christo est indicat subiectorum'; 3, 5, 7: ‚subiectio salutaris' = σωτηρία ὑποταχθέντων bedeutet die ‚perfecta universae creaturae restitutio'; in Num. h. 13, 7: ‚Freiheit der geistigen Wesen' als Ziel göttlicher Ökonomie; ebd. 27: Apokatastasis nach Lev. 25, 10 als ‚Vergebung', nach Lev. 25, 48 als ‚Befreiung' u. ‚Loskauf'). Schon das gegenwärtige Heil des Kosmos als ‚consensus mundi' in der ‚diversitas' bezeugt den ‚pro salute universarum creaturarum suarum' besorgten ‚parens omnium deus' (princ. 2, 9, 6f, wo gleichzeitig betont wird, daß uns hierin die Gnade entgegentritt, durch die Gott ‚provocat ad salutem'; vgl. P. Némeshégyi, La paternité de Dieu chez Origène [1960] 145/54; ferner in Num. h. 14, 2; in Rom. c. 8, 12; in Mt. c. 19, 16ff [GCS 10,

378]: Gott ist daher in eigentlichem Sinne ‚Soter' d. h. ‚Erhalter, Heilbringer').
2. Rückkehr zur Einheit. In diese kosmische Apokatastasis als Rückkehr in die Einheit u. den Ursprung (princ. 1, 6, 2; vgl. 1, 8, 4) ist das individuelle Seelenheil hineinverflochten, wobei E. des Individuums streng genommen Rück-ordnung ist, auch wenn Intellekt u. Wille des Subjekts beteiligt sind (in Ioh. c. 19, 22, 143/146: als Anabasis der Katabasis der Seele entgegengestellt; c. C. 6, 21: Jakobs Himmelsleiter als Aufstieg durch die Planeten gedeutet; princ. 1, 8, 4: stufenhafter Aufstieg bis zum ‚himmlischen Standort' unter sprachlichem Rekurs auf Plato Phaedr. 245ff; princ. 2, 10, 8: ἀποκαθίστασθαι εἰς τὴν ἀρχαίαν τάξιν; vgl. 1, 8, 4 die Schilderung des ‚summus et excellentissimus ordo in caelestibus rationabilis creaturae gloriosa officiorum varietate dispositus', in Ioh. c. 20, 11 nach Joh. 1, 14: Zurückversetztwerden in den Stand vor der Inkarnierung). Dem transzendentalen Prinzip der Intelligibilität gemäß führt solche E. auf der höchsten Stufe zur ‚Schau' (c. C. 6, 69; 7, 33; 7, 44: als Enthusiasmos beschrieben; in Ioh. c. 1, 16, 91/94: aktivisch als γνῶσις τοῦ πατρός, passivisch als μορφοῦσθαι υἱόν gedeutet; ebd. 23, 27, 338: θεωρία τοῦ θεοῦ aufgrund von 2 Cor. 3, 7/11 als ‚Vergöttlichung' des menschlichen Nus). Sie macht über die ‚Entleiblichung' als allgemeines Telos der E. (c. C. 7, 38) hinaus die ‚Reinigung' des Denkens zur Forderung der Heilsverwirklichung (in Ioh. c. 2, 18, 129; 10, 28, 174ff unter allegorischer Deutung der Tempelaustreibung: der Logos der Vernunft als kathartisches Mittel der Einwohnung göttlichen Lebens in der Seele; princ. 2, 3, 1: ‚... per eruditionem vero rationabilemque institutionem, per quam possent ad locupletiorem proficere veritatis intellectum hi, qui in praesenti iam vita in haec se studia dediderunt et mentibus purgatiores effecti capaces, iam hinc divinae sapientiae perrexerunt'; 2, 8, 3: Kathairesis als Entkörperung). Das bedeutet aber, daß die Heilheit transzendentaler Ordnung erst dann hergestellt ist, wenn die psychischen Wesen in die höheren Stufen der Logika aufgegangen sind (princ. 2, 8, 3: ‚mens est, quae et perfectionem percipit et salutem'; Apokatastasis ist also ‚redactio mentis' [ebd.], denn ‚nicht mehr beharrt die gerettete Seele als Seele'). So erwächst, ungeachtet der Unterordnung der ‚Seelen' unter die Logika (princ. 1, 6, 2f; 2, 11, 5; vgl. 3, 1, 13), für alle Stufen des beseelten Kosmos aus dem Telos der Wiederherstellung seiner Heilsordnung der soteriologische Imperativ freier Willensentscheidung (princ. 3, 1: das große Kapitel über das liberum arbitrium mit dem Kernsatz 3, 16: ‚Wir selbst verfügen über Heil u. Verderben'; vgl. ferner 2, 6, 5: der geschichtliche Christus als Beispiel der ‚boni malique eligendi facultas'; 2, 9, 2. 6: sinngemäß für die Noes u. Logika postuliert).
3. Theologische Motive. In der Apokatastasis als Rückführung des ‚Geistes' aus der Zerstreuung in die Ureinheit, bei der die Individualseelen verschiedene Erziehungsklassen zu absolvieren haben (princ. 1, 6, 3), wirken daher göttliche Pronoia u. menschlicher Willenseinsatz bei der Verwirklichung des Heils sowohl für den Einzelnen wie für das Ganze zusammen, wobei für Orig. letztes Motiv seiner salutologischen Soteriologie das göttliche Erbarmen bleibt (princ. 3, 1, 19: Bild von der Bergung im Hafen nach sturm- u. verantwortungsvoller Seefahrt). Ihr spekulatives Interesse behält aber die Dominante, u. wenn der Christus ‚Soter' ähnlich wie bei Clemens als ‚Paidagogos' (c. C. 5, 31f; 1, 71; 8, 5) charakterisiert werden kann, der in seiner durch den freien Willen qualifizierten Menschlichkeit (princ. 2, 6, 5) als Vorbild, seiner Göttlichkeit nach als ‚Weisheit Gottes', ‚verbo ac ratione, non vi ac necessitate' (ebd. 1, 2, 10; 2, 9, 6) wirkt, so liegt doch die letzte Ursache zu solcher soteriologischen Funktion darin, daß Christus als einziges Geistwesen göttlicher Transzendentalität d. h. als ewiger Logos nie gefehlt hat u. so die jenseitige Liebe u. Gottesschau urtümlich repräsentiert (2, 8, 3). Ebenso muß das Grundschema dieser Soteriologie, das die Anthropologie in den Rahmen einer theistischen Kosmologie spannt u. damit zugleich die griech. Frage nach der Stellung des Menschen im Kosmos zu beantworten sucht, einen Individualismus fördern, der in erster Linie um das individuelle Heil besorgt ist. Die Tatsache, daß mit Orig. die Geschichte der individualistischen Exegese des Hohenlieds im Sinne der mystischen Brauthochzeit der Seele mit dem Christus einsetzt (im Unterschied zu Hippolyt; vgl. D. Lerch: ZThK 54 [1957] 257/77), unterstreicht das nur, ebenso wie die Beobachtung, daß das origenistische Erbe im Bereich des griech., um sein Seelenheil besorgten Mönchtums eine besondere Pflege fand. Über-

schäumende Schülerbegeisterung, die der Lehrer in Schranken weisen u. auch auf das christl. E.konzept verweisen muß, enthüllt den Individualismus u. Esoterismus in seinem typisch griech. Rekurs auf die Kontrapunktik von Selbst- u. Gotteserkenntnis noch deutlicher (vgl. Dankrede des Gregorios Thaumaturgos, bes. cap. 11, 133/12, 144 mit der Aufnahme des Delphicum ‚Erkenne dich selbst', das Origenes in der Tat gebraucht hat; vgl. zB. in Cant. c. 2 [GCS 8, 141, 17ff]; ferner die Bezeichnung des Heilsweges als ‚Weg der Vergottung'; dazu aus dem Antwortbrief des Orig. cap. 4, wo mit Hebr. 3, 14 das Heil als ‚Teilhabe' an Christus bestimmt wird; auch hier ist der Vergleich mit Hippolyt u. seiner Auswertung des Delphicum [refut. 10, 34, 4] interessant).

e. Zusammenfassung. Ungeachtet ihrer Bedeutung für die Geschichte altchristlicher Apologetik u. damit systematischer Theologie, ferner für die dogmengeschichtliche Entwicklung, wird man den Einfluß der alexandrinischen Theologen des 2./3. Jh. auf die altchristl. Soteriologie gering einschätzen müssen; sie leben vielmehr von dem altkatholischen E.konzept, das sie spekulativ einsichtig machen wollen, nicht zuletzt auch, um dem Einfluß des christl. Gnostizismus auf die Gebildeten zu begegnen. Bei Irenäus tritt das altkatholische E.konzept repräsentativer in seiner Synthese von Rettungstheologie u. Inkarnationstheologie auf. Die Prävalenz, die hier der soteriologische Gesichtspunkt besitzt, markiert zugleich die Loslösung der altchristl. E.lehre von den spätjüdischen Einflüssen. In der Art, wie man die Frage nach dem Heil des Menschen u. damit die Anthropologie in ihrem soteriologischen Bezug zur Christologie mit theologischem Schwergewicht versieht, ist als ‚Hellenisierung' des altkatholischen E.kerygma ein Entwicklungsprozeß eingeleitet worden, der erst später in seiner Auswirkung erkennbar wird (Athanasius). Indirekt können hierfür auch die alexandrinischen Theologen als Zeugen aufgerufen werden (vgl. zB. jetzt Orig. dial. 7, 1ff [70, 15 Sch.] den Passus einer soteriologischen Christologie, die zugleich eine trichotomische Anthropologie begründen soll).

VI. Westen. Der Konflikt mit der imperialen Salustheologie im Verlauf des 3. Jh. ist nicht nur als historisches Ereignis zu beschreiben. Religionsgeschichtlich ist er durch die Intensivierung des röm. Kaiserkultes unter Aufnahme orientalischer Elemente, welche die Salusideologie des Staatskultes mit neuen, religiösen Gehalten erfüllten, vorbereitet worden. Theologiegeschichtlich hat er mehr kausativ gewirkt, indem er über die E.dogmatik bzw. -kerygmatik der altkatholischen Kirche hinaus ihre Aufmerksamkeit auf die salus mundi lenkte. Daß dies vor allem im Bereich der lat. Theologie sich vollzog, ist eine bemerkenswerte Tatsache, die semasiologisch (o. S. 59f) nur vordergründig erklärt wäre; sie hängt aufs engste mit dem abendländischen Verständnis christlicher ‚Katholizität' zusammen.

a. Salusideologie des Kaiserkults. Mit dem röm. Kaiserkult verband sich eine Salusideologie, für die im Unterschied zum hellenist. Herrscherkult die ‚salus mundi' mehr pragmatisch mit der Sicherheit des weltweiten Orbis Romanus zusammenfiel. Dies wie auch die Hervorhebung des transsubjektiven Momentes, ferner die Verbindung mit dem Romakult ließen den ofiziellen Charakter als Staatseinrichtung noch stärker hervortreten, was nun eine persönliche E.frömmigkeit im Rahmen des röm. Kaiserkults von vornherein ausschloß (vgl. o. Bd. 1, 993/1004, spez. 999ff; zur salutologischen, nicht soteriologischen Weltheilandsidee vgl. Vergil. ecl. 4; Propert. 4, 6, 37; zu Horat. c. saec. mit seinen Heilsbegriffen fides, pax, honor, pudor, virtus (v. 57f), ebenso wie zur Errichtung der Ara pacis als Kultstätte der salus publica vgl. F. Taeger, Charisma 2 [1960] 123f. 169). Nur östliche Dokumente des augusteischen Reichskultes wie das Monumentum Ancyranum sind von dem hellenistischen, kosmisch-universalen Sotergedanken bestimmt, was generell auch für die nachfolgenden Kaiser gilt (vgl. F. Sauter, Der röm. Kaiserkult bei Martial u. Statius [1934] 4ff; K. Scott, The Imperial Cult under the Flavians [1938]; zur Errichtung des Templum Urbis [Roma- u. Venustempel] mit der Einführung des Kultes für die aeternitas Romae durch Hadrian 126 nC., in dem der Kaiser zunächst nur sacerdos urbis ist, um hernach selber als Verkörperung der aeternitas Romae bzw. imperii verehrt zu werden, vgl. J. Gagé: Mélanges F. Cumont [1936] 151/87; zur Verehrung Hadrians als ‚neuer Dionysos', vgl. J. Fink: Hermes 83 [1955] 502ff). Den Pragmatismus dieser Salusideologie bekunden vor allem die Münzprägungen mit der Legende: securitas, felicitas temporum etc.

Seneca bestätigt clem. 1, 10, 3: ‚Wir glauben, daß er (der Kaiser) Gott sei, nicht, weil es uns nur befohlen wurde' ungewollt die Offizialität; desgleichen die Beobachtung, daß der private Caesarkult Ovids sich in Formen des Larenkultes bewegt (vgl. Taeger aO. 2, 176). Das posthume christl. Geschichtsbild der Kaiserzeit hat solche transsubjektive Bindung des Kaiserkultes an die salus publica dadurch bestätigt, daß es nur diejenigen Kaiser, die dagegen verstießen (Nero, *Domitianus), der damnatio memoriae anheimgab, hingegen den Wahrern der röm. pietas das Verdienst zusprach, mit der Achtung des Christentums zugleich auch die ‚salus mundi' gewahrt zu haben (Meliton v. Sardes: Eus. h. e. 4, 26, 7ff; Orig. c. Cels. 2, 30; Tert. apol. 5, 3/8, der zu den ‚principes divinum humanumque sapientes', die nicht ‚debellatores Christianorum' gewesen seien, Vespasian, Trajan, Hadrian, Antoninus Pius, Mark Aurel, Verus rechnet; zu pietas Th. Ulrich, Pietas als polit. Begriff im röm. Staate [1930]). An diese Kaiser knüpft die christl. Umdeutung von Reskripten an, wie des hadrianischen an Minucius Fundanus (Iustin. ap. 1, 68, 5/10); ebenso Reskriptfälschungen wie im Falle des Antoninus Pius (vgl. Eus. 4, 13, 1/7 mit Cod. Paris. graec. 450) u. des Mark Aurel (sog. ep. Marci ad senatum mit dem Bericht vom Regenwunder; vgl. Tert. apol. 5, 5f mit cod. gr. Paris 450; dazu W. Schmid: Maia NS 7 [1954] 1/10, der mit Recht den propagandistischen Zweck hervorhebt). Orosius zeigt, wie im Spätstadium nicht zuletzt die Märtyrertradition u. ihre detaillierte Überlieferung dazu zwingt, gewisse Korrekturen an der Kaisergeschichte anzubringen (vgl. das düstere Trajanbild 7, 12, 1ff oder 7, 15, 1ff zu Mark Aurel, dessen Christenverfolgung am Ende seiner Regierung nun zugleich für das Reich Pestilenz, Machteinbuße usw. heraufführt; vgl. I. Opelt: JbAC 4 [1961] 44/57). Der Skopus bleibt aber auch hier derselbe: Christenverfolgungen bringen dem Reich Unheil (vgl. zu Commodus 7, 16, 3: ‚flagitia regis poena urbis insequitur', während Philippus Arabs zum ersten christl. Kaiser gemacht wird: 7, 20, 1/4). Aus dieser Grundkonzeption des Zusammengehens von Pax christiana u. Pax Augusta (7, 20, 8) ist auch die salutologisch (nicht soteriologisch) zu verstehende Wendung 7, 5, 4: ‚in diebus salutis, hoc est temporibus christianis' entstanden. Ihre Krise in den Ereignissen unter Alarich (Eroberung Roms) bekundet Augustin mit seiner Apologetik, deren geschichtstheologischer Aspekt zugleich die kurzschlüssige Synthese von röm. Staatswohl u. christl. Heilskirche überwindet (vgl. zB. civ. D. 18, 51 den Skopus: ‚deus utitur et malis bene', oder ebd. 5, 19 die Deutung der Tyrannei Neros durch Prov. 8, 15: ‚Per me reges regnant et tyranni per me tenent terram').

b. Umwandlung zur Salustheologie. Solche Sachlichkeit römischer Salusideologie wandelte sich mit dem Übergang vom Prinzipat zum autokratischen Monarchentum seit Commodus (o. Bd. 3, 255ff); seitdem sind Staatswohl u. Kaiserheil im Sinne der hellenistischen Herrscherkulte stärker aneinandergebunden (vgl. die Aufnahme der Akklamationsformel ‚te salvo salvi et securi sumus' in das Carmen arvale, dazu Taeger aO. 2, 407f). Zugleich wurde den Gottheiten kaiserlicher Privatfrömmigkeit ein Platz innerhalb des Staatskultes bzw. auf den Münzen als Dokumenten der Salusideologie zugewiesen (neben Commodus sind besonders die Severer zu nennen: Septimius Severus, der die Säkularfeier 204 nC. unter seine nordafrikanischen Schutzgötter Hercules u. Liber pater stellte, vgl. A. Alföldi: RM 50 [1935] 153; Elagabal, der seinen Sonnengott von Emesa zum Reichskult machte; ferner Severus Alexander). Die damit einfließenden Elemente einer konfessionellen Frömmigkeit vermittelten aber der Saluskonzeption des Kaiserkultes spezielle Charakteristika einer Salustheologie, was noch dadurch gefördert wurde, daß vornehmlich orientalische Gottheiten Einfluß gewannen.

c. Konfessionalismus im Mithraskult. Obwohl das Beispiel für Mithras bei Commodus singulär, im übrigen für ihn auch nicht typisch ist, macht es doch das konfessionelle Element am besten anschaulich. Zweifelsohne ist eine Assimilierung des Mithraskultes an die hellenist. Mysterienfrömmigkeit auf seinem Siegeszug in den Westen während des 2./3. Jh. festzustellen (zB. Cels. frg. 6, 22: spekulative Deutung des Hieros Logos auf den Aufstieg der Seele durch die 7 Planetensphären, vielleicht neupythagoreischer Herkunft, vgl. F. Cumont–K. Latte, Mysterien des Mithra[3] [1923] 107f. 129f; hingegen ist der Pariser Zauberpapyrus PGM IV trotz Dieterich–Weinreich, Mithrasliturgie[3] [1925] auszuscheiden). Im übrigen aber faßte Mithras auf griechischem Boden nie Fuß (vgl. Cumont,

Or. Rel. 136 mit Anm.). Die Plastiken des stiertötenden Gottes bilden wohl hellenistische Vorbilder nach; doch dürfen daraus nur stil-, nicht religionsgeschichtliche Schlüsse gezogen werden; ikonographisches Vorbild war Herakles, der die Hirschkuh fängt. Der parsische Lichtgott bleibt von den Sotergottheiten hellenistischer Mysterien grundverschieden; die Soterprädikation ist dem ,Unbesiegten' nicht zugewachsen (M. J. Vermaseren, Corpus inscr. et monum. rel. Mithr. 1 [1956] 347f; 2 [1960] 422f; das typisch römische ,salutaris' aO. nr. 333, 1. 348 ist kein Äquivalent). Mithras forderte den ungeteilten Willenseinsatz u. griff mit fester Hand nach den männlichen, weithin soldatischen Gläubigen. Abgesehen von den Formen eines Geheimkultes zeigt die Mithrasfrömmigkeit manche Ähnlichkeit mit christl. E.frömmigkeit. Schon die reliefartige Darstellung der E.taten des Mithras auf den Kultbildern der zahlreichen Mithräen, die im Unterschied zur hellenistischen Kultstatue neuartiger Bildtypus eines heilsgeschichtlichen Andachtsbildes ist, bekundet solche Nähe; noch mehr aber der dialektische Bezug zwischen Heilstat des E. u. künftiger Rettung durch den Erlöser, der diese Frömmigkeit prägt. Die Gläubigen dürfen dank des Sieges des Lichtgottes über die Mächte der Finsternis sich als die Erlösten wissen (vgl. das Graffito Vermaseren aO. 1, 199f nr. 485: ,viros servasti eternali sanguine fuso'); dabei wird die Heilstat im liturgischen Vollzug des Tauroboliums kultisch repräsentiert. Auf der anderen Seite wird jedoch die Verpflichtung zur Heilsverwirklichung betont, wobei ein ethischer Rigorismus den Akzent auf die Befreiung von Verfehlungen u. Sünden legt. Hier wird Mithras im siegreichen Kampf wider die Weltdämonen auch Vorbild u. Ansporn. Ja, am Ende ihres Lebens wird er für die Gläubigen eschatologischer Retter: der ,unbesiegbare Gott' führt im Himmelsgericht nach dem Tod den Vorsitz; ihren Leistungen entsprechend macht er die guten Menschen durch seinen Trank unsterblich, die bösen aber gibt er der endlichen Vernichtung preis (hierzu S. G. F. Brandon, Salv.; C. Colpe, Schule 165ff). Daß in den kleinen Mithrasgemeinden ein kollektives E.-bewußtsein sehr intensiv war, ergänzt dieses Bild einer gewissen Konfessionalität dieser E.theologie. Die Aufnahme des iranischen Dualismus u. damit die religiöse Überwindung des spätantiken Weltpessimismus, dem das Dogma einer Welt-E. entgegengestellt werden konnte (vgl. H. M. Biedermann), schufen die Voraussetzung zu einer kosmischen Salustheologie.

d. Intoleranz imperialer Salustheologie. Hier bot sich dem spätkaiserlichen Dominat ein religiöser Bündnispartner an, der geeignet schien, der staatlichen Salusideologie neue Impulse zu vermitteln. Aus den orientalischen Traditionen kosmischen Weltherrschertums konnte ein Repräsentationszeremoniell übernommen werden, das in seinen verschiedenen Formen (Proskynesis, imperialer Segens- bzw. Heilsgestus usw.) die imperiale Salustheologie an den Gottkaiser u. seine epiphane Gegenwärtigkeit zu binden verstand (H. P. l'Orange, Studies on the Iconography of cosmic Kingship in the ancient world [1953]; The Sacral Kingship [1958] 481/92). Zwar wurde infolge besonderer Ereignisse im Leben des Kaisers Aurelianus der Sonnengott von Palmyra als dessen persönlicher Schutzgott zum Gott des Reichsheils erhoben (J. Gagé: RevHist 171 [1933] 20ff; Taeger, Charisma 2, 446ff, der die Anknüpfung an die persönlichen Schutzgottheiten der Soldatenkaiser betont); doch kommt hiermit nur eine Entwicklung des röm. Kaiserkultes u. zwar unter Einfluß orientalischer Vorstellungen zu ihrem Abschluß, die mit der Umwandlung des Prinzipats in den Dominat vorgezeichnet war. Indessen sollte nicht hierin der Anstoß zum Konflikt zwischen staatlicher Salustheologie u. altkatholischer Heilskirche liegen, sondern in der konkreten, politischen Zwangssituation des röm. Weltreiches um die Mitte des 3. Jh. (dazu A. Heuss, Röm. Gesch. [1960] 403/13; zur konkreten Situation des J. 249 nC. A. Alföldi: Klio 31 [1938] 323ff). Nur diese erklärt, daß Kaiser Decius mit der traditionellen Toleranz des Kaiserkultes brach u. durch die Forderung eines Opfers für das Staatswohl des gefährdeten Römerreiches durch alle Staatsbürger mit Einschluß der Christen die erste allgemeine Christenverfolgung auslöste. Ein Christ wie Cyprian hat in seinem Traktat De mortalitate der zeitgenössischen Weltuntergangsstimmung, die im harten Gegensatz zu der deklamatorischen Begrüßung des Anbruches eines ,novum saeculum' im Geiste der althergebrachten Salusideologie anläßlich der Tausendjahrfeier unter Philippus Arabs 248 nC. stand, beredten, wenn auch rhetorisch gesteigerten Ausdruck verliehen (zu Auswirkungen auf die

spätkaiserliche Kunst G. Rodenwaldt, Zur Kunstgeschichte der J. 220/270: JbInst 51 [1936] 82/113, wobei die Jagdsarkophage bevorzugtes Objekt solcher zeitgeschichtlicher Analyse sind; vgl. ders.: ebd. 67 [1962] 31/42; RM 59 [1944] 191/203). Dem Traktat Cyprians, der dem ,mundus senescens' die ,immortalitas' christlicher Jenseitshoffnung entgegensetzt, bietet neben der Pestwelle der 50er Jahre die Verfolgungssituation (19f) den Anlaß, die christl. Hoffnung auf das ,praemium vitae et gaudium salutis aeternae et perpetua laetitia et possessio paradisi nuper amissa mundo transeunte' (2) hervorzuheben. Der Traktat ist nicht nur ein Zeitdokument, dem die östliche Kirche nichts Gleiches zur Seite stellen kann, sondern nimmt auch in dem eschatologischen Begriff der ,perpetua securitas' ein Prädikat römischer Staatsideologie auf (3 in charakteristischer Auslegung von Lc. 2, 29f: ,quando de istis mundi turbinibus extracti sedis et securitatis aeternae portum petivimus').

e. Tertullian. Auch der E.lehre der abendländischen Kirche muß ein Vergleich mit dem spekulativen Konzept der alexandrinischen Theologen eine gewisse Nähe zum röm. Pragmatismus zusprechen; doch in erster Linie ist die Orientierung an der Geschichtlichkeit das Spezifische, was sie innerhalb der altkatholischen Soteriologie auszeichnet (RGG 2^3, 591f). Daß gerade ein so eigenwilliger Kopf wie Tertullian hierfür als Zeuge aufgeführt werden kann, unterstreicht diesen Tatbestand. Das persönliche Desinteressement an den metaphysischen Problemen der E. ist evident: sie sind ihm durch die Monarchianer aufgedrängt u. werden durch Rückgriff auf die Logoschristologie des Ostens, spez. der Apologeten gemeistert (adv. Prax.; zur Geschichtsauffassung s. A. Quacquarelli: Rass. Scienze filos. 5 [1952] 3/23). Dementsprechend liegt in der Christologie das Schwergewicht weniger auf dem Datum der Inkarnation als auf der heilsgeschichtlichen Wirksamkeit des geschichtlichen Christus u. seiner Versöhnungstat (adv. Marc. 3, 8 aufgrund von 1 Cor. 15, 3: ,totum Christiani nominis et pondus et fructus' als ,summum fundamentum et salutis nostrae et praedicationis' bezeichnet; das tertullianische ,Paradox' entwickelt sich nicht zufällig an Kreuz u. Auferstehung vgl. c. Chr. 5; V. Décarie: VigChrist 15 [1961] 23/31; auch die historische Datierung des Lebens Jesu ist am Todesdatum orientiert, vgl. adv. Iud. 8). Schon an Tertullian läßt sich beobachten, was dann für die abendländische Entwicklung charakteristisch wird: das Heilswerk Christi in der Begrifflichkeit des kirchlichen Bußinstitutes zu beschreiben (bei Tert. weithin nur indirekt im Zusammenhang der Bußthematik zu erhellen, wobei gleichzeitig aber der Leistungscharakter dieses Heilswerkes stärker beleuchtet wird). Der ,deus offensus' wurde durch Christus versöhnt (vgl. adv. Pr. 16, 4: ,offensus, reconciliatus eisdem' mit paen. 7, 14: ,Offendisti, sed reconciliari adhuc potes; habes, cui satisfacias, et quidem volentem'); er ist so im eigentlichen Sinne der ,salutificator' (zu dieser, an 1 Tim. 4, 10 entwickelten Gottesprädikation vgl. pud. 2, 1; iei. 6; adv. Marc. 2, 19; carn. Chr. 14). Damit wird die Erbsündenlehre Ausgangspunkt der Soteriologie (res. carn. 49; an. 39. 41: ,vitium originis'; an. 16 als ,irrationale in anima' charakterisiert; zum Bezug zwischen Sündenlehre u. Bußabsolution vgl. E. Langstadt: Stud. Patr. 2 [1957] 251/57). Dementsprechend wird auch die Gnadenlehre im engen Kontext mit dem Bußinstitut verstanden (adv. Marc. 5, 5, 4: gratia = remissio peccatorum a deo offenso; vgl. paen. 5, 1). Adv. Marc. 2, 5 umreißt sie aufgrund von Gen. 2, 16 als Wiederherstellung der Willens- u. Handlungsfreiheit: ,ipsa lex a deo posita' (2, 5, 6). Das entspricht Irenaeus, ebenso wenn die Wirkung der Taufgnade in der ,Auflösung' des Todes u. der ,Wiederherstellung' des Lebens gesehen wird (bapt. 11, 4: quia nec mors nostra dissolvi posset nisi domini passione nec vita restitui sine resurrectione ipsius; dazu P. Siniscalco: Atti Acc. Torino 93 [1958/9]; an. 40f mit den Begriffen: ,in Adam censeri' u. ,in Christo recenseri' als reformatio ,per secundam nativitatem ex aqua' beschrieben). Die Taufgnade ist nicht nur ,Befreiung' dank der E.tat Christi (pud. 19, 19f aufgrund von Col. 2, 14), sondern auch Rechtsakt der ,Anrechnung' der Bekehrungsbuße (paen. 6, 4: hoc enim pretio dominus veniam addicere instituit; hac paenitentiae compensatione redimendam proponit impunitatem, in Verbindung mit 6, 16f). Sie macht aus den Christen ,petitores salutis in promerendo deo' (paen. 6, 1), für die weiterhin die Verpflichtung zu ,merita' bestehen bleibt (carn. res. 48). Den Verdiensten wird sogar eine gleiche versöhnende Wirkung zugeschrieben wie dem Heilswerk Christi (vgl.

die Ausführungen über die ‚adflictatio carnis, hostia domino placatoria per humiliationis sacrificium' im Hinblick auf den ‚demerendo domino' pat. 13; paen. 11, 3: ‚excrucior, ut deum reconciliem mihi, quem delinquendo laesi'; vgl. auch pud. 2, 6: Gott als ‚misericordiae praelator quam sacrificii', wobei Buße, Fasten u. Zerknirschung als ‚Opfer' bezeichnet werden). Mag auch in solcher Betonung des Leistungsprinzips viel von der Eigenart des theologischen Denkers Tert. mitschwingen, so ist doch die Akzentuierung der Heilsverwirklichung durch den Christen bei ihm ein mit der altkatholischen Soteriologie verbindendes Element. Das gilt erst recht von der Art, wie solche meritorische Heilsverwirklichung in heilsdialektischen Bezug zu der Lehre von den letzten Dingen gesetzt wird (an. 55/58, vgl. adv. Marc. 4, 34). Der Aktivierung christlichen Heilsstrebens dient der Hinweis auf die Fleischesauferstehung u. das Jüngste Gericht (vgl. die Credoformulare praescr. 13; 36; virg. vel. 1; adv. Pr. 2, dazu J. N. D. Kelly, Early Christian Creeds [1952] 85f; J. Pelikan, Church History 21 [1952] 108/22). Hierin wie auch in seinen Anschauungen von einem Zwischenzustand nach dem Tode, der die Möglichkeit eines Sühneleidens bzw. des refrigerium bietet, konnte Tertullian sich in Übereinstimmung mit der altkatholischen Kirche wissen (zum ‚refrigerium' bei Tert. A. Stuiber, Refrigerium interim [1957] 51/61; Finé 163/171; C. Tibiletti: Maia 10 [1958] 209/20).

f. Cyprian. Bei Cyprian kommen die spezifischen Merkmale abendländischer Soteriologie sowohl sprachlich wie auch inhaltlich, nämlich in ihrem ekklesiologischen Bezug, eindeutiger zur Geltung (Charakterisierung des Christentums als ‚via salutaris', un. eccl. 2; ep. 59, 17: salutares viae Domini; b. pat. 8f: Christus als ‚salutis nostrae via', so öfters; zur Verbindung von ‚salutis itinera' u. ‚securitas' vgl. ad Dem. 25; ep. 11, 8: securitas salutis nostrae; vgl. auch PsCypr. ep. ad pleb. Carth. [3, 278, 10ff]: ‚ad palatia caeli ... cum securitate pervenire'; ferner op. 24: securitas ac salus aeterna; bes. charakteristisch ebd. 26: salutaris operatio = securitatis nostrae salubre praesidium = res posita in potestate facientis; weiteres Material unten). Besonders eindrucksvoll ist, wie bei Cyprian das röm. Salus-Ideal u. seine Begrifflichkeit sich unauffällig mit seiner ekklesiologisch gebundenen Soteriologie vereint, ohne als Fremdkörper zu wirken (zur Ekklesiologie spez. G. Klein: ZKG 6 [1957] 48/68; R. Hardowirjono: Bijdragen 19 [1958] 1/21; 20 [1958] 137/161, neben der o. Bd. 3, 466 genannten Lit.; zum Concordiabegriff bei Cyprian vgl. K. Oehler: Antike u. Abendland 10 [1961] 120). So entsteht ein Amtsbegriff, der sich als Hort des Heils weiß (ep. 4, 4: salus als Gehorsamspflicht gegenüber Bischöfen u. Priestern; ep. 33, 1: Mt. 16, 18f begründet ‚honor episcopi et ecclesiae ratio'; un. 4: ‚pari consortio praediti et honoris et potestatis'; ep. 71, 4: ‚salutaris sententia fidei', gemäß welcher der Bischof die ‚praecepta salutaria' verkündet; vgl. laps. 23; ep. 2, 2: salutaria in ecclesia discere; ep. 3, 5: ‚salubria consilia' des Bischofsamtes, vgl. 60, 5; ep. 59, 8: salubritas nostri consilii; vgl. ad Dem. 28; ep. 55, 6: salubris moderatio, vgl. ep. 38, 2; ep. 34, 2f: ‚salubria consilia' mit der Heilungsvorstellung verbunden). Dem entspricht ein Verständnis des Sakraments als Heilsmittel (ep. 73, 11: die ‚aqua ecclesiae fidelis et salutaris et sancta' garantiert die ‚salutaria bona' der Kirche; zu ‚aqua salutaris' vgl. ferner ep. 69, 13f; 63, 8; 73, 19; 74, 11; 13, 2: nativitas salutaris; 73, 15: gratia ecclesiastica et salutaris; 55, 22: salutaris baptismi et redemptoris nostri gratia; dom. or. 18: cibum salutis von der Eucharistie; vgl. ep. 63, 9ff: salutaris memoria u. ö.; ep. 69, 12: sacramenta salutaria). Die Heilsinstitutionen der Kirche besitzen eine ‚utilitas salutaris' (ep. 75, 4; 9, 1: utile et salutare est; ad Dem. 25 vom Bußinstitut: indulgentia salutaris; ep. 4, 1: per omnes utilitatis et salutis vias ecclesiasticam disciplinam servare, weshalb Christus als ‚salutis adque utilitatis nostrae magister' bezeichnet werden kann; vgl. mortal. 7; b. pat. 13).

1. Heilsuniversalismus. Wie stark diese salus-Begrifflichkeit gleichzeitig dazu beiträgt, den universalistischen Charakter des altkatholischen Kirchenbegriffes bei Cyprian zu vertiefen, zeigt die ekklesiologische Exegese von Cant. 4, 12/15. Mit ihren Bildern vom ‚verschlossenen Garten' u. der ‚versiegelten Quelle' bzw. dem ‚Brunnen des lebendigen Wassers' legt die Schriftstelle eine partikularistische Deutung im Sinne der ‚Kirche der Heiligen' nahe (so Hippol. in Cant. c. frg. arm.: GCS 1, 373, 1ff Bonw.: ‚... Die ‚versiegelte Quelle' aber sind die rechten Heiligen, welche weder an fremde Quellen denken noch sich ihnen nähern'; 373, 35ff ist der ‚Brunnen des Le-

benswassers' hingegen universalistisch gedeutet auf die ,wahre Lehre des Lebendigmachers', in beiden Fällen also personalistisch; zum Kirchenbegriff des Hoheliedkommentars Hippolyts vgl. O. Welsersheimb: ZKTh 70 [1948] 400/404). Als donatistische Exegese sicher älterer Provenienz wird sie durch den Donatisten Cresconius belegt (Aug. c. Cresc. 4, 63, 77). Die ekklesiologische Deutung des Hohenlieds durch Cyprian steht dabei solchem partikularen Verständnis gar nicht so fern (vgl. Cypr. test. 2, 19 das nach Cant. formulierte Summarium: Quod ipse sit sponsus ecclesiam habens sponsam, de qua filii spiritales nascerentur; vgl. ep. 74, 6: ecclesia est enim sola quae Christo coniuncta et adunata spiritaliter filios generat; das Echo bei Firmilian v. Kappadokien ebd. 75, 14: si autem sponsa Christi una est, quae est ecclesia catholica, ipsa est quae sola generat deo filios; auch hier wird mit dem Gedanken der Geistzeugung personalistisch interpretiert, was also einer gemeinsamen Tradition angehören dürfte). Es fällt auf, daß Cypr. in der Auseinandersetzung mit dem universalistischen Sakramentsbegriff Stephans I Cant. 4, 12ff zitiert, um die ,Ketzertaufe' abzulehnen; er kann sich darin sichtlich in Übereinstimmung mit nordafrikanischer u. kleinasiatischer Überlieferung wissen (ep. 69, 2; 74, 11; Firmilian: Cypr. ep. 75, 14, der allerdings nicht diese Stelle, sondern Cant. 4, 8; 5, 1 zitiert, hingegen ep. 75, 15 summarisch Cyprian ep. 74, 11 wiedergibt; in der Tat ist die Zitierweise ep. 69, 2: hortus conclusus soror mea sponsa, fons signatus, puteus aquae vivae bzw. in der durch ,paradisus cum fructus pomorum' erweiterten Form ep. 74, 11 mehr ein frei komponiertes, ekklesiologisches Testimonium). Die spezielle Deutung der ,versiegelten Quelle' bzw. des ,Brunnen des lebendigen Wassers' in ihrem sakramentalistischen Bezug auf die Taufe als dem für die Heiligkeit der Kirche konstituierenden Sakrament (eben diese Synthese von personalistischer u. sakramentalistischer Exegese kennt Firmilian nicht), dürfte dabei auf nordafrikanische Tradition zurückzuführen sein. Zumindest sprengt sie bei Cyprian nicht die Exklusivität eines Kirchenbegriffes der ,Kirche der Heiligen': ,aqua ecclesiae fidelis et salutaris et sancta corrumpi et adulterari non potest, sicut et ipsa ecclesia incorrupta et casta et pudica est' (ep. 73, 11). Desungeachtet ist daraus eine so für das spätere abendländische Kirchenverständnis repräsentative Wendung hervorgegangen wie das Cyprianwort: salus extra ecclesiam non est (73, 21), eben weil sie vom röm. Salusbegriff u. seiner Universalität mitgetragen wird. Ähnlich ist es Cyprian un. 4/6, wo die ,Einheit' der Kirche mit Cant. 6, 8 (,una est columba mea, perfecta mea, una est matri suae, electa genetrici suae') begründet u. aus dieser Schriftstelle die nicht minder für abendländische Katholizität typische Sentenz: ,habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem' (un. 6) abgeleitet wird: auch hier ist die Universalität der Kirche (ebd. 5) mit Begriffen der röm. Salusideologie vorgestellt, indem vor dem Verstoß gegen die ,fides veritatis' bzw. ,pax Christi et concordia' (6) gewarnt wird. Nur dies röm. Salusverständnis erklärt, warum Cyprian, der entsprechend seinem exklusiven Kirchenbegriff formuliert: ,quicquid a matrice discesserit seorsum vivere et spirare non poterit, substantiam salutis amittit' (23), desungeachtet in der Auseinandersetzung mit Novatian bzw. seinen nordafrikanischen Gesinnungsgenossen für die ,Gefallenen' eintritt u. dies unter dem Stichwort der ,salus multorum' tut (ep. 55, 4. 7; vgl. 15, 2; 43, 6): salus ist ein Begriff der Allgemeinheit.

2. Jenseitsvorstellungen. Selbst dort, wo das Individuum seine persönlichen Ansprüche anmeldet, nehmen diese römische Züge an. Das gilt auch von der Vorstellung der ,salus aeterna' (biblizistisch als ,convivium' mit den Erzvätern hingestellt: mort. 1, 7; ep. 2, 2; als Paradiesvorstellung ad Dem. 26 u. ö.; bukolische Vorstellungen, wie zB. Acta Perp. 4, 7f; 11ff [vgl. W. Schmid: o. Bd. 2, 786ff] treten bei Cypr. zurück, für ihn ist vielmehr der Begriff des ,refrigerium' typisch; doch vgl. A. Stuiber aO. 68/71). Der röm. Einschlag äußert sich hier etwa in der Vorstellung vom Märtyrertod als Triumphzug nach errungenem Sieg (vgl. ad Fort. 13), in der ,corona'-Idee (vgl. ep. 58, 9; 6, 3; vgl. ferner 37, 2; mort. 15 ist mit dem Begriff des ,excessus salutaris' die Märtyrersituation vorausgesetzt). Es fragt sich, ob die eschatologische Vorstellung einer Begrüßung durch Patriarchen u. Märtyrer (ep. 58, 10) bzw. einer Begrüßung u. Umarmung durch den ,dominus' (vgl. 6, 4; 37, 3) aus dem röm. ,salus'-Gruß abgeleitet werden darf; es fällt jedenfalls auf, daß der briefliche Saluswunsch (ep. 1/5) gegenüber den Konfessoren betont von der

,aeterna salus' spricht (ep. 6. 10. 76f. 79). Dagegen ist die Vorstellung von der Rückkehr in das ,Vaterland' (ep. 13, 4; mort. 26) nicht spez. römisch (vgl. Plotin. enn. 1, 6 [1] 8, 16 = Il. 2, 140; dazu Ambros. Is. 8, 78ff). Zweifelsohne hat das ,Römische' wesentlich dazu beigetragen, daß Cyprian sich von einer gewissen Enge der theologischen Traditionen der nordafrikanischen Kirche losgelöst hat u. daß sein Schrifttum zum Sprachrohr des abendländischen Katholizismus werden konnte. Eben deshalb sind bei ihm bereits alle Voraussetzungen gegeben, welche eine spätere Bischofsgeneration in der ,salus ecclesiastica' das Fundament für die ,salus mundi' sehen u. verkünden ließen. Es verdient festgehalten zu werden, daß die östliche Kirche des 3. Jh. keinen Vertreter aufweisen kann, bei dem sich die künftige Synthese zwischen ,pax Romana' u. ,pax christiana' ähnlich abzeichnet.

g. Laktanz. Hingegen kann Lactantius, der sich des Unterschieds zwischen westlicher u. östlicher Kirche bewußt war (inst. 7, 15, 11), als Zeuge dafür aufgeboten werden, wie stark die christl. Soteriologie des Ostens noch im Übergang zum 4. Jh. vom spätantiken Weltpessimismus bestimmt wird. Ausschließlich den röm. Bildungselementen des früheren Rhetors (J. Stevenson: Stud. Patr. 4 [1961] 497/503) ist es zuzuschreiben, wenn seine ,Divinae institutiones' gleichzeitig Aspekte entwickeln, welche die Verantwortlichkeit der konstantinischen Reichskirche für das Staatswohl proklamieren (zu ihrem Bezug zur Oratio ad sanctos Konstantins vgl. A. Bolhuis: VigChrist 10 [1956] 25/32).

1. Salus multorum. Nicht zuletzt die Anwendung der Salusbegrifflichkeit auf die Kirche bietet hierfür die Anknüpfung; vgl. zB. inst. 4, 30, 11/13: ,Sola igitur catholica ecclesia est quae verum cultum retinet. Hic est fons veritatis, hoc domicilium fidei, hoc templum dei: quo si quis non intraverit vel a quo si quis exierit, a spe vitae ac salutis alienus est ... agitur enim de vita et salute: cui nisi caute ac diligenter consulatur, amissa et extincta erit ... Sciendum est illam esse veram in qua est confessio et poenitentia, quae peccata et vulnera quibus subiecta est imbecillitas carnis salubriter curat.' Die Bezeichnung der Kirche als ,fons veritatis' ist typisch für Laktanz, während ihre Kennzeichnung als Bußinstitution mit Cyprian verbindet, der ähnlich op. et el. 1 von der Erbsünde als den ,Wunden der Menschheit' sprechen kann. Nicht zuletzt wegen des Bußinstituts ist die Kirche ,Port des Heils' (inst. 6, 24, 9; epit. 62 [67], 2: ,Magnum est paenitentiae auxilium, magnum solacium. Illa est vulnerum peccatorumque sanatio, illa spes, illa portus salutis: quam qui tollit, viam vitae sibi amputat, quia nemo esse tam iustus potest, ut numquam sit ei paenitentia necessaria). Das Verständnis der Buße als ,satisfactio' (vgl. inst. 6, 24, 1ff) involviert den für Laktanz gleichfalls typischen Begriff der ,iustitia' vgl. 6, 24, 3: ,ergo idem dominus ac parens (Kaiserprädikation) indulgentissimus remissurum se paenitentibus peccata promittit et obliteraturum omnes iniquitates eius, qui iustitiam denuo coeperit operari'. Im Unterschied zu Cyprian tritt hingegen der sakramentale salus-Begriff zurück; ,aqua salutaris' (inst. 7, 27, 12) meint metaphorisch die Gotteserkenntnis u. steht so mit dem 3. Zentralbegriff bei Laktanz, der ,sapientia', in Zusammenhang (dazu vgl. L. Thomas, Die Sapientia als Schlüsselbegriff zu den ,Divinae institutiones' des Laktanz, Diss. Fribourg [1959]). Im Namen der katholischen Kirche als der Hüterin des ,Allgemeinwohls' (salus multorum) mahnt Laktanz: ,auferatur inpietas, discordiae dissensionesque turbulentae atque pestiferae sopiantur, quibus humanae societatis et publici foederis divina coniunctio inrumpitur dirimitur dissipatur; quantum possumus, boni et benefici esse meditemur: si quid nobis opum, si quid suppetit copiarum, non voluptati unius, sed multorum saluti inpertiatur' (ira d. 24, 12). Solche Mahnung wird zugleich im Namen der ,unsterblichen Gerechtigkeit, die durch gute Werke die Gottähnlichkeit erlangt' (ebd. 24, 13) gesprochen.

2. Politische Aspekte. Dementsprechend wird das Zukunftsprogramm einer die ,salus' der Menschheit garantierenden ,pax christiana' im 5. Buch der Div. inst. von dem Iustitia-Begriff aus entwickelt. Unter der Prämisse, daß der Verlust des ,Goldenen Zeitalters' damit zusammenhänge, daß der ,religio dei' auch das Wissen um Gut u. Böse verlorengegangen sei (5, 5, 13f), wird das Heilswerk Christi, des ,Gottesboten', als Wiederbringung der ,species illius aurei temporis' gedeutet (5, 7, 2: ,sed paucis adsignata iustitia est, quae nihil aliud est quam dei unici pia et religiosa cultura'). Solches Heil dem ,ganzen Menschengeschlecht' u. der ,Allgemeinheit' (5, 7, 3) zu empfehlen, empfindet Laktanz

als seine Aufgabe u. ruft aus: ‚Quam beatus esset quamque aureus humanarum rerum status, si per totum orbem mansuetudo et pietas et pax et innocentia et aequitas et temperantia et fides moraretur. Denique ad regendos homines non opus esset tam multis et tam variis legibus, cum ad perfectam innocentiam dei lex una sufficeret, neque carceribus neque gladiis praesidum neque terrore poenarum, cum praeceptorum caelestium salubritas humanis pectoribus infusa ultro ad iustitiae opera homines erudiret' (5, 8, 8f). Wie bei Cyprian ist die ‚Heilsamkeit der himmlischen Gebote' mit den christl. Geboten identisch (vgl. zum Begriff 5, 15, 10; 5, 9, 11: caeleste sacramentum = christl. Lehre; 4, 5, 10: fundamentum doctrinae salubriter iacere; wie stark die Wiederbelebung der altröm. Begriffe in dem Zitat auch auf psychologischen Prämissen beruht, zeigt das Frg. aus De motibus animi: CSEL 27, 157, 17ff). Zweifelsohne trägt die schmerzliche Erfahrung der Christenverfolgung mit dazu bei, solche Zukunftsträume auszusprechen (vgl. bes. inst. 5, 13); doch erst die Anknüpfung an das ciceronianische, auf die ‚iustitia' sich gründende Staatsideal bietet das Gedankengut zu solchen Perspektiven an (5, 14, 9ff: ‚pietas' u. ‚aequitas' als Grundsäulen der ‚iustitia', deren Mißachtung den Griechen u. Römern den Verlust der Frömmigkeit eintrug; außer auf Cic. leg. 1, 10, 28 [vgl. inst. 6, 25, 9 u. die christlich erweiterte Form ira 14, 4] rekurriert inst. 5, 16ff vor allem auf Cic. rep.; inst. 5, 17, 3: Cicero hat zwar in der Verteidigung seines Ideals gegenüber Karneades versagt, ‚... nobis autem facilior est ista defensio, quibus caelesti beneficio familiaris est ac penitus nota iustitia ...'; ebd. 5, 17, 6ff: ‚praesentia exempla' als Beweis christlicher ‚Gerechtigkeit'; zu Lob u. Tadel an Cicero vgl. 3, 107/12). Dabei fällt auf, daß Cicero vorwiegend positiv dort zitiert wird, wo er ‚iustitia' die Grundlage der ‚societas humani generis' nannte (inst. 6, 6, 20ff = off. 3, 6, 28; 3, 17, 69; inst. 6, 8, 6ff: ‚Marcus Tullius in libro de re publica [3, 22, 33] divina voce depinxit' u. zwar die ‚dei lex ..., quae nos ad hoc iter dirigat, illa sancta, illa caelestis ...'). Der soziale Aspekt, den das Werk in der Titelgebung mit der Kopierung der ‚institutiones civilis iuris' bekundet (vgl. 1, 1, 12), ergibt sich aber auch für den religionsphilosophischen Sapientia-Begriff des Laktanz (vgl. 3, 11, 1; 3, 13, 14f = Tusc. 5, 2, 5).

3. Gnostizierende Elemente. Natürlich bedient sich Laktanz auch des Salus-Begriffes, um das E.heil des Einzelnen zu beschreiben: ‚Una igitur spes hominibus vitae est, unus portus salutis, unum refugium libertatis, si abiectis quibus tenebrantur moribus aperiant oculos mentis suae deumque cognoscant, in quo solo domicilium veritatis est. At enim repugnant non tam veritati quam propriae saluti ...' (epit. 47 [52] 1f; vgl. inst. 3, 30, 3; 6, 8, 5). Das leicht zu vermehrende Belegmaterial zeigt jedoch, wie in diesem Aussagekreis dem Begriff vom ‚Port des Heils' ein individualistischer Zug transzendentaler E.sehnsucht innewohnt, die mit dem spekulativen Sapientia-Begriff bei Laktanz verknüpft ist. A. Wlosok, Laktanz u. die philosophische Gnosis (1960), hat zugleich den engen Bezug zu gnostischen E.vorstellungen aufgezeigt u. darauf verwiesen (Stud. Patr. 4 [1961] 234/250), daß solcher östliche Einfluß mit dem biographischen Datum der Bekehrung in Nikomedien, d. h. auf nichtafrikanischem Boden zusammenhängt. Auf dem Hintergrund eines Weltpessimismus, der die Gegenwart als eine Verfallszeit der ‚Gerechtigkeit' schildert (inst. 7, 15, 7ff; 22, 11ff), wird ein E.-konzept entwickelt, das Wahrheitserkenntnis u. ‚Heilswissen' identifiziert u. darin der spätantik-spekulativen Religionsphilosophie entspricht (Wlosok aO. 48ff), während die Anthropologie gnostische Züge trägt (ebd. 192; vgl. 4_6). In diesem Aussagebereich wird soteriologisch das ‚Heil' des Individuums als ‚Unsterblichkeit' verstanden, wobei zT. dem eschatologischen Imperativ der altkatholischen E.lehre Rechnung getragen wird (sehr charakteristisch, weil nicht von dem heilsgeschichtlichen E.datum, sondern von dem Schöpfungsdatum ausgehend, inst. 7, 6, 1: ‚idcirco mundus factus est, ut nascamur: ideo nascimur, ut adgnoscamus factorem mundi ac nostri deum: ideo adgnoscimus, ut colamus: ideo colimus, ut immortalitatem pro laborum mercede capiamus, quoniam maximis laboribus cultus dei constat: ideo praemio immortalitatis adficimur, ut similes angelis effecti summo patri ac domino in perpetuo serviamus et simus aeternum deo regnum'; sonstige altkatholische Elemente wie Totenauferstehung vgl. 7, 20, 1ff; 23, 1ff; Möglichkeit eines ‚piaculum' für Ungläubige in der Unterwelt: 7, 21, 3ff; jüngstes Gericht: 7, 27, 8ff). Die Wiederbelebung apokalyptischer Weltuntergangs-

bilder durch Rückgriff auf die Oracula Sibyllina hingegen ist primär durch die Verfolgungsaktionen der diokletianischen Epoche ausgelöst (Buch 8 wird 30mal von Laktanz zitiert, vor allem inst. 7, 14, 7ff, eingeleitet mit dem Satz: ‚propinquante igitur huius saeculi termino humanarum rerum statum commutari necesse est et in deterius nequitia invalenscente prolabi . . .'). Dabei ist Laktanz bemüht, die traditionelle Romfeindlichkeit sibyllinischer Apokalyptik abzuschwächen (inst. 7, 15, 11, angesichts der düsteren Persepktive, daß der Westen wieder von dem Orient unterjocht werden wird: ‚horret animus dicere, sed dicam, quia futurum est'). Um so beachtenswerter ist die düstere Schilderung der Endzeit mit Begriffen römischer Salusideologie: ‚non fides in hominibus, non pax, non humanitas, non pudor, non veritas erit atque ita neque securitas neque regimen neque requies a malis ulla' (zu ‚humanitas' bei Laktanz vgl. F. Bolkestein: Pisciculi F. J. Dölger [1939] 62/65). – In seiner spannungsvollen Beeinflussung von römischer Salustheologie u. griechischer E.gnoseologie wird das theologische Werk von Laktanz zu einem aufschlußreichen Dokument der Übergangsphase. Indem sein Gottesbegriff den altrömischen ‚pater et dominus' mit den atl. Gottesprädikationen kontaminiert (A. Wlosok aO. 232/246), weist es über sich hinaus. Denn nicht zuletzt die Orientierung am AT sollte der Theologie der konstantinischen Reichskirche die biblizistische Begründung für die Salustheologie einer christlich gewordenen Welt liefern.

VII. Auseinandersetzung mit der säkularen Salusideologie. a. Allgemeines. In der konstantinischen Reichkirche vollzieht sich die bedeutsame Synthese christlicher u. paganer E.- bzw. Heilsvorstellungen; mit ihr korrespondieren gezielte Maßnahmen kaiserlicher Religionspolitik u. bischöflichen Kirchenregiments zur Verdrängung des Heidentums aus der Öffentlichkeit. Auf diesen Prozeß der Integrierung hat Konstantin durch seine kirchenpolitische Konzeption, die pax christiana zum Fundament der pax Romana zu machen, unmittelbaren Einfluß genommen. Für den Bereich der Volksfrömmigkeit ist dieser Prozeß nur religions- u. kulturgeschichtlich zu beschreiben, wie seine Grenzen gleichfalls fließend sind. Die Mitte des 3. Jh. markiert den Beginn dieser Phase einer religionsgeschichtlichen Synthese. Entscheidend dafür ist die religionspsychologisch günstige Situation (A. Dieterich, Der Untergang der antiken Religion: Kl. Schriften 523f). Noch wichtiger ist die kluge Haltung des altkatholischen Episkopats gegenüber den ‚lapsi' in Verfolgungsperioden u. die dadurch gesicherte kontinuierliche Entwicklung zur ‚Kirche der Vielen' (Orig.). Jetzt erst sind die Voraussetzungen für eine Breiteneinwirkung spätantiker Mysterienfrömmigkeit gegeben (A. D. Nock: Mnemos. 4, 5 [1952] 177/213). Was bei Clemens v. Alexandrien nur als literarisches Genos zu bewerten war, gewinnt durch die Aufnahme in den kirchlichen Ritus prägende Wirkung. Ist hier der Assimilierungsprozeß verhältnismäßig noch leicht greifbar, so vollzieht er sich im Bereich der ‚vita cotidiana' als ein latenter, bis ins 5./6. Jh. gehender Entwicklungsvorgang, den man weithin nur im Negativen, nämlich anhand der Gegenmaßnahmen des altkatholischen Episkopats verfolgen kann (C. Andresen: ZKG 72 [1961] 217/262). – Etwas anders liegen die Verhältnisse im Bereich der ‚religio publica', wo vor allem pagane u. christl. Heilsvorstellungen sich verbinden u. das Gesetz liturgisch-zeremonialer Erbfolge sich geltend macht. Die Konvertierbarkeit akklamativer Formeln u. repräsentativer Formen ermöglichte einerseits die allmähliche Metamorphose ihrer Ideengehalte, begünstigte andererseits aber auch das Fortbestehen eines Formel- u. Formenschatzes, dessen ursprünglicher Bedeutungsgehalt längst verlorengegangen war. Das erschwert oft die präzise Urteilsfindung für den Historiker, auch wenn für diesen Bereich literarische, archäologische u. numismatische Zeugnisse zur Verfügung stehen. – Am eindeutigsten läßt sich die Auswirkung der Situationswandlung auf die altkatholischen E.- u. Heilsvorstellungen an den christl. Dokumenten der Reichskirche feststellen, wobei neben der theologischen Literatur auch kirchenrechtliche Quellen (Kirchenordnungen) zu berücksichtigen sind. Dabei zeigt sich, daß das E.konzept der altkatholischen Kirche ein tragfähiges Fundament darstellte, um der neugeschaffenen Situation gerecht zu werden. Überhaupt kann allgemein beobachtet werden, daß die E.begrifflichkeit am wenigsten von der Strukturwandlung der konstantinischen Reichskirche betroffen wird. Am stärksten wirkt sie sich auf die Heilsterminologie aus. Die Ausbildung einer christianisierten Salusideologie, in der die paganen Traditions-

elemente vom Reichs- u. Weltheil fortleben, nicht minder aber auch der Rückgriff auf die atl. Begrifflichkeit vom Volksheil beweisen, daß hier in der Tat ein Vakuum bestand. Dies wird durch die Beobachtung bestätigt, daß bevorzugt Heilserwartungen das Heidentum am Leben erhalten, sei es im niederen Bereich der Volksfrömmigkeit, sei es auf dem höheren Niveau paganer Resistenz der Beamtenaristokratie.

b. Volksfrömmigkeit. Belege für die Konstanz paganer Heilserwartungen innerhalb der Volksfrömmigkeit bietet vor allem der Heilgott Asklepios (o. Bd. 1, 795/9; dazu E. J. u. L. Edelstein, Asclepius [1945]; K. Kerényi, Der göttliche Arzt² [1948] 1956; K. H. Rengstorff, Die Anfänge der Auseinandersetzung zw. Christusglaube u. Asklepiosfrömmigkeit [1953]). Man kann von einem Gesetz der Erbfolge von heidnischen Asklepiosheiligtümern auf christl. Gnadenorte reden (vgl. E. Lucius, Anfänge des Heiligenkultes [1904] 253/261). Es wird illustriert durch die Tiberinsel in Rom; vgl. dazu den Bericht vom Einzug des ‚salutifer urbi' bei Ovid. met. 15, 622/744; Liv. ep. 11; M. Besnier, L'île tibérine dans l'antiquité (1902) 152/183; zu seinen Prädikaten ‚dator salutis, dator sanitatis, conservator' Arnob. 7, 44, 48 (vgl. F. J. Dölger: ACh 6 [1950] 264/6). Den Vorgang christianisierender Substituierung, die jedoch nie direkt an den Heilgott selbst anknüpft, veranschaulichen auch Kosmas u. Damian oder Menas. Diese Substituierung erwies sich als wirkungsvoller denn die Zerstörung der Asklepiosheiligtümer. Kosmas u. Damian scheinen zB. die Erben des Asklepios in Aigai im südl. Cilicien gewesen zu sein, wo der Heilschlaf geübt u. die Epiphanie des σωτήρ καὶ ἰατρός verheißen wurde, bis Konstantin das Heiligtum zerstörte (Eus. v. Const. 3, 56; vgl. V. Schultze, Altchristl. Städte u. Landsch. Kleinas. 2, 326f. Zur Anwendung magischer Praktiken durch den Bischof von Tella vgl. die syr. Akten des Konzils von Ephesus 449 ed. J. Flemming 81/85; dazu E. Peterson, Frühkirche [1959] 333/45). Vom Weiterleben magischer Praktiken zur Bannung des Todes zeugt vielleicht der spätantike Arztstempel in Basel mit Pentagramm (F. J. Dölger: ACh 1 [1929] 47/53); im Gegensatz hierzu bekunden christliche Arztepitaphien des Westens ILCV 1, 605/14 professionelle Nüchternheit; vgl. zB. ebd. 612: ‚aegros multorum potui relevare dolores / morbum non potui vincere ab arte meum', oder die Inschrift des Arztes Dioskoros aus Mailand (430 nC.), ... ὡς διὰ τέχνην πολλάκι κάμνοντας ῥύσατο καὶ θανάτου (RivAC 26 [1950] 234f). – Auch Heilquellen, die meist unmittelbar Asklepiosheiligtümern angehörten (zB. Pergamon), konnten Traditionsfaktor heidnischen Heilungsglaubens werden. Vgl. die Silberschale von Castro Urdiales in Nordspanien, Abb. bei Bossert-Zschietzschmann, Hellas u. Rom (1936) 154 (nicht wiederholt in der Neuauflage): an einer Heilquelle, deren Quellnymphe durch die Legende ‚Salus Umeritana' zugleich als Heilgöttin charakterisiert wird (vgl. PW 2, 1 [1914] 2057/59), opfern rechts u. links zwei Gestalten, die eine als heilsuchender Pilger, die andere als der örtliche Priesterarzt charakterisiert; ein Sklave füllt das Heilwasser in eine Tonne, ein zweiter in einen Transportbehälter; die Ankunft des transportierten Heilwassers am fernen Ort setzt eine weitere Szene voraus, wo ein Archiatros einem häuslichen Patienten das Quellwasser als Medizin überreicht. Zu den religionsgeschichtlichen Beziehungen zwischen dem vom Konzil v. Elvira can. 48 getadelten Brauch, Münzen in den ‚fons vitae' des Taufbeckens zu werfen, u. den Münzfunden in antiken Heilquellen vgl. F. J. Dölger: ACh 3 (1932) 1/24; 149/152. Zu einem spätantiken Bronzebecken mit Inschrift: ‚Lasset euch netzen zum Heil (μετὰ ὑγίας) u. schauet den Herrn' u. die Identifizierung von ὑγία mit σωτηρία bzw. salus vgl. Corp. gloss. lat. ed. Goetz 2, 177; 3, 462 u. ö.; R. Egger: Germania 17 (1933) 144ff = Ausgew. Schriften 1 (1962) 172/6 verweist für die Synonymität von Taufe u. ‚salus' auf Augustin. pecc. mer. 1, 24: baptismum ipsum nihil aliud quam salutem vocant.

c. Beamtenaristokratie. Die Beamtenaristokratie greift in ihren Bildprogrammen paganer Salutologie gelegentlich auf die Asklepiosfrömmigkeit zurück. Dafür ist bezeichnend das Konsulardiptychon Liverpool mit den Heilgöttern Asklepios, Telesphoros u. Hygieia (Volbach, Elf. nr. 7, Abb. 57; zu Telesphoros vgl. R. Egger, Genius cucullatus: Wiener Prähist. Zs. 19 [1932] 311ff = Ausgew. Schriften 1 [1962] 159/171; ders., Der hilfreiche Kleine im Kapuzenmantel: ÖJb 37 [1948] 90/111). Zu der seit 420 vC. in Athen gemeinsam mit Asklepios verehrten Hygieia vgl. M. P. Nilsson, Kultische Personifikationen: Eranos 50 (1952) 34f; sie lebt noch lange als

apotropäische Inschrift auf Amuletten nach; vgl. das Goldmedaillon in Leningrad, das durch die Darstellung einer kaiserlichen Tierjagd als Triumphszene die Provenienz aus einer kaiserlichen Münze konstantinischer Zeit erkennen läßt, dessen salutologischer Gehalt aber durch die Legende der späteren magischen Zwecksetzung dienstbar gemacht wird (A. Grabar: DumbOPap [1951] 27/49). Schwieriger ist der religiöse Gehalt der Fußbodenmosaiken der Prachtvillen von Daphne zu bestimmen, zB. angesichts der Büste der Soteria in einem Frigidarium; vgl. D. Levi: Excavations Antioch-on-the-Orontes 3 (1941) Pl. 57 fig. 122 mit rein profaner Deutung von G. Downey. Schwierig ist auch die Deutung des jetzt im Louvre befindlichen Phönix auf dem Weltberg (vgl. A. J. Festugière: Monuments Piot 38 [1941] 147/151 u. seinen Hinweis auf hermetische Mystik). Doch unabhängig davon, wie weit in diesen Fällen noch Einfluß lebendiger Mysterienvorstellungen angenommen werden kann (D. Levi: Berytus 7 [1942] 19/52): hauptsächlich an dem salutologischen Aspekt entzündet sich die pagane Bildthematik. Das gilt auch für jenes spätantike Teppichmaterial aus dem 6. Jh., das P. Friedländer, Documents of dying Paganism (Berkeley 1945) vorgelegt hat; gegen Deutung des Teppichs von Washington als Kultbild einer orphischen Sekte Ägyptens wandte sich G. M. A. Hanfmann: Speculum 21 (1946) 225ff. Der Teppich der Hestia, deren Heilsreichtum die Schilder der sie umgebenden Putti bekunden (Plutos, Euphrosyne, Eulogia, Euochia, Arete, Prokope), macht das ebenso deutlich wie die Teppiche von New York u. Leningrad, wo Kybele, Pan, Attis u. die sich ekstatisch bewegenden Mänaden das alte Thema kosmischer Lebensfülle anschlagen. Den schönsten Beleg hierfür bietet aber die Silberschüssel von Parabiago (A. Levi, La patera d'argento di Parabiago = Opere d'Arte 5 [1935]). Hier sind Kybele u. Attis auf dem von den Löwen gezogenen Triumphwagen von Personifikationen kosmischer u. typisch römischer Salutologie umgeben; die ikonographische Besonderheit, daß Waffentänzer nach Art der Salier anstelle der Mänaden den Triumphwagen umtanzen, macht den Silberteller zu einem Dokument paganer Resistenz römischer Aristokratie in konstantinischer Zeit (vgl. A. Alföldi, Die Kontorniaten [1943] 69f). Ähnliches gilt von den Kontorniaten mit Kybele u. Attis, Herkules, Aesculapius u. Hygieia (ebd. 67f). Natürlich will bei dem gelegentlichen Auftreten der Salusideologie auf diesen. als Mittel heidnischer Propaganda im konstantinischen Reich benutzten Tellern u. Pseudomünzen auch ihre Zwecksetzung als Neujahrsgabe berücksichtigt sein (vgl. ebd. 37. 65/67).

d. Staatliche Repräsentation. Auch die offiziellen Äußerungen des Staates spiegeln die Kontinuität imperialer Salutologie wider. Belege aus den Inschriften bei H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins (1954) 216/226. Hervorgehoben sei der mehrfach vertretene Typ ,Constantino ... bono rei publicae nato' (ebd. 217 = CIL 5, 8004); diese Formel kommt auch auf Münzen vor, zB. auf der Lyoner Prägung von etwa 307 bei H. Mattingly, Roman Coins[2] (1960) Taf. 59, 4. Andere Formeln: CIL 14, 131: ,communis omnium salutis auctor'; CIL 6, 1140: ,fundator etiam securitatis aeternae'; CIL 8, 7005: ,perpetuae securitatis ac libertatis auctor'. Am stärksten herrscht auf Inschriften die Idee des Staatsretters vor (vgl. A. Alföldi: MusHelv 9 [1952] 204/243; zu den einschlägigen Prädikationen ders.: RM 50 [1935] 99f). Der Konstantinsbogen greift diese Idee inschriftlich nur am Mitteldurchgang auf (,liberatori urbis' bzw. ,fundatori quietis'), trägt dafür aber durch Umwandlung der hadrianischen Reliefs deren Symbolik in das Programm hinein; vgl. zB. die Jagdszene über dem linken Seitentor mit aufgesetztem Konstantinskopf (vgl. dazu den konstantinischen Follis von c. 313: Kaiser zu Pferde bei Löwenjagd mit Heilsgestus u. Legende ,liberatio orbis' bei H. Mattingly aO. Taf. 59, 6), um dann entsprechend der Dedikationsinschrift der Attika in den historischen Reliefs die Rettungstat des Kaisers in kontinuierlichem Erzählungsstil zu schildern (vgl. A. Giuliano, Arco di Constantino [1955] Abb. 7f. 16). – Aus den numismatischen Belegen sei die Thematik der ,Heilszeiten' hervorgehoben. Vgl. die Prägung der Münze Ticinum (Pavia) von 315/7 mit 4 Jahreszeitenputten u. der Legende ,felicitas temporum' (A. Alföldi: JRSt 22 [1932] Taf. 2, 20, vgl. 22; H. P. L'Orange, Der Bilderschmuck des Konstantinsbogen [1932] Münztafel 2, 25; vgl. H. v. Schoenebeck, Beiträge zur Religionspolitik des Maxentius u. Constantin [1939] 28/65). Vgl. ferner die Goldmünze des Licinius mit der Legende ,Felicia Tempora' bei L. Gnecchi, I medaglioni romani

Tav. 6, 6, Text 1, 15. Die auch auf Triumphbögen (Septimius Severus, Konstantinsbogen) in den Zwickeln des Mitteldurchgangs erscheinenden Jahresputten als Symbol der ‚felicitas temporum' verschwinden hernach aus der Münzprägung; eine unter Constantius II geprägte Serie mit der Legende ‚Fel(icium) temp(orum) Reparatio', vorwiegend aus dem J. 324, bringt sie nicht, dafür aber den christl. Kaiser mit dem Labarum (vgl. H. Mattingly aO. 59, 12f; K. Kraft: JbNum 9 [1958] 141/186 Taf. 12f). Zu den Prägungen mit Legenden traditioneller Salusideologie wie Pax aeterna bzw. Augustorum, Victoria perpetua, Fides, Pietas, Securitas perpetua als Legende, zT. auch als Personifikation, vgl. H. Mattingly aO. 233/236; 238/42. Darstellungen der Personifikation der ‚Salus rei publicae' fehlen so gut wie ganz (vgl. G. Wissowa: Strena Helbigiana [1900] 337/40; zur ‚Salus Augusta' vgl. W. H. Gross, Iulia Augusta [1962] 18/21). Für die einschlägigen Legenden aus den konstantinischen Prägungen ist wichtig der Trierer Solidus mit Legende ‚Felicitas reipublicae' (M. R. Alföldi: JbNum 9 [1958] 99/139; dies., Die constantin. Goldprägung [1963]). Noch bedeutsamer ist das Silbermultiplum vJ. 315 aus der Münze Ticinum, wo durch das Christusmonogramm auf dem Helmbusch eine neue Epoche angekündigt wird; wenn hier auf der Rückseite das traditionelle Bild der allocutio ans Heer erscheint, wird durch das Motiv der hinter dem Kaiser stehenden Victoria laureans u. die Legende ‚Salus reipublicae' dem kaiserlichen Redegestus ein salutologischer Gehalt vermittelt (K. Kraft: JbNum 9 [1958] 99/139; o. Bd. 3, 327). Die nicht minder bekannte Bronzeprägung Kpel 326 mit ihrem eindeutig christl. Ikonogramm des Labarum, das über der Unheilsschlange steht, u. mit ihrer Legende ‚Spes publica' (H. Mattingly aO. 63, 7) ist für die konstantinische Prägung ebensowenig typisch wie die Emission Kpel 330 mit ihrem eindeutig paganen Bildprogramm (R. Delbrueck, Spätantike Kaiserporträts Taf. 44, 1: Konstantin als thronender, jugendlicher Jupiter, dem der Weltglobus mit dem Phönix überreicht wird, Symbol der renovatio bzw. restitutio orbis; ein unter Constans geprägter Kontorniat ebd. Taf. 44, 3 nimmt dies auf). Erst nachkonstantinische Prägungen geben der Legende ‚Salus reipublicae' dadurch, daß der Kaiser das Labarum mit dem Christusmonogramm hält, den Deutungsgehalt christlichen Kaiserheils (vgl. H. Mattingly aO. Taf. 60, 1: Thessalonich ca. 340; ebd. Taf. 60, 3: Siscia 350 Solidus des Vetranio mit der singulären Legende ‚Salvator reipublicae'). Ein Solidus mit Bild der Aelia Flacilla u. der Legende ‚Salus reipublicae' zeigt auf der Rückseite eine sitzende Victoria, die auf den Schild ein Christusmonogramm einzeichnet, womit ein traditionelles Ikonogramm christlich interpretiert wird. Auch andere Legenden, wie zB. ‚Virtus DD. NN. AUGG.' oder ‚Restitutor reipublicae', die stärker den personalen Bezug betonen, werden mit dem Bild des die christl. Kaiserstandarte selbst haltenden Kaisers verbunden; das Probusdiptychon, das in seinem Bildprogramm von der Münzprägung u. ihrer Nomenklatur bestimmt ist, vermag die Legende ‚In nomine Christi vincas semper' auf die Standarte zu setzen (Volbach, Elf. Taf. 1, 1); diese ist in der Form ‚in hoc signo semper vincas' auch auf nachkonstantinischen Münzen vertreten (Mattingly aO. 233ff). Daneben entwickelt sich allmählich ein Prägetyp mit bildlosem Ideogramm christlichen Staatsheils. So sieht man zB. auf einer Prägung des Magnentius aus Ambionum auf der Rückseite nur das Christusmonogramm mit Alpha u. Omega u. der Legende ‚Salus DD. NN. Aug. et Caes.' (Mattingly aO. Taf. 56, 14; vgl. 54, 10; 63, 9; 63, 12).

e. Höfisches Zeremoniell. Daß die salutologischen Prädikationsformeln bzw. ikonographischen Heilszeichen sich sowohl in den panegyrischen Hofreden wie auch im höfischen Zeremoniell niedergeschlagen haben, versteht sich von selbst. Auch diesem Bereich eignet die Kraft prolongierender Tradition (vgl. A. Alföldi, Die Ausgestaltung des monarch. Hofzeremoniells: RM 49 [1934] 3/118); er stellt noch stärker die kaiserliche Divinität als Repräsentation u. Garantin staatlicher Salus in den Mittelpunkt. Hierfür sind kennzeichnend einerseits das Protokoll des kaiserlichen Einzugs in eine Stadt bzw. des Triumphzugs, anderseits das Ritual des kaiserlichen Empfangs.

1. Kaiserlicher Einzug. Hierfür ist lehrreich das Goldmedaillon Konstantins aus Ticinum vJ. 313, jetzt Paris, Cabinet des Médailles, mit der Legende ‚Felix adventus Augusta' (Volbach-Hirmer, Frühchristl. Kunst 50 u. Abb. 21). Das triumphale Motiv betonen auf der Rückseite die vor dem Kaiser u. seinem Pferd schreitende Victoria laureans bzw. die

nachfolgende Roma mit einem Tropaion; das salutologische Moment kommt im Begrüßungsgestus des Kaisers zum Ausdruck, noch nachdrücklicher in der Verbindung von Kaiserbüste u. Helioskopf u. in der Wiedergabe der triumphalen Sonnenquadriga auf dem Schild des Kaisers, wo Helios als kosmischer Heilsbringer den Segensgestus vollzieht. Die Parallelprägung läßt auf der Vorderseite den Kaiser den gestus salutaris mit der Rechten vollführen, während die Linke den Globus bzw. Reichsapfel hält (A. Alföldi: JRSt 22 [1932] Pl. 2, 16; R. Delbrueck, Kaiserporträts Taf. 1, 8). Zum Heilsgruß des Kaisers auf Münzen u. auf dem Konstantinsbogen vgl. H. P. L'Orange, Sol invictus imperator: SymbOsl 14 (1935) 86ff; ders., Iconography of cosmic kingship (1953); Zusammenfassung: The Sacral Kingship = Numen Suppl. 4 (1958) 481ff (weitere numismatische Belege H. Mattingly aO. Pl. 59, 5; 44, 6; 59, 14). Zum gestus salutaris auf numismatischen Triumphdarstellungen vgl. die Probusmünze JbNum 11 (1961) Taf. 2, 4, wo die Vorderseite das Brustbild des Probus mit Globus, auf welchem die Victoria steht, u. die Legende: ,Invictus Probus Fe(lix) Aug(ustus)' bringt, während die Rückseite den Kaiser zeigt, der auf dem vom Sechsgespann gezogenen Triumphwagen steht; Honor u. Virtus Augusta führen den Zug an, 4 Putten (Jahreszeiten?) bilden das Gefolge; der Kaiser vollführt den gestus salutaris, Legende ,Gloria orbis' (? zerstört). Die Konstantinsprägung JbNum 11 (1961) Taf. 2, 5 zeigt auf der Vs. ein ähnliches Ikonogramm wie oben, nur daß der Kaiser auch hier den gestus salutaris ausführt, wie auch auf der Rs. mit dem currus triumphalis, wo Honor u. Virtus von beiden Seiten her den Lorbeerkranz reichen; Legende ,DN Constantinus Victor semper Aug(ustus)'. Die Konstantinsmünze aus Trier vJ. 315 nC., abgebildet JbNum 9 (1958) Taf. 6, 7 nr. 34 zeigt den Kaiser auf Elephantenquadriga mit gestus salutaris, Victoria laureans im Wagen hinter ihm stehend. Zu den Darstellungen des Adventus des Triumphators, dem die Virtus Augusti voranschreitet, während Roma ihn am Janusbogen erwartet, auf Titus- u. Konstantinsbogen vgl. M. Bieber: AJA 49 (1945) 25/34. Unter den späteren Belegen ragt hervor das Missorium des Constantius II in Leningrad (Ermitage) bei R. Delbrueck, Spätantike Kaiserporträts 147/51 u. Taf. 57; hier schreitet dem einreitenden Kaiser die Victoria laureans voran, während ihm ein Soldat folgt, auf dessen Schild das Christusmonogramm eingezeichnet ist. Wichtig ist auch das Goldmedaillon im Pariser Cabinet des Médailles, 534/538 in Kpel geprägt (Talbot-Rice, Kunst aus Byzanz [1959] 50): auf der Rs. reitet Kaiser Justinian ein, dem eine Victoria mit Tropaion u. Palmenzweig voranschreitet, während die Legende lautet: ,Salus et Gloria Romanorum'; die Vs. bringt die Kaiserbüste mit der Legende ,Dominus noster Iustinianus Perpetuus Augustus'. Zur Aufnahme solcher Prädikationen durch die christl. Kaiser vgl. die heidnisch-republikanische Kritik des Amm. Marc. 15, 1, 3 an Constantius II: ,a iustitia declinavit ita intemperanter ut ,Aeternitatem meam' aliquotiens subsereret et orbis totius se dominum appellaret'. Zur Nomenklatur des ,Aeternus' u. zu seinem Bezug zum Sonnenkult F. Cumont: RevHistLittRel 1 (1896) 435/452 (Hinweis H. Dörries). – Belege zum Zeremoniell u. zur salutologischen Deutung des Adventus Caesaris bzw. Augusti bringen die Panegyriker. So die Trierer Dankrede eines Anonymus vJ. 312, wo der Einzug des Kaisers durch das Stadttor als ,signum salutis' geschildert u. bezeichnet wird (8, 7, 6; 8, 1/5 Galletier; vgl. 8, 14, 4: ,praesertim cum tu omnium nostrorum conservator adveneris'). Bemerkenswert auch die Trierer Rede am dies natalis civitatis Sommer 310, die vor allem in den kaiserlichen Bauten Beweise für das Heil (felicitas) sieht, welche die kaiserliche Gegenwart einer Stadt bringt (7, 22, 5 Gall.). In der Trierer Rede vom Herbst 313 wird auf die Einzüge Konstantins in Mailand (9, 7, 5) u. Rom (9, 19ff) Bezug genommen u. die conservatio des Kaisers als ,salus' des Volkes hingestellt (9, 3, 1; 9, 26). Der Panegyricus des Nazarius vJ. 321 spricht trotz dem Wandel konstantinischer Religionspolitik (o. Bd. 3, 320f) vom ,salutare imperium' (10, 2, 2) u. nach Schilderung des triumphalen Einzuges in Rom von der ,cumulatissima urbis beatitudo' dank der kaiserlichen ,fortitudo et liberalitas' (10, 33, 4) u. nennt Konstantin ,conservator' Roms (10, 38, 6). Zum Einzug Constantius' II in Rom vJ. 357 u. zum Fortleben der paganen kaiserlichen Rettersymbolik in christl. Zeit vgl. Amm. Marc. 16, 10, 7; dazu J. Straub, Vom Herrscherideal in der Spätantike (1939) 182ff. Noch im Enkomion des Claudius Claudianus auf Theodosius I u. seine Söhne Arcadius u.

Honorius begegnet die alte Staatsretteridee (c. 8, 69/96); u. immer noch ist ‚Gerechtigkeit' die Grundtugend des Kaisers (ebd. 8, 97/121; vgl. H. Brunner: VetTest 8 [1958] 426/8). Zum Fortleben imperialer Heilsakklamationen in Byzanz vgl. A. Alföldi: RM 49 (1934) 90ff; O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- u. Reichsidee (1938) 230/33.

2. Kaiserlicher Empfang. Für sein Zeremoniell ist lehrreich das Missorium Theodosius' I in Madrid (Volbach-Hirmer, Frühchristl. Kunst Abb. 53 m. Lit.; vgl. M. R. Alföldi: JbNum 11 [1961] 19/32). Das salutologische Element kommt hier in der Personifikation der Tellus, ihrem Füllhorn u. ihren 3 Putten zum Ausdruck, ferner in der Legende ‚Theodosius perpetuus' (vgl. H. U. Instinsky: Hermes 77 [1942] 313/355). Aufschlußreich ist ferner der Panegyricus des Pacatus auf Theodosius I, wo nicht nur 21, 1f der kaiserliche Empfang im Palast als Epiphanie des kaiserlichen ‚numen' geschildert wird, sondern auch das alte Motiv der Gegenwart des sichtbaren Gottes noch anklingt (4, 5: ‚deum dedit Hispania quem videmus'; vgl. 47, 5). Bemerkenswert ist auch die Schilderung eines Empfangs in der Trierer Dankrede eines Anonymus vJ. 312, wo hervorgehoben wird, daß der Kaiser ‚de salute nostra multa tractans' die proskynierenden Senatoren mit seiner ‚vox divina' zum Aufstehen aufgefordert u. mit der ‚porrecta invicta dextera' aufgerichtet habe (Paneg. 8, 1, 3/5).

f. Sprache der Edikte Konstantins. Der Topos der ‚salus rei publicae' u. ihrer Sicherung durch Frömmigkeit bestimmt auch die religionspolitischen Edikte Konstantins bzw. seiner Gegenspieler. Hierzu vgl. das Galeriusedikt vJ. 311 bei Lact. mort. 33 u. Eus. h. e. 8, 17, 6/10, bes. Anfangssatz u. Schlußpassus. Vgl. ferner den Brief ad Anullinum vJ. 313 bei Eus. h. e. 10, 7, 1f, spez. Anfang u. Schluß, der an den Eingangssatz des Galeriusedikts erinnert (vgl. H. Kraft, Kaiser Konstantins relig. Entwicklung [1955] 164ff). Weiter das sog. Mailänder Edikt vJ. 313 bei Lact. mort. 48, 2. 11 u. Eus. h. e. 10, 5, 3 u. 12. Bemerkenswert auch der Brief ad Celsum vic. Africae vJ. 315/6 (CSEL 26, 211f), wo die Gottheit ‚Salus' als Zeuge angerufen wird (so richtig H. Kraft aO. 193ff). Durch das Edikt über die Haruspicina vJ. 319/20 wird deren Fortbestehen unter dem Motiv staatskultischer Funktion (augurium salutis) gewährt (Cod. Theod. 9, 16, 1f; zu ‚delubra' vgl. Pacat.: Paneg. 12, 21, 1 Gall.; ebd. 7, 21, 7 auf die Stätte der Apollon-Heliosvision Konstantins in Gallien bezogen). – Nach dem Sieg über Licinius vJ. 324 mehren sich die christl. Fermente in der politischen Salustheologie Konstantins, wie schon früher Briefe in Sachen des donatistischen Streites durch die Sorge um das Heil der kath. Kirche geprägt waren. Bezeichnend ist das Edikt an die orientalischen Magistrate vJ. 324 bei Eus. v. Const. 2, 24/42, wo der Schlußpassus eine typische Synthese mit einem Geschichtsbeweis bringt. Im sog. Lehrschreiben an die Orientalen vJ. 324 ebd. 2, 48/60 werden 55, 1 die ‚heilvollen Taten' auf die dem Heere vorangetragene ‚Sphragis', das Labarum, zurückgeführt. Ebd. 56, 1 wird in der pax christiana die Garantie für die securitas orbis gesehen. Im Brief an Alexander u. Arius ebd. 2, 64/72 ist besonders der Eingangspassus 64, 1f zu beachten, wo unter Berufung auf ‚den Helfer u. Heiland, den Gott des Alls' für die Sicherung der ‚salus reipublicae' durch Herstellung der kirchl. Einheit gesorgt werden soll. Im Schreiben in Sachen des Ostertermins vJ. 325 ebd. 3, 17/20 wird einleitend die salus reipublicae als Beweis der göttlichen Gnade hingestellt. Im Schreiben an Schapur II ebd. 4, 9/13 u. Theodrt. h. e. 1, 25, ‚das konstantinischste aller Schreiben', ist speziell der Eingangspassus mit dem jetzt christianisierten Topos der ‚restitutio orbis' zu beachten, der zugleich der Schlüssel zu der in diesem Brief entwickelten Theologie Konstantins ist (vgl. o. Bd. 3, 362/4).

g. Echo in der Panegyrik u. bei Euseb. Konstantin selber hat allmählich eine persönliche ‚Theologie' entwickelt (H. Dörries, Selbstzeugnis 352/396, spez. 361ff; J. Vogt: o. Bd. 3, 362/4). Durch sie hat er dazu beigetragen, daß die Panegyriker dem Stimmungswandel am Kaiserhof Rechnung trugen u. ihrerseits die säkulare Salusideologie mit christlichen Vorstellungen verbanden. Schon Herbst 313 stellt der Trierer Lobredner das ‚augurium salutis', das Maxentius durch seine Haruspices eingeholt hatte, als ‚superstitiosa maleficia' dem Gehorsam Konstantins gegenüber den ‚divina praecepta' entgegen (Paneg. 9, 4, 4 Gall.); er hat aber wie sein Vorredner vJ. 310 (7, 7, 2/3) keine Bedenken, auf Constantius Chlorus Vorstellungen paganer Kaiserapotheose anzuwenden (9, 25, 1; L. Koep: o. Bd. 3, 284/94 u. JbAC 1 [1958] 94/104). Die Lobrede des Nazarius vJ. 321 14, 1/7

läßt hingegen den verewigten Constantius Chlorus an der Spitze der himmlischen Heerscharen unsichtbar im Heere Konstantins mitkämpfen u. nimmt damit ein Motiv spätjüdisch-christlicher Geschichtsapokalyptik auf; ebd. 16, 1 werden die Erfolge des konstantinischen Reichsregiments zur Begründung des Satzes angeführt: ‚Adesse tibi in omnibus summam illam maiestatem, quae te circumplexa tueatur‘, womit ein Hauptmotiv der Theologie Konstantins zur Geltung kommt. – Schon früher hatte Eusebius von sich aus in der 2. Bearbeitung seiner KG (315) auf den Maxentiussieg den heilsgeschichtlichen Aspekt angewandt, indem er ihn auf die Mitstreiterschaft ‚des himmlischen Gottes u. seines Logos, den Heiland aller‘ zurückführt (h. e. 9, 9, 1f). Die atl. Rettungstheologie (Pharaos Untergang, Siegeslied der Mirjam Ex. 15) deutete nicht nur das Geschehen als kirchengeschichtliches Heilsfaktum (9, 9, 3/8), sondern übte zugleich auch leichte Kritik an den triumphalen Akklamationsformeln der Römer beim Einzug (9, 9, 9f; Verstärkung der Kritik v. Const. 1, 39 durch die Wendung βοαῖς ἀσχέτοις). Die der 3. Bearbeitung vJ. 317 beigegebene Kirchweihrede von Tyrus feiert ähnlich den Sieg der Kirche mit dem Rettungsgedanken der Psalmen (10, 4, 2/7, 2; bes. 4, 8f; 4, 29/33); als ὕμνος ἐπινίκιος setzt sie die Überlegenheit des Weltregiments des ‚Allkönigs u. Heilands‘ jeder irdischen Königsherrschaft entgegen (4, 16/20; in die Laus Const. übernommen). Die Endfassung der KG vJ. 325 betont aber, daß der Kaiser nur ‚Diener Gottes‘ sei (10, 8, 19), der durch den ‚hohen Arm‘ Gottes (vgl. 10, 1, 3 das Zitat Ps. 97, 1f) in das Ostreich geführt wurde; mag er auch seine ‚dextera salutaris‘ den Unterdrückten entgegenstrecken, so verdankt er doch seinen Sieg über Licinius ausschließlich dem ‚Allkönig Gott u. seinem Sohn, dem Heiland aller‘ (9, 4). Im gleichen Rahmen geschichtstheologischer Deutung bewegt sich die eusebianische Charakteristik Konstantins als ‚Gottesfreund‘ (h. e. 10, 9, 2; v. Const. 1, 10 u. ö.) bzw. als zweiter ‚Moses‘ (h. e. 9, 9, 8; v. Const. 1, 12 ist er der junge ‚Moses‘, der an Pharaos, Diokletians, Hof weilt u. vor ihm flieht; vgl. ebd. 20, 1). Nach der eigenen Aussage Eusebs folgt der gleichen Linie aber auch seine Jerusalemer Rede bei den Tricennalienfeiern 335/6; sie beleuchtet die ‚Theologie‘ konstantinischer Erlasse u. Briefe mit Hilfe der vorgeschriebenen Prophetenperikopen (v. Const. 4, 45, 3). Zu beachten ist, daß höfische Panegyrik in ähnlicher Weise die kaiserlichen Erfolge deuten kann (charakteristisch innerhalb einer Kritik an paganer Panegyrik u. Repräsentationskunst Pacatus, Paneg. 12, 44, 4f Gall.: ‚Illa quam praestare historiis [Mythen usw.] solebatis ab historia veniet aeternitas‘). Daher dürfte Euseb für seine Festrede in Kpel, ‚jetzt zum zweiten Male im kaiserlichen Palaste den Allkönig Gott preisend‘ (v. Const. 4, 46), kaum sein Grundkonzept verändert haben (dazu jetzt: G. Ruhbach, Apologetik u. Geschichte, Untersuchungen zur Theol. Eusebs v. Caesarea, Diss. Heidelb. [1962]). Sein geschichtstheol. Prinzip des ‚Propheten‘ – d. h. Schriftbeweises bot einen leichten Zugang zur konstantinischen ‚Theologie‘ göttlicher Bestätigung durch den Erfolg (vgl. zB. den alten Topos der Apologetik von der die Polyarchie ablösenden Monarchie der Pax Augusta u. ihr Zusammengehen mit der Pax christiana als Erfüllung von Ps. 72, 7; Jes. 2, 4 bei Eus. praep. ev. 1, 4, 3/5; syr. theoph. 3, 1f = laus Const. 16, 1/8, zugleich mit dem Topos von der discordia des Polytheismus u. der concordia des Monotheismus verbunden; dazu ferner dem. ev. 7, 2, 1/23, spez. Schluß aufgrund von Micha 5, 2/5a; Jes. 9, 6; Ps. 72, 7, vgl. ferner ohne Schriftbeweis theoph. 2, 76; 5, 52).

h. Laus Constantini. Die sog. Laus Const. wird üblicherweise mit der Kpler Festrede Eusebs vJ. 336 nC. identifiziert (J. A. Heikel: TU 36, 4 [1911] 81/87; H. N. Baynes: Mélanges J. Bidez 1 [1934] 13/18). Sie läßt auffallenderweise gerade den geschichtstheologischen Skopus vermissen. Die einzige Ausnahme laus 3, 1f (200, 19/201, 1 Heikel), wo die Bestallung der Söhne Konstantins zu Caesares als Erfüllung der Prophetie: ‚Und die Heiligen des Höchsten werden das Reich übernehmen‘ (Dan. 7, 18) gedeutet wird, widerstreitet dem eusebianischen Kaiserverständnis; die Parallele v. Const. 4, 40 bringt zudem den Schriftbeweis nicht (zur eusebianischen Verfasserschaft der v. Const.: G. Ruhbach aO. 198/206). Die sog. Tricennalienrede wird primär von dem Urbild-Abbildschema beherrscht, das in der konstantinischen Monarchie das transzendente Himmelsregiment des ‚Allkönigs‘ widerspiegeln läßt u. darin ein byzantinisches Kaiserverständnis vorbereitet (laus 1, 1/2, 5; Lit. u. gleichzeitiger Hinweis auf die Sakralisierung des

Kaiserpalastes als ‚Kultstätte' o. Bd. 3, 356). Damit tritt die noch nicht geklärte Problematik eusebianischer Autorschaft der Laus Const. in den Gesichtskreis. Gewöhnlich wird die Inkonzinnität zwischen laus 1/10 u. 11/18, wo der eusebianische Prophetenbeweis vorherrscht, betont, weshalb H. Kraft aO. 149_1 vermutet, hier stecke der Grundstock der Jerusalemer Rede. Solcher chronologischen Vorordnung von laus 11/18 widersprechen jedoch bereits die von Heikel aO. erörterten Gründe literarischer Komposition; vor allem macht die Exzerpierung der syrischen Theophanie Eusebs einen ephemeren Eindruck. Die Möglichkeit einer nacheusebianischen Kompilation aufgrund von v. Const. 4, 46 muß jedenfalls ins Auge gefaßt werden, zumal im Zusammenhang unserer Problemstellung festgehalten sein will, daß die Laus Const. in charakteristisch griech.-platonischer Denkweise die imperiale Salustheologie mit dem kosmischen Weltheil einer metaphysischen Seinsordnung verbindet. So bietet laus 3, 5/4, 1 eine logoschristologische Begründung des kosmologischen ‚Königsgesetzes' als Urbild kaiserlicher Monarchie. Fern von geschichtstheologischer Denkweise liegen die vom Mimesisgedanken beherrschten Partien zB. laus 2, 1/5 (Schilderung des Kaiserregiments Konstantins), u. 5, 2/5 (Schilderung des Kaiserethos). Der Abschnitt 6, 1/17 lebt ausschließlich vom kosmologischen Gottesbeweis popularphilosophischer Tradition, spez. im Schlußstück 6, 12/17, das durch Rückgriff auf die Monas- bzw. Triasmetaphysik den gewagten Bezug zu den Tricennalien herzustellen sucht. Endlich reimt auch der Vergleich des konstantinischen Weltregiments mit der weltumspannenden Heliosquadriga 3, 4 sich wenig mit der theologischen Welt eines Euseb, vgl. hingegen die wesentlich modifizierten Anspielungen des Anonymus: Paneg. 4, 4, 1/4 Gall.; Pacatus: Paneg. 12, 10ff, wozu der christologische Passus Laus 18, 13 zu vergleichen ist.

i. Oratio ad sanctos. So gesehen steht der Anonymus der ‚Oratio ad sanctos' stilistisch der konstantinischen Panegyrik noch näher (Analyse: H. Dörries, Selbstzeugnis 129ff, der im Unterschied zu H. Kraft aO. 271ff u. J. Vogt o. Bd. 3, 364/7 für die Echtheit eintritt). Allerdings kündet sich in der Art, wie er Vergils 4. Ekl. zur hermeneutischen Basis einer salutologischen Deutung des Christusdogmas macht, Neues an (19/21; zur Einwirkung der 4. Ekl. auf die Panegyrik Paneg. 7, 21, 6f Gall. mit der apollinischen Charakteristik des jungen Konstantin als ‚salutifer'). So bringt der Anonymus Paneg. 6, 2, 5 den aufs engste mit der Vorstellung von der ‚felicis temporis reparatio' im 11. Millennium Roms verbundenen Hinweis auf das 10. Millennium (dazu H. Mattingly, Roman Coins[2] [1960] 234_2); Paneg. 5, 18, 5 tritt die Vorstellung von der Wiederkehr der ‚saecula aurea' auf (dazu vgl. CIL 3, 1 nr. 735: ‚haec loca Theodosius decorat post fata tyranni / aurea saecla gerit qui portam construit auro'). Eine neue Interpretation der ‚salus reipublicae' deutet das christl. Kaiserheil als Gnadengeschenk, indem sie Christus als Imperator orbis feiert (vgl. W. Ensslin, Gottkaiser u. Kaiser von Gottes Gnaden [1943]; E. H. Kantorowicz: HarvThRev 45 [1952] 153/177). Zugleich macht die ‚Oratio ad sanctos' 18, 2/5 durch die Aufnahme des Akrostichons aus Or. Sib. 8, 217/243 mit seiner apokalyptischen Soterprädikation u. ihrem eschatologischen Rettungsgedanken antithetisch deutlich, wie dies neue Konzept christlichen Reichsheils ein salutologisches Verständnis der Soterprädikation im Sinne der kosmologischen Welterhaltung inauguriert (11, 3ff bes. 6 u. 8). Diese Vorstellung wird auch auf die Kirche, die von Gott zur ‚Erhaltung des Ganzen' eingesetzt ist (1, 5: ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν πάντων), im Sinne der Sicherung der ‚salus orbis' ausgedehnt. Daß der Verfasser dies alles Konstantin selber sagen läßt, beweist nicht nur die Lebendigkeit des Konstantinsbildes, sondern bestätigt posthum zugleich auch, wie letztlich die starke Persönlichkeit des Kaisers durch seine Wirksamkeit, Erlasse u. Briefe die Kontamination imperialer u. christlicher Heilsvorstellungen verursacht hat.

j. Kreuz als Heilszeichen. Am eindrucksvollsten kommt dies in der Thematik des ‚heilbringenden Zeichens' (σωτήριον σημεῖον) bzw. des ‚siegreichen Kreuzes' (crux invicta) zum Ausdruck, die wie ein basso continuo die künstlerischen u. literarischen Dokumente des 4./5. Jh. durchzieht, nur die pseudonyme ‚Oratio ad sanctos' schweigt sich darüber aus! Dabei verbinden sich neue Vorstellungen mit der älteren Auffassung des Kreuzes als eines exorzistischen Wirkmittels (vgl. zB. Eus. dem. 6, 25, 4; v. Const. 3, 2 in Form des Bekreuzigens, hierzu F. J. Dölger: ACh 1 [1929] 1/46 spez. 21ff; 3 [1932] 81/100; 55/61; JbAC 1

[1958] 5/19; 3 [1960] 5/16; 4 [1961] 5/17). Es zeigt sich, daß vor allem drei Daten aus Konstantins Wirksamkeit nachhaltig auf diesen Vorstellungskomplex eingewirkt haben: a) Das ‚heilbringende Zeichen', das er vor dem Entscheidungskampf gegen Maxentius als Siegesparole auf den Schilden der Soldaten anbringen ließ (Lact. mort. 44, 5; Eus. v. Const. 1, 27/32, der sowohl von der Lichtvision wie von der Urform des Labarum als einem τρόπαιον σταυροῦ u. einem ἀμυντήριον πολεμίας δυνάμεως spricht [1, 28, 2 u. 1, 31, 2f]; vgl. H. Kraft aO. 19ff mit Anm. 1; o. Bd. 3, 321/5; zu ähnlichem Zweck wird es als σωτήριον τρόπαιον u. ἀλεξιφάρμακον bzw. φυλακτήριον ζωῆς von den Soldaten im Kampf gegen Licinius getragen [v. Const. 2, 7/9] u. ziert die Vorderfront des Palatium von Kpel [ebd. 3, 2f], wie auch die Schilder des Heeres [ebd. 4, 21; vgl. laus 9, 14]). – b) Die Konstantinsstatue in der Maxentiusbasilika mit der Inschrift, die das ‚signum salutare' in der Rechten des Kaisers als Grund des Maxentiussieges bezeichnete: Eus. h. e. 9, 9, 10f = v. Const. 1, 39f (wobei die Varianten im eusebianischen Kontext zu beachten sind). Die KG versteht das Heilszeichen als Bekenntnis Konstantins zu Gottes Hilfe u. zum τρόπαιον σωτηρίου πάθους; v. Const. spricht vom kaiserlichen Dankgebet für den Sieg u. dem Heilszeichen als Phylakterion römischer Weltherrschaft; Laus 9, 8 folgt darin v. Const. (zu diesem Komplex vgl. o. Bd. 3, 325f; M. R. Alföldi: JbNum 11 [1961] 19/32, wonach Paneg. 9, 25, 4, als Textbeleg ausscheidet). – c) Der Bau der mit der inventio crucis verbundenen Grabes- bzw. Anastasiskirche, Jerusalem: v. Const. 3, 25/40; 4, 43/46 (dazu o. Bd. 3, 369; K. J. Conant: Speculum 31 [1956] 1/48). Durch die inventio crucis wurde das Ideogramm zur Repräsentation des Kreuzes von Golgatha u. so in einen heilsgeschichtlich-kontingenten Bezug gestellt, was das Ikonogramm der ‚crux gemmata' festzuhalten sucht (vgl. die Charakteristik als τρόπαιον σταυροῦ bzw. ἀθανασίας Eus. dem. 3, 4, 27; 5, 97; theoph. graec. frg. 3 = syr. Theoph. 3, 41; 3, 61; vgl. 3, 65; als σωτήριον σημεῖον u. νικητικὸν τρόπαιον bzw. τρόπαια κατὰ τοῦ θανάτου laus 6, 21; 9, 16f). Das Zusammenfließen viktorialer, imperialer u. christlicher Elemente charakterisiert dabei am besten der Begriff des ‚siegschaffenden Kreuzes' (νικοποιὸς σταυρός). Nach Eus. theoph. syr. 3, 20 hat Christus es selber als ‚Siegeszeichen' in einer vom Christentum bestimmten Gegenwart aufgerichtet, nach v. Const. 1, 41, 1 Konstantin es durch seine Romstatue bezeugt, was laus 9, 12ff auf das Kaiserregiment insgesamt ausdehnt. Man wird also die ‚selbstverständliche Geltung, in der fortan das Kreuz in Kultus u. Kunst stehen sollte', als ‚das Erbe des ersten christl. Kaisers' bewerten dürfen (H. Dörries 128; vgl. ferner C. Cecchelli, Il trionfo della Croce [Roma 1953]; A. Frolow, Expansion de la relique de la vraie Croix [Paris 1959] passim). Aber auch die Durchdringung salutologischer u. soteriologischer Vorstellungen in einem fortan für den christl. Glauben repräsentativen u. deutungsreichen Symbol wird man auf Konstantin zurückführen müssen (ältere Bezeichnungen des Kreuzes als ‚Tropaion' im Sinne des Macht- u. Siegeszeichens zB. bei Iustin. apol. 1, 55, 2ff sind also ähnlich wie die Mysteriensprache eines Clemens Alex. zu bewerten, s. o.).

VIII. Reichskirche. a. Liturgie. Die altchristl. Liturgie einschließlich der Hymnologie erweist sich aus mehreren Gründen als ein besonders geeignetes Instrument einer Adaption bzw. Kontamination der ihrer Herkunft nach sehr unterschiedlichen Heils- u. E.vorstellungen.

1. Fürbittformeln. Soweit sie deprekatorischen Charakter hat, benutzt die Liturgie bestimmte Fürbittformeln, die als Stilformen konvertierbar sind u. als kontinuierliches Element Bedeutung gewinnen. So ist zB. die ‚pro salute'-Formel, sei es für den Kaiser oder das Gemeinwesen, als Fürbittformel bereits im hellenistischen Herrscherkult verankert (F. J. Dölger: ACh 3 [1932] 117/127; neueres Material zur Formel bei R. Herzog–G. Klaffenbach: AbhB 1952, 1, nr. 19: ἐπὶ σωτηρίᾳ βασιλέως Πτολεμαίου καὶ βασιλίσσης Βερενίκης; vgl. ferner nr. 9: ἐπὶ ὑγιείᾳ καὶ σωτηρίᾳ τοῦ δήμου; nr. 12: ἐπὶ ἀγαθᾷ καὶ ὁμονοίᾳ καὶ σωτηρίᾳ τοῦ δάμου; zu nr. 13 u. 12 vgl. die Inschrift aus Magnesia vJ. 196 vC. bei Ditt. Syll.[3] 589, 27/31, ein an Zeus Sosipolis sich wendendes Gebetsformular, das ‚ὑπὲρ σωτηρίας von Stadt u. Land, der Bürger mit Weib u. Kind, ferner der Katöken in Stadt u. Land' bittet, darüber hinaus aber unter einfacher ὑπέρ-Formel die Bitte um Frieden, Reichtum u. das Gedeihen der Saat, der anderen Früchte u. des Viehs anschließt). Aus der einfachen Hyper-Formel zur Kennzeichnung des personalen Bezugs hervorge-

gangen, bleibt sichtlich die ‚pro salute'-Wendung für die altchristl. Liturgie suspekt, während sie auf Dedikationsinschriften fortbesteht (zB. CIL 3, 5565: Errichtung eines Tempels der Victoria Augusta iJ. 311 nC.) u. im Sinne des ‚Abbaus des Kaiserkultes' auch eine Abschwächung erfährt (zB. das Fürbittgebet für das Kaiserheil im konstantinischen ‚Militärgottesdienst': Eus., v. Const. 4, 19/20, das mit dem um die ‚aeternitas' des Kaisers bittenden Schlußgebet der Trierer Lobrede vom Herbst 313: Paneg. 9, 26, 1ff, Gall. zu vergleichen ist; vgl. ferner PsConst. or. ad sanctos 26 Schluß). Die liturgischen Fürbitten arbeiten ausschließlich mit der Hyperformel (Const. ep. 8, 12, 42; 13, 5; 2, 57, 18; Kpler Chrysostomusliturgie: KlT 35, [12f] Baumstark; die sog. große Synapte der Chrysostomus- u. der Basiliusliturgie bittet noch in ihrer heutigen Form bezeichnenderweise ὑπὲρ σωτηρίας τῶν ψυχῶν ἡμῶν u. läßt es bei der Fürbitte für Kaiser, Palatium u. Heer mit der Hyper-Formel bewenden; vgl. Eus. v. Const. 4, 45). Die liturgischen Stücke stehen dabei unter dem Einfluß von 1 Tim. 2, 1f. Ob man aufgrund der Wendung ‚pro spe salutis et incolumitatis' in der Commemoratio pro vivis der röm. Meßliturgie (Gelas. u. Gregor), die als Formel röm. Kaiserkultes bei Plin. ep. ad Trai. 10, 35. 52 nachgewiesen werden kann, hinreichenden Grund zur Vermutung hat, im altröm. Memento sei für die ‚salus' u. ‚incolumitas' des Kaisers gebetet worden (W. Dürig, Pietas liturgica [1958] 200_2)? Der Kontext ‚pro redemptione animarum suarum, pro spe etc.' legt den soteriologischen Gehalt der Wendung fest, was ebenso der Chrysost.-Liturgie entspricht wie die Tatsache, daß im Ordo Missae Gallicanus ‚pro piissimis imperatoribus et omni Romano exercitu' gebetet, also auch nur die Hyper-Formel benutzt wird (KlT 19, 14 [23f]; vgl. zum Ganzen L. Biehl, Das liturg. Gebet für Kaiser u. Reich ...: HistJb 75 [1937] 30ff). Wie die Übernahme der paganen pro salute-Formel nicht die christl. Kritik am Kaiserkult beeinträchtigt, zeigen instruktiv die Acta Acacii 1, 3. 5 (57 Knopf-Krüger); hier stellt Acacius fest: ‚Assidua enim nobis pro eo ac iugis oratio est, ut prolixum aevum in hac luce conficiat (sc. imperator), iusta populos potestate moderetur et pacatum maxime imperii sui tempus accipiat, deinde pro salute militum, pro statu orbis et mundi'; aber gleichzeitig lehnt er das Opfer ab mit dem Satz: ‚Ego deum meum qui est verus et magnus pro salute regis obtestor, sacrificium vero nec ille exigere nec nos debemus solvere' (dazu L. Koep: JbAC 4 [1961] 67_{76}; im 2. Satz ist die Formel im Sinne christlicher Soteriologie verstanden). Der Beleg beleuchtet zugleich die auch sonst zu machende Beobachtung, daß dank der Formalstruktur solcher deprekatorischen Formeln die Bitte ‚pro salute imperatorum' zugleich latente Kritik christlicher Zurückweisung des Staates in seine Schranken beinhalten kann; charakteristisch hierfür ist das Schreiben der Synode von Rimini u. die Begründung der Bitte um Entlassung bei Athanas. syn. 58 (PG 26, 792Cf).

2. Akklamationsformeln. In ihren doxologischen Partien lebt die Liturgie von akklamativen Prädikationen, die in ihrer Übertragbarkeit nicht minder den Prozeß einer Synthese begünstigen. Mit der liturg. Fürbitte ‚für das Heil der Kaiser' ist nicht nur der Ritus kaiserlicher Akklamation verbunden, sondern auch die Aufnahme der akklamatorischen Nomenklatur in die altchristl. Liturgie gefördert worden. Sie ist zB. innerhalb der Präfationen der röm. Meßliturgie zu spüren (‚dignum et iustum est', ‚una voce', ‚sine fine dicentes'); sie kam am offensichtlichsten zum Durchbruch in den sog. ‚Polychronia' bzw. ‚Laudes' der Bischofsweihen bzw. Krönungsmessen (hier spez. die Akklamation: ‚Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat'; vgl. Th. Klauser: o. Bd. 1, 226/231; schon der dortige Ausgangsbeleg Athan. apol. ad Const. 10 macht den liturg. Bezug zwischen pro salute imperatorum-Formel u. Akklamation evident). Einfluß des imperialen Akklamationsstils macht sich ferner in der liturgischen Heilsbegrifflichkeit geltend. So zB. wenn in der röm. Osterliturgie das Weltheil mit Begriffen wie ‚pax, libertas, iustitia, fides, renovatio' etc. geschildert wird (J. Kollwitz: ThGl 34 [1942] 182/193). Die eingangs (o. Sp. 59f) erwähnten semasiologischen Schwierigkeiten der lat. Kirchenväter gegenüber dem griech. Soterbegriff werden Ende des 4. Jh. zugunsten der christl. Neuprägung ‚Salvator' überwunden (vielleicht aufgrund von 1 Tim. 4, 10 Afra bevorzugte Wiedergabe mit ‚salutificator', Tert. pud. 2, 1; iei. 6; adv. Marc. 2, 19; 5, 15; carn. Chr. 14; res. carn. 47; Arnob. 2, 63; 1, 53 wählt die ausgesprochen freie, durch apologetische Angleichungstendenz an Juppiterprädikate motivierte Umschreibung

mit ‚conservator' bzw. ‚sospitator'; Lact. inst. 4, 12, 6 schwankt zwischen ‚salutaris sive salvator'. entscheidet sich aber epit. 37, 9 für ‚salvator'; so auch Iren. zB. 2, 34, 3f [1, 334f Harv.]: ‚Soter id est Salvator'. Augustin bietet die Kontrolle: er gibt Soter zunächst mit ‚liberator' wieder, einem Jupiterprädikat (v. beata 36; c. Fort. Man. 2; fide et symb. 6 wählt Aug. das Kaiserprädikat ‚reparator'); hernach setzt er sich trotz der ‚Fremd'sprachlichkeit für ‚salvator' ein (s. 299, 6; trin. 13, 10, 34; auch in Ioh. tr. 12, 12; dazu Ch. Mohrmann: VigChrist 4 [1950] 201ff; Aug. Magister 1 [Paris 1954] 114f = Études sur le Latin des Chrétiens 1[2] [Rom 1961] 387f). Dabei trug sichtlich das theologische Akklamationsprädikat des ‚Deus Salvator' als Wiedergabe des griech. Theos Soter u. seine Verknüpfung mit ‚höfischen' Adjektiven wie ‚pius', ‚aeternus' etc. den endgültigen Sieg auch der christologischen Prädikation im liturg. Akklamationsstil ein (vgl. H. Linssen: JbLw 8 [1928] 1/75). Daß ein weiterer Begriff des liturg. Akklamationsstiles wie ‚pietas', sei es als Theologumenon oder als ‚Terminus der liturg. Heilands-, Rettertheologie', oder als christologische Prädikation im engen Bezug zur röm.-imperialen Religiosität steht u. deshalb nicht zufällig weitere Prädikate imperialer Ideologie an sich bindet wie ‚clementia', ‚maiestas', ‚dominus', ‚rex', ‚pater' etc., hat W. Dürig, Pietas liturgica (1958) 131/222 zeigen können. Ähnliches vermutet hinsichtlich des liturg. Sprachgebrauchs von ‚commercium', wo man an Zusammenhänge mit dem höfischen Zeremoniell des ‚commercium strenarum' denken kann, M. Herz, Sacrum commercium (1958) 19f. Zweifelsohne vermittelte die Adaption derartiger Heilsprädikate der röm. Liturgie einen speziell ‚antik-römischen Gebetsstil' (A. Baumstark: Misc. Mohlberg 1 [1948] 300ff; vgl. Th. Michels: Folia 1 [1946] 31ff).

3. Pantokrator. Ein Begriff wie Pantokrator bzw. Omnipotens macht deutlich, wie trotz seiner Vermittlung durch eine gemeinsame Gebetstradition gewisse Unterschiede zwischen östl. u. westl. Liturgie nicht überbrückt werden (zum Begriff vgl. H. Hommel: Theol. viatorum 5 [1953/4] 322/78; O. Montevecchi: Studi in onore Calderini-Paribeni 2 [Milano 1957] 401/32). Seit dem 1. Jh. vC. als Prädikat orientalischer Gottheiten u. auch für Zeus nachweisbar, ist der Begriff im Osten als Herrschertitel bekannt (vgl. den Königstitel θεὸς παγκράτωρ im Ehrengedicht auf Phraates IV v. Parthien aus augusteischer Zeit: SupplEpigr 7, 12, 3f; zum Alternativbegriff des Kosmokrator vor allem im Mithraskult vgl. F. Cumont: CRAcInscr [1919] 313/328; RevEtGr 42 [1940] 408/11; zu seiner ausschließlichen Anwendung auf die bösen Weltmächte im NT vgl. W. Bauer, WbNT s. v.). Die LXX verwendet das Prädikat als Äquivalent für ‚Sebaoth' (mehr als 180 Belege), wobei die Synonymität mit dem Basileus- bzw. Monarchostitel in deprekatorischen Akklamationsformeln beachtenswert ist (vgl. 3 Macc. 2, 2. 13; 6, 2; 2 Macc. 8, 18; 15, 8). Als Gottesbegriff erscheint Pantokrator auch in jüdischen Gebeten (W. Bousset: NGGött [1915] 446_4). Von hier aus geht Pantokrator in die altchristl. Liturgie über (vgl. 1 Clem. 60, 4; Const. Apost. 8, 12, 4. 18. 27. 39; 8, 15, 2. 7; Chrysost.- u. Basilius-Liturgie). In der röm. Liturgie wird der Begriff mit der Vulgata durch ‚omnipotens' wiedergegeben (‚Supplices'; weitere Belege in Gelas. u. Gregor; vgl. auch den Ordo gallicanus: KlT 19, 21. 28. 30. 35). Der Anwendung in magischen Papyri entspricht die Beibehaltung als Eidesformel; vgl. Athan. apol. c. Ar. 76; hist. Arian. 81, 5: ὁρκίζομεν κατὰ τοῦ παντοκράτορος θεοῦ ὑπὲρ τῆς σωτηρίας τοῦ εὐσεβεστάτου Αὐγούστου Κωνσταντίου. Als christologischer Titel gehört Pantokrator hingegen ausschließlich östlichen Kirchenvätern an (Belege bei Montevecchi aO. 424ff). Im liturgischen Bereich vermittelt Einfluß der Pantokratorformel der Apc. Joh. dem Titel einerseits einen eschatologischen Gehalt (vgl. ägypt. Kirchenordn. bei F. X. Funk 2, 101; zum Ikonogramm des Christus Pantokrator vgl. Ch. Diehl, Manuel d'art byz. 1 [1910] 11. 324 u. das bekannte Mosaik des Doms von Monreal, das den Titel inschriftlich festhält; ILCV 61: ‚Omnipotens Christus, iudex venerabilis et terribilis ...' stammt aus gallischem Raum, der hier östlichen Einfluß zeigt, wie überhaupt die gallikanische Liturgie dem Westen vielleicht die Vorstellung des Christus-Pantokrator vermittelt hat, vgl. J. Pascher, Eucharistia[2] [1953] 42ff). Andererseits gibt das Siegesthema der Osterliturgie wie zB. der östl. Osterhymnus ‚Auferstanden ist Christus als der Allmächtige' eine formgeschichtliche Nähe zum imperial-viktorialen Akklamationsstil (H. J. Schultz: ZKTh 81 [1959] 39/41).

4. Akklamationsstil. Nur dem Akklamationsstil ist es zu danken, wenn die Divergenzen zwischen westlicher u. östlicher Liturgie gerade im Osterritual nicht so sichtbar werden. Hierfür zeugt aus dem 3. Jh. das Schlußgebet einer Passahomilie, das mit der Akklamationsformel δέσποτα, βασιλεῦ, Χριστέ u. unter Berufung auf Dtn. 32f ein Epinikion auf das Tropaion des Kreuzes anstimmt (P. Nautin: Sourc. Chrét. 27, 191). Aus dem Ende des 4. Jh. zeugt für die gleiche Erscheinung der bekannte ‚Exultet'-Hymnus der Ostervigilie (B. Capelle: Miscellanea G. Mercati 1 [Rom 1946] 219/246; B. Fischer: ArchLw 2 [1952] 61/74; Ch. Mohrmann: EphLit 66 [1952] 274/281 = Études Lat. des Chrét. 1^2 [1961] 223/231; G. Biffi: Ambrosius 33 [1957] 81/7): neben den traditionellen E.vorstellungen (vgl. bes. Z. 24/27) steht die Redemptionstheorie mit dem charakteristischen Schuldschein-Begriff (vgl. auch Z. 54); zu beachten ist auch die akklamatorische Heilsbegrifflichkeit des Eingangsverses: ‚Exultet iam angelica turba caelorum / exultent divina mysteria / et pro tanti regis victoria / tuba intonet salutaris' (vgl. auch v. 2). Dabei resultiert es wieder aus dem Akklamationsstil, wenn man sich bei der Lektüre von Firm. Mat. err. prof. 61f an das ‚Exultet' erinnert fühlt: ‚Ecce post triduum lucidior a solito dies oritur et reddita soli praeteriti luminis gratia omnipotens deus Christus splendidioribus solis radiis adornatur. Exultat salutare numen et triumphales currus eius iustorum ac sanctorum turba comitatur'. Das begriffsassoziative Auftreten des christologischen Pantokratorprädikats zeigt, wie stark solche Anklänge durch das Formular bedingt sind, ohne daß kausal-liturgiegeschichtliche Abhängigkeiten zu bestehen brauchen. Instruktiv ist ferner, wie der Osterhymnus ‚Ad regias agni dapes' in der jetzigen Textgestalt des röm. Breviers im Unterschied zum Urtext nur durch posthume Angleichung an das viktoriale Akklamationsformular dem östl. Osterhymnus angenähert erscheint (C. Blume, Unsere lit. Lieder [1932] 183/185; vgl. bes. v. 5 u. 6); im Urtext herrscht das passionale Thema u. die Redemptionstheorie vor, im Breviertext aber die Deutung des Ostersieges als Todesüberwindung.

5. Synagogale Formeln. Das seit W. Boussets Beobachtungen an den Gebeten Const. Apost. 7 u. 8 immer erneut erforschte Phänomen des Einflusses spätjüdischer Gebetstradition auf die altchristl. Liturgie vermittelt auch für unsere Fragestellung Einsichten (zuletzt E. Cattaneo: Studi in onore A. Calderini e R. Paribeni [Milano 1957] 539/47; G. Jouassard: RevByz 16 [1958] 104/115; Mémorial A. Gélin [Lyon 1961] 355/362). Hinsichtlich der soteriologischen Begrifflichkeit erweist sich das gemeinsame Gebetserbe als Verbindungsklammer zwischen östlicher u. westlicher Liturgie; vgl. zB. aus der ‚Commendatio animae' des Rituale Romanum die Paradigmengebete des ‚Suscipe' mit ihren 14 Rettungsbeispielen mit dem jüd. Gebetsfragment Const. Ap. 5, 7, 12; PsCypr. orat. 1. 2: CSEL 3, 3 App. 144/151; Th. Schermann, Die griech. Kyprianosgebete: OrChr 3 [1903] 303/323). Das beste Beispiel bietet der synagogale Grundstock Const. Ap. 7, 37, 1/4 mit seinen bis in die Makkabäerzeit gehenden Paradigmen, der mit seiner Rettungstheologie auch auf die sog. klementinische Liturgie eingewirkt hat (aO. 8, 12, 21/26). Die Offertoriumsgebete des Westens lassen gleichfalls die synagogale Paradigmatik erkennen; vgl. PsAmbros. sacr. 27; Mozarabische Lit. ed. Mone nr. 627. 1420; Sacram. Gregor. 1, 26 Lietzmann; im Canon des Missale Rom. erscheinen nur Abraham u. Melchisedek als Testimonia; zur Darstellung in S. Vitale u. S. Apollinare in Classe neben C. O. Nordström, Ravennastudien [1953] 106, jetzt auch F. W. Deichmann: Festschr. H. Jursch [1962] 31/37). Ähnliches gilt auch für die Liturgie des Ostens: Basilius-, Jacobus- u. Markus-Liturgie 319. 32. 129. Brightman; maronitischer Ordo comm. 1: Renaudot 2, 3. Die Beobachtung, daß die Formel ‚sicut' des Gebetsformulars eine Erweiterung bzw. selbständige Variierung der Paradigmen, bes. in östlicher Liturgie begünstigt, warnt jedoch vor einer Überbewertung der liturgiegeschichtlichen Abhängigkeit vom Spätjudentum in Einzelheiten: Gebetsformular u. Rettungsdenken sind die entscheidenden Traditionsdaten, innerhalb welcher die christl. lex orandi sich schöpferisch betätigt.

6. Salutologie der westlichen Liturgien. Was hingegen die Heilsbegrifflichkeit betrifft, so zeigt sich im Westen ein engeres Bündnis zwischen röm. Salutologie u. Liturgie. Die östl. Liturgie orientiert sich vornehmlich an den liturgischen Gottesanreden, um daran ein Bild von der transzendentalen Gottesherrschaft u. himmlischen Wohlfahrt zu entwickeln, auf denen das immanente Weltheil

gründet (W. Dürig, Pietas lit. [1958] 170/172 mit Nachweisen; auch das mit jüdischem Gebetsmaterial arbeitende Ante Sanctus der sog. Klementinischen Liturgie Const. Ap. 8, 12, 6/17, welches das göttliche Schöpfungsheil preist, wäre hier heranzuziehen; vgl. Const. Ap. 7, 37 u. den von H. Lietzmann, Messe u. Herrenmahl [1926] 128f mitgeteilten Inhalt des jüdischen Jozêr). Die westl. Liturgien nehmen hingegen die röm. akklamativen Äquivalente zum Ausgangspunkt der Heilsschilderung. Hierbei ergibt sich eine sehr charakteristische Synthese mit den atl. Stoffen, vgl. zB. das Te deum, das in seinem theologischen Prädikationspassus von Jes. 6, 3 u. in seinem christologischen Teil von Ps. 24 bestimmt wird; nach E. Kähler, Te Deum [1958] ist es ursprünglich Praefatio, Sanctus u. Postsanctus einer altlateinischen Ostervigil gewesen. Instruktiv hierfür ist ferner die Akzentverschiebung bei der Übernahme der Epiphanienfeier in den Westen. Die Pluralität der Heilsaspekte der östlichen Epiphanie-Feiern, die trotz einer gewissen Umwandlung noch in den ,tria miracula' der altgallischen Meßformulare sichtbar wird u. auch den ambrosianischen Hymnus ,Illuminans altissimus' prägt (KlT 47/49 nr. 10), wird auf die historischen Daten des Lebens Jesu aufgegliedert u. festgelegt (dazu die treffenden Bemerkungen Ch. Mohrmann: Études sur le Latin des Chrét. 1^2 [1961] 262). Die atl. Texte kommen dieser typischen Akzentuierung entgegen (vgl. im heutigen Miss. Rom. die Epiphanienmesse u. ihren Rückgriff auf Ps. 71, 1. 10f u. Jes. 60, 1/6 im Unterschied zur ,Oratio' u. dem ,Communicantes', deren Wortlaut noch den Zusammenhang mit der altgallikanischen Epiphanie u. ihrem Pluralismus erkennen lassen; vgl. dazu die von H. Lietzmann, Petrus u. Paulus in Rom^2 [1927] 103/106 mitgeteilten Texte).

7. Altkatholische Formeln. Soweit endlich in der Liturgie kerygmatische Elemente lebendig sind, nimmt sie die breite Skala der altkatholischen Soteriologie auf u. erweist sich dabei als katholisierender Faktor, indem sie den Erfordernissen der Volksfrömmigkeit gerecht zu werden vermag. Dies erhärten vielfache Beobachtungen an der Liturgie. Vgl. zB. die sog. klementinische Liturgie Const. Ap. 8, 11, 5 mit der Loskauf- u. Blutformel in typischer Verbindung mit dem Erwählungsgedanken; das ,Post Sanctus' (ebd. 8, 12, 33f), wo die Besiegung des Teufels der Höllenfahrt zugeschrieben wird; die Anaphora des Serapion, wo der Versöhnungsgedanke vorherrscht KlT 61: 31, 2f; 31, 31f); die Chrysost.-Liturgie, wo in dem ,nestorianischen' Typ N nr. 23 im ,Post Sanctus' die Lytrosisformel, die paulinische Adam-Christustypologie u. Christus als Lehrer u. Wegweiser auf der ὁδὸς τῆς σωτηρίας erscheinen; die Basilius-Liturgie, wo im ,Post Sanctus' zusätzlich die Hadesfahrt als Anastasis gekennzeichnet wird; die Ägypt. Kirchenordnung bzw. Hippol. trad., wo im ,Post Sanctus' die Loskaufformel u. die Besiegung des Teufels durch Höllenfahrt begegnen (Funk, Const. 2, 99). Im Ordo gallicanus hingegen macht sich die Konzentrierung auf die Blut- bzw. Hyper-Formel des Einsetzungsberichtes geltend, während nur die freie Form der Paraphrase in den Gebeten anderen Aspekten, wie zB. dem der ,Heilung', Raum gibt. Vgl. zB. in der ,Post secreta' ,.... ut per transfusionem caelestis atque invisibilis sacramenti panis hic mutatus in carnem et calix translatus in sanguinem sit totis gratia, sit sumentibus medicina' (KlT 19, 28); im Sacram. Veronense wird redemptio mit remedia suae propitionis umschrieben (1272 Mohlb.); im Miss. Rom. spricht die ,Secreta' der Ostermesse mit folgenden Worten von den Gebeten u. eucharistischen Gaben: ,... ut paschalibus initiata mysteriis, ad aeternitatis nobis medelam, te operante, proficiant'. Das führt dann in der röm. Liturgie zur engen Verschmelzung von Redemptionstheorie u. sakramentaler Opferauffassung; vgl. im Offertoriumsgebet die nach Lib. Pont. 47, 8 auf Leo I zurückgehende Zufügung der Worte ,sanctum sacrificium, immaculatam hostiam' u. die Gleichsetzung von ,redemptio' mit der Eucharistie bei Leo ep. 59, 4: ,Utique duo sunt, Deus et homo, Christus et Ecclesia, quae de sponsi carne prodiit, quando ex latere crucifixi manante sanguine et aqua, sacramentum redemptionis et regenerationis accepit'; s. 34, 4: ,... negent de eius latere lancea vulnerator sanguinem redemptionis et aquam fluxisse baptismatis'. Ebenso hat die liturgische Bezeichnung des Eucharisticsakraments als ,sacramentum nostrae redemptionis' die Vorstellung von dem ,seligen Tauschhandel' in der ,redemptio' gefördert (vgl. M. Herz, Sacrum Commercium [1958] 185/228. 287/291); vgl. noch Sacr. Veron. (16 Mohlb.): ,Corporis sacri et pretiosi sanguinis repleti libamine quaesumus, Deus noster: quod pia devotione gerimus, certa

redemptione capiamus' (zur Tradierung von ntl. Heilswahrheiten in den Anaphoragebeten vgl. R. Schneider: Una Sancta 12 [1957] 29/36; zum heilsökonomischen Aufriß in den östl. Liturgien T. H. Dalmais: Bible et vie chrét. 26 [1959] 60/70; zur Descensuslehre in der Liturgie A. C. Bouman: Nederlandse kath. Stemmen [1959] 44/51; zum sakramentalen E.konzept bei Leo d. Gr. vgl. M. B. de Soos: EphLit 73 [1960] 116/135; zur sakramentalen Opferauffassung A. Kirchgässer: LitJb 10 [1960] 75/90). – Das Auffangen der Volksfrömmigkeit durch die altchristl. Liturgie veranschaulicht das Gebet μέγας εἶ κύριε anläßlich der Taufwasserweihe in der östl. Epiphanienfeier mit seiner apotropäischen Begrifflichkeit (νοσημάτων ἀλεξιτήριον, δαίμοσιν ὀλέθριον, ταῖς ἐναντίαις δυνάμεσιν ἀπρόσιτον), was in der ,benedictio aquae spargendae in domo' des Gelasianum nachklingt (Nachweise: K. Holl, Ges. Aufsätze 2 [1928] 125_2. 134_2). Aufschlußreich sind ferner im Euchologion des Serapion das Weihegebet für Öl u. Wasser mit der Wendung φάρμακον θεραπευτικόν bzw. ὁλοκληρίας (17 [180, 5f Funk]; ähnlich Const. Ap. 8, 29; Test. Dom. 1, 24); ferner das Weihegebet für Krankenöl mit der Formulierung δύναμις ... εἰς ἀλεξιφάρμακον παντὸς δαιμονίου ... εἰς φάρμακον ζωῆς καὶ σωτηρίας εἰς ὑγίειαν mit detaillierter Aufzählung von Krankheiten (29 [192, 2. 5]); endlich das Gebet bei der Handauflegung über die Kranken, wo es heißt: γενέσθω αὐτοῖς φάρμακον τὸ ἅγιον ὄνομα εἰς ὑγίειαν (8 [166, 11]). Die Anaphora des Serapion zeichnet sich dadurch aus, daß sie in der Epiklese die Bitte ausspricht, das Sakrament möge den Kommunikanten sein: ein φάρμακον ζωῆς ... εἰς θεραπείαν παντὸς νοσήματος (13, 15 [176, 3]); westliche Liturgien bringen nichts Vergleichbares.

b. Athanasius. Daß desungeachtet die Grundstruktur der altchristl. E.lehre nicht verändert wurde, hängt wesentlich damit zusammen, daß der reichskatholische Episkopat über das entsprechende theologische Gedankenarsenal verfügte, den veränderten Verhältnissen Rechnung zu tragen. Schon das altkatholische Bußinstitut bot hier Möglichkeiten. Auf der einen Seite beweist dies aus vorkonstantinischer Zeit die sog. ,Didascalia' u. die milde Beurteilung sogar von Todsünden, die sich in einem charakteristischen Selbstverständnis des Bischofs als ,pastor compatiens', ποιμὴν φιλόστοργος niedergeschlagen hat (Didasc. 2, 20, 4/9 in Vermengung von Lc. 15, 4ff u. Mt. 18, 12f u. in Umwandlung des Gleichnisses zu einer Anweisung Christi an den ,Hirten'-Bischof; zu dieser Synonymität: E. Tidner, Sprachl. Kommentar z. lat. Didascalia Apostolorum [Stockholm 1938] 97ff; zum Bilde vom ,pastor bonus' vgl. Th. Klauser: JbAC 1 [1958] 20ff). Dies verbindet sich mit einer medizinische Begrifflichkeit anwendenden Beschreibung des Bußinstitutes als Amt der ,Heilung' (Didasc. 2, 18, 7; 20, 3f. 10f; dazu: F. Cuesta: RevEspTheol [1947] 337/362; zum Ganzen H. v. Campenhausen, Kirchl. Amt [1953] 269/272). Auf der andern Seite dokumentieren aus nachkonstantinischer Epoche die Parallelpartien der Const. Ap. 2, 18, 1/20, 11, wie an diesem Konzept sich nichts ändert: die ,salus multorum' (Cypr. ep. 55, 7) war dem reichskatholischen Episkopat noch dringlicher geworden. Auf dem Boden der altkatholischen E.lehre stehend, konnte er solchen Ansprüchen durchaus gerecht werden; Athanasius als sein eindrucksvollster Vertreter läßt dies sehr gut erkennen. Die apologetischen Frühschriften ,Oratio contra gentes' u. ,De incarnatione' bewegen sich zunächst in jenen Bahnen einer heilsgeschichtlichen Betrachtung, wie sie exemplarisch durch Eusebius v. Caesarea vertreten wurde, der in der apologetischen Grundhaltung seiner Theologie unter gleichzeitiger Anpassung an die veränderten Verhältnisse als typisch für die konstantinische Bischofsgeneration gelten kann (Zurücktreten der negativen Haltung einer Apologetik zugunsten einer positiven Entfaltung der Heilsbotschaft, dazu: G. Ruhbach's Diss. [s. o.] Kap. 2 u. 3). Ebenso verbreitet sich Athanasius über den weltweiten Sieg des Kreuzes (or. c. gentes 1 [PG 25, 4B/5B]; ferner vgl. aus dem Schluß des zweiteiligen Frühwerkes De incarn. 55, 2/6; aO. 30, 4; 37, 5; 46, 6f; 47, 1ff; 48, 4 Cross). Ähnlich wie in der älteren Apologetik, Euseb u. zT. in der christl. Panegyrik wird der Kampf aller gegen alle in der Vergangenheit dem heidn. Polytheismus angelastet, die heilvolle, völkerversöhnende Gegenwart hingegen dem christl. Monotheismus zugeschrieben u. als Erfüllung der Friedensverheißung von Jes. 2, 4 u. Mich. 4, 3 bezeichnet (incarn. 51, 1/52, 2, in dieser Kombination auch schon bei Justin, jedoch milleniaristisch ausgedeutet; o. Sp. 136f). Ebenso entspricht die Begründung des christl. Monotheismus mit

dem monarchischen Aufbau der kosmischen Ordnung als Garant des kosmologischen Weltheils einer älteren Tradition (zB. or. c. gen. 38/44).

1. Soteriologie. Es läßt sich aber nicht übersehen, daß bereits bei dem frühen Athan. alle jene spezifischen Merkmale seiner Theologie sich geltend machen, die ihn dann zum Begründer der östlichen E.lehre machen sollten. So wird der geschichtliche Erfolg des konstantinischen Christentums ausschließlich auf die heilsgeschichtliche Manifestation des φιλάνθρωπος καὶ κοινὸς πάντων σωτήρ zurückgeführt (incarn. 15, 2; zu dieser Prädikation ferner: 21, 1; 30, 1; 51, 1; 53, 4; zur Prädikation des ‚Allkönig' 51, 1 vgl. einerseits or. c. gent. 30 mit der esoterischen Exegese von Lc. 17, 21, andererseits hom. 1 [7, 12/15 Nordberg] unter Bezug auf Lc. 2, 7). Rhetorisch wird gefragt: ‚Wer hat nun dies bewerkstelligt . . ., wenn nicht der gemeinsame Allheiland Jesus Christus, der in seiner Liebe die Voraussetzung für unsere Errettung schuf?' (incarn. 52, 1). Die Universalität des Christentums gründet in dem universalen E.-werk Christi u. dementsprechend ist für den Bischof Athanasius die Soteriologie Hauptthema seiner Theologie geworden. Das Bemühen, die traditionellen E.begriffe durch plastische Vergleiche jedermann anschaulich u. durch gemeinverständliche Argumente auch zugänglich zu machen, darüber hinaus aber auch dem E.bedürfnis der Massen u. damit dem griech. Vergottungsideal Rechnung zu tragen, ist offensichtlich. Dies Bemühen erweist sich gleichzeitig als schöpferischer Faktor, so daß gerade hierin ein positiver Beitrag zur Geschichte der altchristl. E.lehre erblickt werden kann.

2. Schwerpunkte. Der eine Pol des athanasischen Konzepts konzentriert sich auf die soteriologische Deutung des Todes Christi als Kulmination seines geschichtlichen E.werkes. Die traditionelle Auffassung vom ‚Lösegeld' wird festgehalten (Athan. spricht außer vom λύτρον mit Ignatios gerne auch von dem ἀντίψυχον, vgl. incarn. 25, 3; or. c. Ar. 1, 45 [PG 26, 105A] mit incarn. 9, 2; 37, 7; im übrigen begegnen alle frühkatholischen Formeln zur Deutung des Todes Christi). Die Lösegeldidee wird aber dem Zentralgedanken unterworfen, daß der Kreuzestod die Überwindung der ‚Vergänglichkeit' u. so für die gesamte Menschheit Garantie der ‚Unvergänglichkeit' bedeute (incarn. 8, 2/9, 4; 21, 2f mit 1 Cor. 15, 53/55 begründet; 22, 4). Christus habe mit ihm den von allen Menschen ‚geschuldeten' Todessold abgegolten (aO. 9, 2; 20, 5; 16, 4 u. 20, 2 als ‚Opfer' zugleich gedeutet; vgl. or. c. Ar. 1, 41 [PG 26, 96Cf]; decret. 14 [PG 25, 440B]). Der Akzent liegt unverkennbar auf dem Todesverhängnis als Folge der Sünde, wobei auf Paulus zurückgegriffen wird (or. c. Ar. 1, 59 [PG 26, 136C]; 1, 60 [137C]; 2, 47 [248A/B): ἵν' ἐν αὐτῷ ἀνακαινισθῆναι καὶ θεοποιηθῆναι δυνηθῶμεν 3, 23 [372C]; 3, 33 [393A/396A]; auch incarn. 6). Auch Hebr. 2, 14f wird zitiert (ebd. 9, 4; 20, 6 u. ö.). Selbst der deuterojesajanische Stellvertretungsgedanke kann so eingeordnet werden; vgl. die Zitierung von Jes. 53 unter der Formel: ὑπὲρ τῆς πάντων ἀθανασίας καὶ σωτηρίας, incarn. 34, 1. Dem wird auch bei der christologischen Begründung der E. als Vernichtung des Todes Rechnung getragen. Nur der inkarnierte Logos, der das Leben schlechthin ist (vgl. die Christusprädikation Αὐτοζωή ebd. 20, 1; 21, 4) schuldete nicht das Sterben seiner Körperlichkeit, sondern konnte dasselbe für die gesamte Menschheit in die Waagschale werfen (ebd. 22, 3; vgl. 20, 5; or. c. Ar. 1, 44 [PG 26, 104A/C] mit dem christologischen Begriff des ἄνθρωπος ἐπουράνιος begründet; ep. ad Serap. 2, 9 [PG 26, 624A]). – Der andere Pol der athanasianischen Soteriologie kreist um Höllenfahrt u. Auferstehung als machtvoller Manifestation göttlichen Allherrschertums u. Lebens, die in erster Linie den Christgläubigen zugute kommen. Ihr österlicher Triumph wird anschaulich als Verspottung des besiegten Tyrannen geschildert (incarn. 27, 4 mit dem Hadesfahrtmotiv des ‚calcare in diabolum' verbunden; vgl. 29, 2/4; ep. ad episc. 2 [PG 25, 541B]; v. Ant. 24 [PG 26, 880B]; auch hom. 1 [8, 7/9 Nordb.]). Der triumphale Aufstieg des Auferstandenen hingegen bedeutet die Bezwingung teuflischer Mächte im siderischen Bereich u. damit für alle Menschen, insbesondere die Christgläubigen die Wegbahnung für ihren ‚Aufstieg in die Himmel' (incarn. 25, 5f; or. c. Ar. 1, 41 [PG 26, 97A/C]; ep. ad Adelph. 5 [PG 26, 1077C]). Dabei findet die traditionell-christologische, schon bei Justin nachweisbare Exegese von Ps. 24 wieder die typisch soteriologische Ausweitung (vgl. E. Peterson: ZSystTh 7 [1930] 682/702).

3. Inkarnationstheologische Begründung. Vor allem sollte Athanasius durch die Verknüp-

fung von Soteriologie u. Inkarnationstheologie die weitere Entwicklung der ostkirchlichen E.lehre entscheidend bestimmen. Die Betonung göttlicher Logoskräfte in dem Logos-Sarx-Schema seiner Christologie förderte nicht nur die monophysitierenden, die ‚Vergottung' der menschlichen ‚Natur' anstrebenden Tendenzen der griech., orthodoxen Soteriologie, sondern auch ihren Universalismus (zur Christologie A. Grillmeier, Chalkedon 1 [1951] 77ff). Zum universalen Aspekt vgl. incarn. 17, 1/7: Anwendung göttlicher Transzendentalität auf den inkarnierten Logos; 7: nur der Logos war in der Lage, für alle zu leiden u. für alle beim Vater einzutreten; 9, 1: nur durch die Einwohnung des Logos wurde die Körperlichkeit des Inkarnierten unvergänglich u. damit ein Heilsinstrument, für alle die Vergänglichkeit zu beseitigen; 9, 3f veranschaulicht die Universalität mit dem Bild von dem Königsheil, das von dem Kaiserpalast auf die ganze Stadt ausstrahlt (vgl. ferner 21, 7). Durch die Inkarnation wurde der Logos in seiner Leiblichkeit der Bruder aller, als σύσσωμος zugleich auch aller Erretter; das gilt dank der christologischen Somaeinheit der Kirche erst recht für alle Christgläubigen (or. c. Ar. 2, 61 [PG 26, 277A/B] u. 2, 75 [305A]; dazu L. Bouyer, L'incarnation et l'Église corps du Christ dans la théol. de St. Athanase [Paris 1945]; R. Bernard, L'image de Dieu d'après St. Athanase [ebd. 1952]). Überhaupt liebt Athanasius es, Inkarnationsaussagen universalistisch zu formulieren (vgl. zB. incarn. 1, 3; 4, 3; ep. ad Adelph. 7 [PG 26, 1080C]; or. c. Ar. 3, 39 [PG 26, 408B]; die exegetische Begründung wird mit Ps. 45, 4f gegeben in hom. 2 [9, 5 Nordberg]). Charakteristisch ist auch das Nebeneinander der Aussagen incarn. 31, 3: καθ' ἡμέραν ἐργάζεται καὶ ἐνεργεῖ τὴν πάντων σωτηρίαν u. 32, 6: ἐπὶ σωτηρίᾳ τῶν πάντων ἔλαβε σῶμα. Die inkarnationstheologische Argumentation wird auch zur Begründung des E.ideals der θεοποίησις herangezogen; vgl. ebd. 54, 3: Αὐτὸς γὰρ ἐνηνθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν, ferner or. c. Ar. 2, 47 (PG 26, 248B); ep. ad Adelph. 4 (PG 26, 1077A); als υἱοποίησις verstanden or. c. Ar. 1, 38 (PG 26, 92B); 2, 41 (233B); 2, 59 (273B); 3, 25 (376B/C) mit dem Logospneuma der Christen begründet; dazu vgl. or. c. Ar. 2, 59 (279A); 3, 19 (364B); ep. ad Serap. 1, 23f (zur ‚psychischen E.lehre' bei Methodios v. Olympos, vgl. die Nachweise bei Loofs-Aland, Leitfaden der Dogm.-Gesch.[6] [1959] 178; ferner die Arbeiten von Borström, Brezzi, Gross).

4. Symptomatische Züge. Auch die traditionelle Eikonchristologie erhält bei Athan. ihren soteriologischen Akzent, indem sie zu einer christologisch begründeten Eikonanthropologie in Bezug gesetzt wird (vgl. or. c. gentes 34 [PG 25, 68C/Df; incarn. 11, 3; 12, 1ff; or. c. Ar. 2, 78 [PG 26, 312B/C], am christologischen Sophiabegriff entwickelt; zur Eikonidee o. Bd. 4, 459ff. 771ff). Hierin bewegt sich Athan. im traditionellen Rahmen, nur die im Hinblick auf das asketische Ideal des ‚engelgleichen' Mönchslebens vorgetragene angelologische Begründung bedeutet eine Fortführung (vgl. zB. apol. ad Const. 33 [PG 25, 640A/Bff]). Hingegen kann man die inkarnationstheologische Deduktion der Eikonchristologie als typisch für Athan. bezeichnen: incarn. 13, 7/9; 14, 2; 20, 1; or. c. Ar. 2, 34 [PG 26, 220B]; 2, 35 [221C]; 2, 67 [289C/292A], als Postulat der soteriologischen Fragestellung; ähnlich, aber ohne Eikonbegriff or. c. Ar. 2, 72 [330C]: θεοποιῶν καὶ ἐλευθερῶν τὰ πάντα; or. c. Ar. 2, 59 [273C], im charakteristischen Bezug zum Gedanken der ‚Vergottung'). Solche, unter dem soteriologischen Gesichtspunkt entwickelte Methode der theologischen Deduktion bestimmt dann auch die athanasianische Begründung des Inkarnationsdogmas; vgl. zB. das Argument soteriologischer ‚Notwendigkeit' incarn. 7, 1; 7, 2 u. 13, 7 (als rhetorische Frage); 20, 1 (die Wendung οὐκ ἄλλου ἦν in mehrfacher Wiederholung); vgl. auch die Anwendung auf den Kreuzestod: καὶ δικαίους ἔχει τοὺς λογισμούς, ὅτι μὴ ἄλλως ἀλλὰ διὰ τοῦ σταυροῦ ἔδει γενέσθαι τὴν σωτηρίαν τῶν πάντων (26, 1). Sie läßt Athan. zum leidenschaftlichen Verfechter nicänischer Orthodoxie gegenüber den Arianern aller Schattierungen werden. Er hat diesen soteriologischen Aspekt immer wieder geltend gemacht u. ihn gleichzeitig als religiöses Pathos den christologischen Glaubenskämpfen des 4./5. Jh. mitgeteilt (s. Spindeler). Letztlich war er Fürsprecher eines elementarreligiösen Anliegens, das in Christus Gott selbst in die Menschheit eingegangen wissen wollte, um der Gültigkeit der E. als eschatologische Teilhabe an der Gottheit gewiß sein zu können. Wie stark u. lebendig dieses in der Ostkirche pulsierte, erhellt aus der Tatsache, daß ungeachtet des schroffen Gegensatzes

zum E.begriff einer metaphysischen Vergottung, wie er nach Athan. in der sog. alexandrinischen Schule vertreten werden sollte, (*Cyrill), selbst die antiochenische Theologie als Telos christlicher E. die ‚Vergöttlichung' vertrat (dazu E. Hendrikx, Genade en Kerk [Utrecht 1953] 101/154); ein so profilierter Vertreter wie Theodor v. Mopsuestia, in den theologischen Prämissen durch tiefe Gräben von Athan. getrennt, erblickt ähnlich wie dieser in der Vergänglichkeit u. Todverfallenheit den primären Ausdruck unerlöster Existenz, um sein ‚Pathos auf die Freiheit vom Tode' zu legen (U. Wickert, Studien z. d. Pauluskommentaren Theodors v. M. [1962] 101/120).

c. Kappadokier. 1. Platonische u. altkatholische Elemente. Auch die Kappadokier haben sich erneut dem spätantiken Erbe platonischer Religionsphilosophie zugewandt. Mit seiner Hilfe u. mit einer auf Gen. 1, 26 sich berufenden, idealistischen Anthropologie entwarfen sie das Programm einer ‚Paideia Christi' (W. Jaeger: ZNW 50 [1959] 1/14); es hatte die progressive Annäherung der unsterblichen Seele als des eigenen Ichs an das göttliche Sein durch geistige u. asketische Läuterung, damit aber das christl.-platonische Ideal der ‚Verähnlichung mit Gott', ὁμοίωσις τῷ θεῷ, zum Ziel (vgl. H. Merki: o. Bd. 4, 459ff). Die Kappadokier haben zugleich der E.frömmigkeit Rechnung getragen, indem sie zT. das inkarnationstheologische Konzept der E.lehre mit dem offiziellen Dogma der Kirche gleichsetzten. So begründet Basilius v. Caesarea ep. 261, 2 die Inkarnation eines Λυτρωτής, der die Todesmacht zerbricht, soteriologisch u. bezeichnet dies als ‚Mysterium der Kirche u. Überlieferungen der Väter'. Wenn Basilius in Ps. 2. 48, 3 ausführt, daß nur der Gottmensch Gott ein adäquates, für alle Menschen gültiges Sühneopfer darbringen konnte, dann stimmt Gregor v. Nazianz or. 2, 23/25; 30, 5f zu, der etwas stärker die Sündentilgung als Folge des E.werkes betont; gerade in seiner Menschlichkeit vernichtete der Inkarnierte die Sünde, ‚wie Feuer Wachs auflöst oder die Strahlen der Sonne den Nebeldunst der Erde'. Ähnlich wie bei Athanasius wird die universale Wirkung der E. damit begründet, daß Christus, der 2. Adam, Haupt des ‚Leibes' der Menschheit sei u. dieselbe typologisch repräsentiere (ἐν ἑαυτῷ ... τυποῖ τὸ ἡμέτερον). Gregor v. Nyssa bietet (refutatio confessionis Eunomii 1/3 [2, 312f Jaeger]) die gleiche soteriologische Begründung der Inkarnation, wobei die sakramentale Taufe die menschliche ‚Natur' aus dem ‚Vergänglichen' in das ‚Unvergängliche' verwandelt, beides aber als apostolische Tradition bezeichnet wird. Or. cat. magna 32 (PG 45, 80B/D) sieht die menschheitliche Geltung von Kreuz u. Auferstehung durch die Solidarität des Inkarnierten mit der einen Menschheit garantiert; das göttliche Auferstehungsleben teilt sich der gesamten ‚Natur' mit, καθάπερ τινὸς ὄντος ζώου πάσης τῆς φύσεως. Die durch den Sündenfall eingetretene, im Tod jeweils sich ereignende Trennung von Leib u. Seele hat der Gottmensch überwunden; da die Ursache des Falls eines Menschen die Gesamtheit traf, kommt auch die Beseitigung der Folgen durch einen Gottmenschen der gesamten Menschheit zugute (ebd. 16 [52A/D]).

2. Redemptionstheorie. Dabei muß es unsere Aufmerksamkeit erregen, daß nicht Athanasius, sondern vielmehr die Kappadokier jener Form der Redemptionstheorie Raum geboten haben, die bereits von Origenes als populäre Darstellungsform gelegentlich vertreten wurde (in Mt. c. 16, 8 [GCS 10, 498, 19ff] zu Mt. 20, 25/28). Danach hatte Christus mit seinem Sühnetod eine legitime Rechtsforderung des Teufels abzugelten, wobei allerdings der Teufel sich übertölpelt sah; vgl. Basil. in Ps. h. 7, 2; 48, 3f (ohne das Motiv der ‚pia fraus'), vor allem aber Gregor Nyss. or. cat. 22/26. Nur Gregor v. Nazianz or. 45, 22 übt daran herbe Kritik (vgl. auch die Korrektur bei Joh. Chrys. in Joh. h. 67, 2f; in Rom. h. 13, 5, wonach der Teufel durch den wider Treu u. Glauben verstoßenden Judasverrat seinen Rechtsanspruch verlor; dazu J. Rivière, Le droit du Démon sur les pêcheurs: RechThAM 3 [1931] 113/139). Wo man dazu neigte, ein intellektuelles Christentum mit höheren Ansprüchen vom Glauben des breiten Kirchenvolks zu unterscheiden, konzedierte man letzterem auch primitive Deutungen des E.werkes Christi. Der reichskatholische Episkopat hingegen konnte dem Sehnen der Volksfrömmigkeit nach ‚Vergöttlichung' durch seine sog. ‚physische E.lehre' gerecht werden, ohne der Popularisierung einen Tribut zu zahlen. Die unter den Kappadokiern noch am ehesten als reichskatholischer Bischof anzusprechende Gestalt eines Basilius v. Caesarea bezeugt, wie die Aufgabe einer multilateralen E.lehre gemeistert wurde. Ge-

stützt auf die Unterscheidung zwischen ‚Kerygma' u. ‚Dogma' wird der Kreis der ‚Vielen' von der Kerngemeinde der ‚Reinen', in erster Linie der asketischen Mönchsgemeinde, im Sinne mysterienhafter Arkandisziplin abgegrenzt (vgl. spir. 27, 66; H. Dörries, De spiritu sancto [1956] 72/75. 121/128; ähnlich wie Basil. Greg. Naz. or. 40 [PG 36, 421 C]; or. theol. 1, 3; 3, 2). Damit ist aber die intellektualistische Abwertung des ‚primitiven' Christentums bei Origenes überwunden.

3. Pistis u. Gnosis. Demgemäß wird auch das Verhältnis von Pistis u. Gnosis anders gesehen als bei den Alexandrinern. Gnosis als rationales Erkennen führt zur Pistis, um in die Proskynesis einzumünden (Bas. ep. 234f ad Amphilochium; dazu C. G. Bonis: Greek orth. theol. Rev. 5 [1959] 27/44). ‚Gottesbesinnung', κατανόησις θεοῦ, als ‚seliges Ziel des Aufstieges zu Gott durch den Sohn' ist primär Wirkung des Hl. Geistes (spir. 8, 18). Nur die Beschreibung solchen ‚Aufstiegs' variiert: Basilius benutzt spir. 18, 47; 26, 64 die Terminologie der Illuminationsmystik u. bezeichnet den Hl. Geist als δύναμις φυσική bzw. ἐποπτική; dagegen wendet er hom. 15 das Aufstiegsschema im Stil neuplatonischer Transzendentalphilosophie an u. nennt die Vision der Trinität als Telos (vgl. spir. 9, 22; zu den plotinischen Parallelen P. Henry, Les états du texte de Plotin [Brüssel 1938] 175/179; vgl. auch H. Dörries aO. 97/100). Basilius benutzt spir. 9, 23 unter Betonung asketischer Kathartik das Eikonschema von Urbild u. Abbild, um als Telos des geistgewirkten Aufstieges u. als ‚Höchstes alles Erstrebbaren' das θεὸν γενέσθαι hinzustellen (zur vielbehandelten Problematik der Verwendung plotinischen Materials P. Henry aO. 180/182; H. Dörries aO. 52/55, der auf die Nachwirkung im ‚makarianischen' Schrifttum verweist, die Einwirkung Plotins jedoch bezweifelt; dazu auch W. Jaeger: ThLZ 83 [1958] 255/258). Während spir. 15, 36 als Telos des Aufstiegs die ‚Wiederversetzung ins Paradies' u. die ‚Rückkehr in die Sohnschaft' bezeichnet wird, heißt es ep. 226, 3: ‚Unser von dem Pneuma erleuchteter Geist blickt zum Sohn hinauf u. schaut in ihm wie in einem Bilde den Vater' (vgl. Plotin. enn. 1, 6 [1] 9, 11/34).

4. Askese u. Glaube. Auf gleicher Linie liegt es, wenn Basilius ep. 2, 2 im Stil neuplatonischer Gnoseologie des internum-aeternum sich formuliert, um die Abstraktionsmethode der Katharsis des Denkens zur mönchischen Askesis u. imitatio angelica umzuwandeln (Courtonne 7, 40ff; Plotinparallelen Henry 171/172). Ähnlich wird ep. 233, 1 (vgl. spir. 1, 2; hom. in ps. 48 [PG 29, 449]) ‚Gottverähnlichung' zum anagogischen Prinzip, wobei Basil. als Synonym für das platonische ὁμοίωσις τῷ θεῷ gerne auch den stoischen Begriff der οἰκείωσις gebraucht, was seiner asketischen Sicht entgegenkommt (vgl. spir. 1, 2; in Ps. hom. 48 [PG 29, 449]; vgl. auch spir. 9, 23; 7, 16; 8, 17 u. 15, 35: ἐπάνοδος εἰς οἰκείωσιν Θεοῦ als soteriologisches Telos der Heilsökonomie). Auch in exaem. h. 6, 1; 9, 6 u. die Homilie PG 31, 197ff behandeln das Thema Selbsterkenntnis–Gotteserkenntnis, um die gnoseologische Direktive in den asketisch-moralischen Imperativ: ‚Achte auf Dich selbst' umzuwandeln (begründet durch Eikonanthropologie von Gen. 1, 26 bei PsGregor. or. in ill. ‚Faciamus hominem' 1 [PG 44, 257]; vgl. zur Möglichkeit eines Basiliuskernes in dieser Rede Giet: RevScRel [1946] 317/358; ähnlich aber auch Greg. Nyss. hom. epif. 3 [PG 44, 136 A], der ebd. 11 [153 C/156 B] eine Selbsterkenntnis ohne theologisches Selbstverständnis für nicht möglich hält). Stellt sich Basilius aber die generelle Frage: ‚Wie werden wir gerettet?', dann antwortet er in allgemeingültiger Form: ‚Durch den Glauben' (ep. 234; vgl. spir. 18, 44: τὸ μὲν σῷζον ἡμᾶς ἡ πίστις ἐστίν). Er meint dies zweifelsohne objektiv im Sinn des Glaubens der Kirche als Heilsinstitution. Daher die Beantwortung der gleichen Frage mit dem Hinweis auf die Taufe (spir. 10, 26; vgl. aO. 12, 28: ‚Glaube aber u. Taufe sind zwei Weisen der Soteria'). Ihre soteriologische Funktion wird dabei nicht nur traditionell in der ‚Vergebung der Sünden' gesehen (spir. 19, 49; 24, 55; 16, 40 betont den eschatologischen Bezug zur ἡμέρα ἀπολυτρώσεως). Sie wird auch unter Rekurs auf die entsprechenden Paulusstellen im Stil der Mysterienweihe beschrieben (spir. 15, 35, wobei der über Paulus hinausführende Aspekt kultischer Mimesis den Täufling auch die Hadesfahrt des Christus nachvollziehen läßt (vgl. ferner die von Pruche in seiner Ausgabe 169 mitgeteilten Parallelen aus Methodius v. Olympos u. Athanasius; vgl. auch spir. 10, 26, wo die Taufe als Mitteilung von ‚Licht', ‚Gnosis' u. ‚Sohnschaft' charakterisiert wird).

d. Cyrill v. Jerusalem. Solche sakramentale

Soteriologie teilt Basilius mit Cyrill v. Jerusalem, der in seinen Taufkatechesen ebenso generell betont: ‚Wenn jemand nicht die Taufe empfängt, hat er keine Soteria' (cat. ill. 3, 10; vgl. 5, 8 unter Betonung der Effektivität transsubjektiven Glaubens). Ebenso stoßen wir auf die gleiche, in den mystagogischen Katechesen bes. betonte Auffassung der Taufe als Mysterienhandlung (ebd. 3, 12 unter Bezug auf Paulus; cat. myst. 2, 4/7: Teilhabe an Grablegung u. Auferstehung Christi im Sinne kultischer ‚Mimesis', wobei 2, 5. 7 betont wird: . . . ἐν εἰκόνι ἡ μίμησις, ἐν ἀληθείᾳ δὲ ἡ σωτηρία; beachtenswert 2, 4 der liturgische Zeitbegriff). Die Frage, ob Cyrills Nachfolger im Amt der Autor der 5 mystagog. Katechesen ist oder dieselben nur überarbeitete, fällt für unseren Zusammenhang nicht ins Gewicht (im ersteren Sinne W. J. Swaan, Muséon 55 [1942] 1/43; G. Kretschmar: JbLitHymn 2 [1956] 22/46; im letzteren Sinn J. Quasten, Patrology 3 [1960] 364/366).

1. Rettungstheologie u. inkarnative Soteriologie. Gleichzeitig tritt in diesen für das Kirchenvolk bestimmten Predigten noch stärker in Erscheinung, wie in der Soteriologie der reichskatholischen Kirche des Ostens die atl. Rettungstheologie fortlebt. Instruktiv ist cat. ill. 2, 9/18, wo unter dem Stichwort der ‚Rettung durch Buße' exempla poenitentium zusammengestellt werden, um die Quintessenz zu begründen: ‚Niemand verzweifle also an seiner Soteria' (2, 19; vgl. ferner 14, 17; 12, 7: Verwertung typischer Rettungsgebete aus den Pss.; die auf die Taufe angewandte Rettungstypologie Moses–Christus erscheint cat. myst. 1, 2f). Daher wird auch der eschatologische Aspekt der altkatholischen E.lehre festgehalten (cat. ill. 13, 37/41; 15, 1ff; sogar unter Aufnahme des paulinischen Gedankens der Entrückung auf den Wolken (14, 30). Unter dem Motto: ‚Der Tag eurer Befreiung (ἀπολύτρωσις) u. das himmlische Heer der Engel erwartet eure Errettung (σωτηρία)' wird demgemäß das apokalyptische Vorstellungsmaterial angewandt (18, 34). Neben dies atl.-spätjüdische Erbe tritt jedoch gleichzeitig als ein griech. Element eine inkarnationstheologische Soteriologie, die um Tod u. Leben, Vergänglichkeit u. Unvergänglichkeit kreist u. darin dem teleologischen Aspekt der E.lehre, dem Heilsgedanken, Rechnung trägt. Instruktiv ist die hypothetische Alternative cat. ill. 4, 9: εἰ γὰρ φάντασμα ἦν ἡ ἐνανθρώπησις, φάντασμα καὶ ἡ σωτηρία (ähnlich 13, 4: wenn der Tod Jesu nur Scheingebilde wäre, wäre unsere Soteria nur ein Mythos). Die Begründung der Inkarnation als heils-‚notwendig' greift dabei auf die Theorie von der Körperlichkeit des Inkarnierten als den für den Teufel tödlich wirkenden ‚Köder' zurück (12, 7. 15f). Harmonisch fügen sich die alten Deuteformeln für das E.werk urchristlicher u. altkatholischer Tradition dieser soteriologischen Inkarnationstheologie ein (bes. charakteristisch cat. ill. 13); sie haben an deren Universalismus teil, der ähnlich wie bei Basilius gern mit der Lytrosisformel verbunden ist; vgl. ebd. 3, 10: Λυτρούμενος γὰρ τὴν οἰκουμένην ὁ Σωτὴρ διὰ τοῦ σταυροῦ; 13, 1f: κόσμος ὅλος ἐλυτρώθη. Sie wird deshalb auch auf die Hadesfahrt angewandt, vgl. 4, 11; 14, 19. Das gilt gleichfalls für die wie bei Athanasius u. Basilius modifizierten Vorstellungen einer gnoseologischen Soteriologie (zB. ebd. 4, 18: Selbsterkenntnis ist Erkenntnis göttlicher Geschöpflichkeit u. Ebenbildlichkeit nach Gen. 1, 26). Blieb die εἰκών als liberum arbitrium von dem Sündenfall unbeschädigt, so vermag ähnlich wie bei Basilius nur der Hl. Geist die durch den Fall verlorene ὁμοιότης bzw. ὁμοίωσις zu bewirken; vgl. 14, 10 mit 17, 12. Ebenso wandelt 9, 15 die Direktive εἴσελθε εἰς σεαυτόν in den asketischen Imperativ: κράτει σεαυτοῦ (zu den Einflüssen alexandrinischer ‚Gnosis', d. h. des Clemens u. Origenes auf Cyrill vgl. A. A. Stephenson: Theological Studies 15 [1954] 103/116; Stud. Patr. 1 [1957] 142/156; zu den ‚philosophical implications' H. A. Wolfson: DumbOPap 11 [1957] 1/19).

2. Ausdrucksvielfalt u. Universalismus. Die Bischofsgeneration eines Cyrill v. Jerusalem verfügte über einen reichen Schatz von E.-Begriffen, -Bildern u. -Theorien, mit denen sie allen verschiedenartigen Ansprüchen gerecht zu werden vermochte. Typisch ist die Umwandlung der origenistischen Akkommodationstheorie in ihrer intellektualistischen Einengung in dem Satz Cyrills cat. ill. 10, 5: Ἑκάστῳ δὲ ποικίλως ὁ Σωτὴρ γίνεται πρὸς τὸ συμφέρον, der sich auf die multilateralen E.-funktionen des Christus bezieht. Letztlich nur so erklärt sich ebd. 10, 13 die sprachlich nur bedingt zutreffende, aber mit unseren Beobachtungen sich deckende Bemerkung, der Name Jesus bedeute im Hebräischen ‚Soter' d. h. der Retter, im Griechischen aber der

‚Heilende'; in der Tat ließe sie sich religions- u. geistesgeschichtlich untermauern. Nicht zuletzt dieser Tatbestand der Vielfalt in der E.terminologie ließ den Episkopat der konstantinischen Reichskirche die universale Geltung christlicher E. proklamieren, mag auch bei der Betonung ‚ökumenischer' Bedeutung des Kreuzestodes bzw. des τρόπαιον σωτήριον durch den Bischof von Jerusalem die Tatsache, daß sein Predigtraum am Golgatha liegt, mitschwingen (vgl. cat. ill. 4, 10 mit Hinweis auf die weltweite Verbreitung der Kreuzreliquien; 4, 13: alle Könige verlieren mit ihrem Tode die Macht, ‚der gekreuzigte Christus aber wird von der ganzen Oikumene verehrt'; Hinweis auf das τρόπαιον σωτήριον des Golgathakreuzes u. seine Verehrung im Reliquienkult ferner 10, 19 u. 13, 22; Golgatha als Heilszentrum, Omphalos, der Welt 13, 22. 28. 40). Daß diese Kirche nicht ohne Grund, eben wegen der Vielfältigkeit ihrer E.möglichkeiten u. ihres Anspruches, allumfassendes Organ christlichen Heils zu sein, dazu neigte, sich auch als Hort des Heils für den orbis terrarum u. darin dem Staat überlegen zu wissen, versteht sich von selbst. Cyrill gibt dem in einem Passus Ausdruck, der zunächst von der Verfolgungszeit in der vorkonstantinischen Epoche spricht, um dann fortzufahren: ‚Jetzt aber, in den Zeiten des Friedens göttlicher Gnade, empfängt die katholische Kirche die Bezeugungen schuldiger Ehre von Königen, Vertretern der Obrigkeiten u. Menschen jedweden Ranges u. Geschlechtes. Während Könige in örtlichen Grenzen Vollmacht über die Völker ausüben, eignet es ausschließlich der hl. katholischen Kirche, in der gesamten Oikumene eine durch keine Grenze eingeengte Macht zu besitzen. Denn Gott hat nach dem Schriftwort (Ps. 147, 3 LXX) die Grenze ihres Friedens festgesetzt' (cat. ill. 18, 27). Der Rekurs auf ein Psalmwort, das in typischer Weise an dem atl. Schalombegriff des Jahweheils orientiert ist, kann aufgrund unserer Beobachtungen als symptomatisch bewertet werden (Ps. 147, 14 MSS: ‚Er schafft deinem Lande Heil, sättigt dich mit des Weizens Mark'). Wollte eine ihrer heilsmittlerischen Funktion auch für die Wohlfahrt der Menschheit bedachte Reichskirche ihr Begriffsmaterial nicht ausschließlich profaner Salusideologie entnehmen, sah sie sich in der Tat auf das AT verwiesen. Solche Feststellung gilt auch für die Situation im Westen u. läßt sich durch Ambrosius, Optatus u. Orosius erhärten, die das Verhältnis zwischen römischem Staat u. Reichskirche neben einer salustheologischen Deutung als die heilsgeschichtliche Erfüllung der atl. ‚Friedens'-Verheißung verstehen (zB. Ambros. in Ps. 45, 1, 21; Optat. schism. Don. 3, 3; Oros. 6, 1, 5; 22, 8; dazu: E. Peterson, Theol. Traktate [1951] 95ff; eine salustheologische Deutung des Verhältnisses von Staat u. Reichskirche zB. Ambros. ep. 17, 1). Ja, diese Feststellung besitzt über den Zeitraum der alten Kirche hinaus generelle Bedeutung.

IX. Abschließende Verfestigung. Die Konsolidierung der allgemeinen Verhältnisse innerhalb der orthodoxen Reichskirchen des 5./6. Jh. spiegelt sich in der Ausformung einer E.frömmigkeit, die sich im Westen zu typisch röm.-katholischen, im Osten hingegen zu griech.-orthodoxen Merkmalen verfestigt.

a. Beteiligte Faktoren. Das spätantike Heidentum hat darauf keinen unmittelbaren Einfluß nehmen können, auch wenn seine Mysterienkulte bis in die Zeiten Augustins hinein ihre treuen Anhänger besaßen (L. J. v. d. Loof: ZNW 53 [1962] 245/251). Es ist eine ‚quantité négligeable' geworden, auf die man im Unterschied zum konstantinischen Zeitalter keine Rücksicht mehr zu nehmen braucht, nachdem die Religionsgesetzgebung des christl.-orthodoxen Staates es aus der Öffentlichkeit verbannt hat. – Das gilt auch für die gnostisch-dualistische Bewegung des Manichäismus, dessen religiöse Vitalität mit beachtenswerter Hartnäckigkeit den antimanichäischen Edikten seit Diokletians Zeiten trotzte (vgl. E. H. Kaden: Festschr. H. Lewald [1953] 55/68). Im Unterschied zum christl. Gnostizismus des 2. Jh. ist ein religionsgeschichtlicher Einfluß auf das orthodoxe Christentum nicht festzustellen. Die vielbehandelten Einflüsse auf Augustin dürfen nicht verallgemeinert werden (P. J. de Menasce: Freundesgabe E. R. Curtius [1956] 79/93; A. Adam: ThLZ 77 [1952] 385/390; ZKG 69 [1958] 1/25). Eher schon die Tatsache, daß die Begegnung mit dem Neuplatonismus Augustinus half, den Dualismus zu überwinden (hier wiederholt sich der Protest Plotins ‚gegen die Gnostiker'), u. daß die neuplatonisch-spekulativen Predigten eines Ambrosius ihm den Zugang zur katholischen Kirche bahnten (zu Ambros. vgl. P. Courcelle: Orpheus 9 [1962] 21/34). Der Mani-

chäismus hatte eine Soteriologie der Befreiung des Selbst durch Gnosis u. Askese bzw. Beichtpraxis anzubieten (H. C. Puech: Eranos-Jb 1936 [1937] 285; A. Adam: Hdb. d. Orientalistik 1, 8, 2 [1961] 111/113). Daß er aber als christl. Sekte vornehmlich in den Randgebieten (Syrien, Ägypten, Numidien, priscillianisches Spanien) existierte, ist mit dem Hinweis auf die staatliche Aussiedlung in die Grenzgebiete (Adam aO. 118) nur negativ erklärt. Die Tatsache, daß sowohl in Westrom wie in Byzanz der manichäische Dualismus keinen nennenswerten Boden gewinnen konnte, hat seinen positiven Grund darin, daß in den Zentralgebieten die christl. E.- u. Heilsvorstellungen dank Adaptierung bzw. Substituierung heidnischer Volksfrömmigkeit die breiten Massen erfaßten. Neben diesem religionsgeschichtlichen Phänomen spielt auch der kulturgeschichtliche Prozeß der Durchsetzung des Christentums mit spätantiken Bildungselementen, vor allem ihrem idealistischen Menschenbild, eine gewisse Rolle. Man wird sie allerdings nicht überbewerten dürfen. Diese Bildungskultur nahm weder von dem Auseinanderklaffen der beiden Reichshälften Notiz, noch kannte sie den Unterschied eines religiösen Bekenntnisses, indem sie sowohl Heiden wie Christen erfaßte (vgl. P. Courcelle, Les lettres grecques en Occident² [Paris 1948]). Vor allem aber konnte sie sich nur auf die soteriologischen Vorstellungen einer Minorität von Gebildeten auswirken, die nicht zufällig die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele betrafen (E. L. Fortin, Christianisme et culture philosophique au Vᵉ s. [Paris 1959]). Harte politische Gegebenheiten schmiedeten das Bündnis zwischen Romanitas u. Christianitas im Westen u. Hellenismus u. Christentum im Osten, was dann auch zur unterschiedlichen Ausformung ihrer E.lehren beitrug; nur der ökumenisch-kirchliche Kontakt bzw. der Bezug auf die gemeinsame Schriftoffenbarung ließen gelegentlich diesen Tatbestand vergessen (vgl. zB. Leo M. s. 25, 5 [PL 54, 211 BC] zur inkarnationstheologischen Entwicklung der E.-lehre: ... quia nisi Verbum Dei caro fieret et habitaret in nobis, nisi in communionem creaturae Creator ipse descenderet, et vetustatem humanam ad novum principium sua nativitate revocaret ... Factus est homo nostri generis, ut nos divinae naturae possimus esse consortes ...; diese Stelle zeigt gleichzeitig, wie mit dem Begriff des ‚consors divinae naturae' als Ausdruck der Gleichgeschichtlichkeit gegenüber der sog. physischen E.lehre des Ostens eine typisch westliche Akzentverlagerung erfolgt).

b. Westen. 1. Altrömische Ideale. Im Westen bemüht sich die pagane Opposition, vertreten durch Nicomachus Flavianus, Symmachus, Vettius Agorius Praetextatus u. a., um die Wiederbelebung der ‚pietas Romanorum' durch Verteidigung der ‚instituta maiorum, patriae iura et fata' (Symm. rel. 3, 2; vgl. Gelasius I im Brief gegen die Luperkalien Coll. Av. 100, 24 [CSEL 35, 461; 182 Pomarès]: ‚Et vos per ludibria ista discurrite vestrorum more maiorum, ut divinam rem et salutarem vobis, ut dicitis, devotius celebrando saluti vestrae prospicere magis magisque valeatis'). Die Kirche sah sich dadurch nicht veranlaßt, einer Verflechtung von Romanitas u. Christianitas entgegenzutreten. Im Gegenteil, der beamtenaristokratische Paganismus u. die röm. Theologen beschwören gemeinsam das gleiche Ideal. Christliches Denken bekennt sich also zum altrömischen Ethos eines Cato (vgl. C. Andresen: ZKG 72 [1961] 258f); es ‚entmythologisiert' freilich gleichzeitig die Personifikationsgottheiten zu Moralbegriffen (vgl. zB. die Kataloge Arnob. 4, 1; Lact. epit. 21; vgl. Ambros. ep. 17, 15: pietas = pia virtus; ep. 18, 12: pudor castitatis; exp. Luc. 6, 98f; 10, 35; vor allem offic.; hierzu S. Muckle: Medieval Stud. 1 [1939] 63/80; ferner L. Paribeni, Sant'Ambrogio nel XVI. centen. [Milano 1940] 17/29; Coyle: Francisc. Stud. 15 [1955] 222/256; aus der Fülle der Belege ferner: Prud. c. Symm. 2, 249/54). Christliches Denken akzeptiert ebenso das republikanische Ideal des durch den Senat als einer Versammlung freier Römer repräsentierten Staates (vgl. vor allem Prud. c. Symm. 1, 544ff, der den christianisierten Senat als ‚concilium senum Catonum' charakterisiert; die Betonung freudiger Unterstützung der kaiserlichen Politik durch den Senat 608ff wirkt allerdings dubiös, zumal auch Symm. rel. 3, 1. 9 unter Hinweis auf die ‚Freiheit' Roms den gleichen Topos bringt; interessant die allerdings nicht datierbare Umwandlung des Wortlauts der 2. Strophe des Osterhymnus ‚Aurora lucis rutilat' in: ‚Rex ille dum fortissimus / de mortis inferno specu / Patrum senatum liberum / educit ad vitae iubar', vgl. Cl. Blume, Unsere Liturg. Lieder [1932] 188/190).

2. Urbs aeterna. Für die Ausformung einer

an die geschichtliche Sendung des Römertums anknüpfende Heilstheologie wurde vor allem die Usurpierung der politischen Ideologie von der Urbs aeterna als caput orbis terrarum u. ihre Umwandlung in das christl. Konzept der Urbs sacra bedeutsam (vgl. M. Bolwin, Die christl. Vorstellungen vom Weltberuf der Roma aeterna bis auf Leo d. Gr., Diss. Münster [1922]; Cl. Beukers: Bijdragen 20 [1959] 57/65). Damit wurde das geschichtstheologische Verständnis sowohl der Gründung der Urbs sacra durch die Apostelfürsten wie auch der Neubegründung ihrer säkularen Stellung als Roma aeterna durch Konstantin d. Gr. im Sinne von heilsgeschichtlichen Daten weltweiter Bedeutsamkeit gefördert. Prudentius widmet die beiden Bücher c. Symmachum den beiden Apostelfürsten u. feiert praef. 1, 80f Christus als ‚salvator generis Romulei ... qui cunctis veniam das pereuntibus'; zu Konstantins Sieg über Maxentius ebd. 1, 464ff; zur weltweiten Heilsbedeutung der Christianisierung Roms 2, 583ff, spez. 635ff: ‚Iam mundus te, Christe, capit, quem congrege nexu / Pax et Roma tenent. Capita haec et culmina rerum / Esse iubes, nec Roma tibi sine pace probatur, / Et pax ut placeat, facit excellentia Romae /, ...'. Ähnlich sieht Leo d. Gr. das reziproke Verhältnis zwischen Roma aeterna u. Roma sacra heilsgeschichtlich begründet, vor allem s. 82, 1/3 (PL 54, 422/424). Hier heißt es einmal: ‚Isti (sc. die Apostelfürsten) sunt, qui te (sc. Rom) ad hanc gloriam provexerunt, ut gens sancta (1 Petr. 2, 9), populus electus, civitas sacerdotalis et regia, per sacram beati Petri sedem caput orbis effecta, latius praesideres religione divina quam dominatione terrena.' Zum andern heißt es, daß Petrus darum nach Rom kam, ‚... ut lux veritatis, quae in omnium gentium revelabatur salutem, efficacius se ab ipso capite per totum mundi corpus effunderet'. In dieser christianisierten Romidee, die in Rom die ‚urbs sacerdotalis et regia' sieht, ist auch Leos d. Gr. Auffassung von der priesterlichen Funktion des röm. Kaisers verankert (vgl. P. Stockmeier, Leo I d. Gr. Beurteilung der kaiserl. Religionspolitik [1959], der dies allerdings mE. zuwenig berücksichtigt vgl. ThLZ 88 [1963] 47/51). Zum Gedanken der ‚Erneuerung' Roms durch das Christentum vgl. auch die Darstellung des Lobpreises des ‚Heilandes' durch den greisen Simeon im Tempel auf dem Triumphbogen von S. Maria Maggiore, wo die Szene in das Templum urbis Roms verlegt u. damit im Sinne von Ev. PsMt. 15 (80/82 Tisch.) interpretiert wird: ‚in isto est redemptio saeculi' (vgl. A. Grabar, L'empereur dans l'art byzantin [Paris 1936] 215/27; J. Gagé, ‚Saeculum novum'. Le millénaire de Rome et le ‚Templum urbis' sur les monnaies du III[e] s.: Transactions Int. Union-Congress 1936 [1938] 176/186; G. A. Wellen, Theotokos [Utrecht 1961] 119; vgl. auch Prud. c. Symm. 2, 442f: ‚Romam dico viros, quos mentem credimus urbis, / non genium, cuius frustra simulatur imago'). An sich war schon die salutologische Begriffswelt der Romanitas ein idealer Partner für die volkstümliche Darstellung des röm.-kath. Heilsuniversalismus (J. Eger, Salus gentium. Eine Studie zur Volkstheologie des Ambrosius v. Mailand, Diss. München [1947]). Auf dem Hintergrund der Romidee ließ sich aber die Heilsfunktion des Christentums als Sicherung des ‚Reiches' in den Zeiten seiner Bedrängung durch die germanischen Völker noch konkreter u. mit dem typisch röm. Argument der Nützlichkeit begründen (vgl. zB. Leo ep. 69, 2: ‚... quoniam et universae ecclesiae et vestro imperio profuturum est, si unus deus, una fides, unum sacramentum salutis humanae, una totius mundi confessio teneatur'; vgl. ferner P. Stockmeier: Stud. Patr. 3 [1961] 413/420). Letztlich schwingt aber abendländisches Geschichtsdenken mit, wenn die röm.-kath. Salutologie ‚Heil' primär als göttliche Manifestation in der Geschichte versteht.

3. Erlösungswerk Christi. Dem entspricht die Beobachtung, daß die kirchliche E.lehre im Bereich der röm.-kath. Kirche des Abendlandes ein ganz spezifisches Gepräge in ihrer Orientierung an dem geschichtlichen E.werk Christi bekundet. Die soteriologischen Anschauungen eines Augustinus lassen sich allerdings nicht ohne weiteres auf diesen allgemeinen Nenner bringen. Seine exzeptionelle, zum letztenmal Ost u. West in sich vereinende Persönlichkeit ragt auch an diesem Punkte aus der flachen Landschaft abendländischer Theologie heraus, indem sie Anregungen östlicher Soteriologie verarbeitet (zB. Aufnahme des Vergottungsgedankens vgl. V. Capánaga: Augustinus Magister 2 [Paris 1954] 745/751; Ausformung der inkarnationstheologischen Begründung der Soteriologie zu dem sehr charakteristischen, an der theologischen Anthropologie orientierten Christus-Arzt-Motiv; dazu vgl. C. Andresen, Bibliographia Augu-

stiniana [1962] 81 nr. 13 Arbesmann u. 22 R. Schneider; ferner C. J. Eijenbomm, Het Christus-medicusmotief in de preken van Sint Augustinus [Assen 1960]; für diese Seite augustinischer Soteriologie ist überhaupt die seit O. Scheel aufgeworfene Frage, inwieweit Augustins Christologie soteriologisch im Sinne eines Athanasius orientiert sei, aufschlußreich, mag A. auch der Inkarnationslehre unter dem Stichwort der ,commendatio gratiae' eine selbständige Interpretation gegeben haben; vgl. hierzu Bibliogr. Aug. 80f nr. 1. 5. 12. 16). Immerhin gibt Augustin in seinen Schriften auch der sog. Rekonziliationstheorie u. vor allem der Redemptionstheorie einen breiten Raum (vgl. die Arbeiten von J. Rivière, auch Bibliogr. Aug. 82 nr. 3). Daß er damit dem theologischen Denken seiner westlichen Zeitgenossen Rechnung trägt, wird posthum daran ersichtlich, daß gerade hieran die dogmengeschichtliche Entwicklung abendländischer Soteriologie anknüpfen sollte. Das hat auch seine frömmigkeitsgeschichtlichen Gründe. Der beiden E.theorien zugrunde liegende Vorstellungskomplex des stellvertretenden u. satisfaktorischen Opfers Christi war gleichzeitig für zwei Schwerpunkte röm.-katholischer Frömmigkeit von bestimmendem Einfluß: einmal für das Bußinstitut u. zum andern für das eucharistische Meßopfer als unblutige Wiederholung des Opfers von Golgatha. Dementsprechend charakterisiert es die Entwicklung der abendländischen E.lehre, daß die theologische Begrifflichkeit sowohl des Bußsakramentes wie auch der Meßliturgie zur Veranschaulichung der soteriologischen Wirkung des E.werkes Christi herangezogen wird: neben Leo d. Gr. hat vor allem Gregor d. Gr. diese Möglichkeiten einer volkstümlichen Darstellung voll ausgeschöpft. Erst in zweiter Linie hat das vielgenannte ,juridische' Element in der Redemptionstheorie dazu beigetragen, daß diese sich im Westen besonderer Beliebtheit erfreute, wobei auch hier liturgischer Einfluß eine gewichtige Rolle spielte (vgl. M. Herz, Sacrum Commercium [1958]). Im übrigen kann nicht übersehen werden, daß durch die Deutung des E.werkes Christi als ,Versöhnung' bzw. ,Loskauf' die röm.-kath. Soteriologie stärker dem Gedanken, daß Sünde schuldhafte Gebotsübertretung in personaler Verantwortlichkeit sei, Ausdruck gab; dem entsprach eine Rechtfertigungslehre, deren Gnadenbegriff gleichfalls menschlicher Verantwortlichkeit für die Heilsverwirklichung Raum ließ (sog. Gnadensynergismus).

c. Byzanz. 1. Pagane Traditionen. Auch in Byzanz gab es eine pagane Opposition, die für sich das Kulturgut des Hellenismus beanspruchte (Sallustios, Themistios; vgl. G. Downey: HarvThRev 50 [1957] 259/274). Doch hat sie keine mit dem Westen vergleichbare Rolle gespielt. Schon das Phänomen einer mythologischen Dichtung, die unangefochten die Traditionen eines paganen Hellenismus fortsetzen kann, wie zB. die Dionysiaca des Nonnos v. Panopolis oder die Hymnen des Synesios v. Kyrene, bekundet mindestens für Alexandrien eine mit dem Westen nicht vergleichbare kulturelle Situation; die alexandrinischen Beziehungen eines Claudianus erhärten dies (vgl. o. Bd. 3, 152ff). Der mißglückte Versuch des neuplatonischen Romantikers auf dem Kaiserthron, Julianus, hatte sichtlich auf alle Wunschträume einer Renaissance des Imperiums durch Wiederbelebung einer heidnischen Religiosität nachhaltig ernüchternd gewirkt. Im übrigen darf nicht außer acht gelassen werden, daß die östliche Theologie von jeher im Unterschied zum Westen viel unangefochtener der griech. Philosophie sich bedient u. sie sozusagen als ,Kind im Hause' betrachtet hatte. Nur so kann man das enge geistige Verwandtschaftsverhältnis zwischen dem Neuplatoniker Proklos zu PsDionysios Areopagita überhaupt verstehen. Jener vertritt als Philosoph an der Athener Hochschule, die kontinuierlich u. unbehindert bis in die justinianische Epoche hinein das pagane Bildungsgut pflegen konnte, die Disziplin der Platoniker u. interpretiert Platons Philosophie als ,Theologie' (Institutio theologica; De Platonis theologia); der religiöse Grundzug seiner philosophischen Haltung kommt zudem in Hymnen der Anbetung auch positiv zum Ausdruck (ed. E. Vogt [1956]).

2. PsDionysios. Der anonyme Autor des dionysischen Corpus hingegen hat seinen festen Standort in der griech.-orthodoxen Kirche. Dabei ist bezeichnend, daß er im Zusammenhang seiner Ausführungen über ,die Kraft des Gebetes' auf die ,theologischen Grundlehren', θεολογικαὶ στοιχειώσεις, des Proklos zu sprechen kommt (div. nom. 3, 2 [PG 3, 681A]). Schon immer hatten sich innerhalb hymnischer Partien neuplatonischer Traktate seit Plotin theistische Elemente geltend gemacht. Gleichzeitig ist aber

charakteristisch, daß PsDionys. ungeachtet der hohen Lobsprüche auf den ‚verehrten Freund u. Lehrer‘, dem er ‚nach dem göttlichen Paulus‘ das meiste verdanke, u. dessen ‚Schriften als eine Art zweiter Hl. Schrift, die sich unmittelbar an die gottgesalbten Schriften anschließen‘, er preist, doch nicht dessen Schriftstellernamen nennt, sondern ihn als ‚unser berühmtes Schulhaupt Hierotheos‘ (ebd. 681 A/B) bezeichnet; Neuplatonismus u. Christentum ziehen über ihr Bündnis lieber den Schleier des Geheimnisses. Nicht zuletzt auch deshalb, weil es jenen Zentralpunkt theologischen Denkens einbezieht, über den sowohl Proklos wie auch PsDionys. nur in Form der Apophasie sprechen: die Gotteslehre. Solche enge Verschmelzung neuplatonischer Theologumena hat zur Folge, daß Theologie u. Kosmologie nach altgriechischem Konzept ineinsgesetzt bzw. Weltschöpfer u. Weltschöpfung als notwendige Korrelationen verstanden werden. Das ermöglicht dem Areopagiten die Übernahme neuplatonischer Kosmologie mit ihren Prinzipien von progressus u. regressus (vgl. E. v. Ivanka: Proceedings XI. Int. Congr. of Philos. [Brüssel 1953] 153/8; ferner C. Kern: Irenikon 29 [1956] 205/209). Sie gestattet ihm aber auch die Rezeption jener ontologischen Salutologie, die schon immer griechische Religionsphilosophie charakterisierte. Indem sie aber jetzt nicht nur auf die ‚himmlische Hierarchie‘, sondern auch die ‚kirchliche‘ angewandt wird, hat auch die griech.-orthodoxe Kirche, wenn auch auf unterster Stufe, an der göttlichen Seinsordnung Anteil. Sie ist Symbol einer Heilsordnung, die das All umfaßt, u. in ihr wirken jene göttlichen Kräfte, die aus dem Einen hervorgehen, um in dasselbe zurückzukehren. Ihren Sakramenten wird demgemäß eine primär salutologische Funktion zugewiesen (dazu E. Boularand: Bull. litt. ecclés. 58 [1957] 193/217; 59 [1958] 129/169; R. Roques: Irenikon 31 [1958] 427/449); ebenso erhalten E.begriffe wie σωτηρία u. vor allem ἀπολύτρωσις eine konsequent salutologische Deutung (bes. charakteristisch: div. nom. 8, 9 [PG 3, 897 A/B]: ἀπολύτρωσις als E. aller geschaffenen Dinge vom Sturz aus den ihnen verliehenen Stand u. Wiederherstellung in den vorigen Stand). Das Desinteresse an der soteriologischen Bedeutung des geschichtlichen E.werkes Christi kommt unverhüllt bei PsDionys. zum Durchbruch; der Passus über die Inkarnation ist bezeichnenderweise ein Exkurs (ebd. 2, 9f [648 A/649 A]; vgl. 2, 11 in.). Das Ziel der Inkarnation wird vornehmlich in der ‚Heiligung‘ des Menschen gesehen (eccl. hier. 4, 10); sie befähigt ihn zu einer intellektualistischen Kontemplationsmystik, die in der Ekstase E. als Ergriffensein u. Entselbstung erfährt (W. Völker, Kontemplation u. Ekstase bei PsD. [1958]; R. Roques, L'Univers dionysien [Paris 1954] 154; ders.: Sourc. Chrét. 58 [Paris 1958] XIX/XXXIX; o. Bd. 3, 1113).

3. Übrige Theologen. Sicher wäre es wie im Falle Augustins verfehlt, auch den Areopagiten als repräsentativ für seine Kirche u. damit für die griech.-orthodoxe E.lehre zu betrachten. Immerhin zeigen schon Bemühungen der Forschung, ihn mit Severus v. Antiochien zu identifizieren (Stiglmayer, H. Koch), daß sein intellektuelles Programm mystischer Gotteinung Beziehungspunkte zum Monophysitismus u. damit zu jener Soteriologie aufweist, die als ‚physische E.lehre‘ in der griech.-orthodoxen Frömmigkeit lebendig war. Ihrem elementaren E.sehnen nach physischer Unsterblichkeit hatte bereits Athanasius durch seine soteriologische Begründung der Inkarnation Rechnung zu tragen versucht. Dies erweist sich auch bei der Ausformung der griech.-orthodoxen Soteriologie als die Konstante: sie sieht in dem Ereignis, daß Gott Fleisch bzw. Mensch wurde, die Garantie der menschlichen E. im Sinne der Gottwerdung. Das bestimmt Cyrill v. Alexandrien, mag er auch der geschichtlichen E.tat Christi als stellvertretendes Sühneopfer u. ‚Loskauf für die ganze Welt‘ Rechnung tragen (J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines [London 1959] 395/399); das bestimmt auch einen Johannes v. Damaskus ungeachtet seiner engen Kontakte zur antiochenischen Christologie (dazu K. Rozemond, La Christologie de S. Jean Damascène: Stud. Patr. et Byz. 8 [1959] 4/16). Selbst ein so eigenwilliger Mönchstheologe wie PsMakarios mit seiner Theorie von der ‚Heilung des inneren Menschen‘ bzw. der ‚E. der Seele‘ hält an diesem inkarnationstheologischen Konzept der Soteriologie fest (hom. 33, 4; 47, 5; 47, 9; 53, 2). Ungeachtet aller Differenzierung, welche die E.lehre der verschiedenen Schulzentren östlicher Theologie aufweist, erweist sich dies als ein griech.-orthodoxes Charakteristikum. Dabei wird man die Einflüsse der Liturgie auf die Ausprägung der E.frömmigkeit im

Auge behalten müssen: die stete Inkarnation des Logos im Mysterium der Eucharistie macht die E. zu einem substantiellen Vergottungsprozeß, mysterienhafte Teilhabe an Tod u. Auferstehung des inkarnierten Logos im Mysterium der Taufe aber zum Inbegriff der Entmachtung aller Vergänglichkeit u. Triumph göttlichen Lebens. Daß im Schoß dieser, von einer inkarnativen Logoschristologie geprägten griech.-orthodoxen E.frömmigkeit das Kreuzigungsbild geboren wurde, ist kein Zufall (A. Grillmeier, Der Logos am Kreuz [1956] 97/109).

d. Verbindende Faktoren. Stellt man die Frage nach den verbindenden Faktoren, die ungeachtet der divergierenden Entwicklung der Frömmigkeitsgeschichte im 5./6. Jh. noch von einer Gemeinsamkeit zeugen, dann wird man zwei Punkte hervorheben müssen: 1) Predigt u. Liturgie vergegenwärtigen in ihrem Rekurs auf die klassischen Schriftstellen der E.lehre sowohl in der westlichen wie auch byzantinischen Kirche jene Soteriologie, die mit ihrem Universalismus bereits den Altkatholizismus prägte. Hier wird weithin ein gemeinsames Fundament sichtbar. 2) Sowohl im Westen wie im Osten beunruhigen die Ereignisse der Völkerwanderung die Christen (vgl. J. Fischer, Die Völkerwanderung im Urteil der Zeugnisse kirchl. Schriftsteller Galliens, Diss. Würzburg [1947]); sie lassen eschatologisch-apokalyptische Vorstellungen wieder aufflammen; nicht nur im Westen aktualisiert sie der Fall Roms, vgl. Aug. civ. dei, sondern auch im Osten sieht Cyrill. Hier. cat. ill. 15, 6 in den unglücklichen Grenzkämpfen der Römer gegen die Sassaniden in Mesopotamien ein endzeitliches Zeichen nach Mt. 24, 6 und erwartet 15, 12 mit dem Zusammenbruch des röm. Imperiums die Zeiten des Antichristen. Sicherlich zeigen sich bei der Neuformulierung der eschatologischen Thematik gewisse Unterschiede zwischen Ost u. West, was vor allem in der altchristl. Kunst des 5./6. Jh. sichtbar wird (vgl. die Apiskomposition von S. Apollinare in Classe, wo das apokalyptische Epiphaniekreuz mit der soteriologischen Ichthys-Formel zu Häupten u. dem salutologischen Begriff ‚salus mundi' am Fuß die theologiegeschichtliche Fragestellung sinnfällig macht). Desungeachtet kommt jedoch so wieder eschatologische Rettungssoteriologie zur Sprache, deren Heilsverheißungen von den ersten Anfängen an die altchristl. E.lehre mit dem spannungsvollen Bezug von Heilsgegenwart u. Heilszukunft erfüllt hatten.

E. Zusammenfassung. a. Kompliziertheit der Fragestellung. Die Frage nach der Synthese spätantiker u. christlicher Elemente in der Soteriologie der alten Kirche bzw. ihren E.- u. Heilsvorstellungen wird nicht zuletzt angesichts der Uferlosigkeit des Quellenmaterials u. der Vielschichtigkeit seines religiösen Gehalts zur Versuchung, sich ihrer aufgrund präsumptiver Gesamturteile mit einer vorschnellen Beantwortung zu entledigen. Solche generellen Antworten sind in der Vergangenheit zudem dadurch gefördert worden, daß die religionsgeschichtliche Schule den größeren Fragekomplex nach der Entstehung des antiken Christentums speziell unter dem Stichwort der E. anging u. entweder mit dem Hinweis auf die ‚hellenistische Mysterienfrömmigkeit' oder die ‚iranischen E.mysterien' beantwortet hatte. Auch der neuere Versuch, unter bewundernswürdiger Beherrschung des Materials die Entstehung des antiken Christentums ‚schlicht historisch als ein Glied der Welt, in der es aufwuchs' zu sehen, wird in seiner Charakteristik des altkirchlichen Christentums als ‚hellenistischer Religion' von den Prämissen der religionsgeschichtlichen Schule bestimmt, indem der Nachweis für die hellenist. Struktur der altchristlichen E.- u. Heilsvorstellungen bezeichnenderweise religionspsychologisch geführt werden muß (Schneider 159/235; die Berufung auf Schleiermacher konvergiert wenig mit der Betonung historischer Methode). Demgegenüber mußte unterstrichen werden, daß allein schon durch die semasiologischen Schwierigkeiten einem synkretistischen Verschmelzungsprozeß der E.begrifflichkeit Grenzen gesetzt waren. Auch religionssoziologische Gesichtspunkte waren zu berücksichtigen, zumal im Hinblick auf die spätjüdische Welt, in der das Christentum zunächst aufwuchs.

b. Spätjudentum. Durch ihr heilsgeschichtliches Selbstverständnis sich von den anderen Religionen abhebend, war das Spätjudentum eine in sich fest geschlossene Religionsgemeinschaft, deren Auseinandersetzung mit dem Hellenismus als symptomatisch gewertet werden konnte. Es zeigte sich, daß selbst in Alexandrien die kollektive Rettungstheologie, die sich vor allem in der Makkabäerzeit aus dem atl. Erwählungsdenken zu einer eigengeprägten Form exklusiver Soteriologie ent-

wickelt hatte, das tragende Fundament der E.vorstellungen bildete. Für einen von der spätantiken Religionsphilosophie beeinflußten Intellektualismus, wie er durch den Autor der Sap. Salomonis u. profilierter noch durch Philon vertreten wurde, blieb nur die Möglichkeit eines unverbindlichen Programms spekulativer Esoterik; prägender Einfluß konnte von seiner individualistischen Soteriologie nicht ausgehen. Doch nicht hier stand die Wiege des Urchristentums, sondern innerhalb eines Spätjudentums, dessen Apokalyptik die atl. Rettungstheologie im eschatologischen Sinne aktualisierte.

c. Urchristentum. Das Christentum intensivierte nicht nur solche futurischen E.erwartungen, sondern setzte sie auch in einen dialektischen Bezug zu dem speziell christl. Gedanken einer heilsgeschichtlichen E.tat in der Vergangenheit, dem E.glauben an Tod u. Auferstehung Christi. Das vermittelte der Soteriologie des Urchristentums eine starke Resistenzfähigkeit: in der Abwehr jüdischer Gnosis fand der Frühkatholizismus an der heilsgeschichtlichen Rettungstheologie des AT einen wertvollen Bundesgenossen. Deshalb hielt man an ihr fest, auch als die Entwicklung aus dem Lebensraum der Synagoge herausgeführt hatte.

d. Überwindung des innerkirchlichen Gnostizismus. Erst in der Mitte des 2. Jh. wurde diese Schirmmauer, welche die urchristliche Soteriologie gegen Umwelteinflüsse immun machte, durch einen innerchristlichen Gnostizismus niedergelegt. Dieser war dabei nicht ein Kind der klassischen Mysterienfrömmigkeit, stand auch nicht unmittelbar mit hellenist.-orientalischen Mysterien in Verbindung, sondern war aus jener Spätform eines religiösen Individualismus hervorgegangen, der unter den Einfluß des spätantiken Schicksalsglaubens geraten u. ein Opfer des Weltpessimismus geworden war. Von ihm hatte er auch das griech.-gnoseologische Konzept der E. des ‚Selbst‘ übernommen. Aus den schweren Auseinandersetzungen mit ihm ging die altkatholische Kirche als Sieger hervor: sie baute ihre Soteriologie auf dem Fundament des Frühkatholizismus aus. In ihrer entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung sind die Kämpfe mit dem christl. Gnostizismus mit der religiösen Renaissance des Spätjudentums in den Makkabäerkämpfen vergleichbar. Sie bedeuteten eine theologische Selbstbesinnung u. stärkten zugleich das Selbstbewußtsein, so daß die altkatholische Kirche den christl. Esoterismus der Alexandriner gewähren ließ. Er knüpfte zudem an jene Gnoseologie mittelplatonischer Religionsphilosophie, deren sich schon Philo bedient hatte, an u. erfaßte vorwiegend nur den kleinen Kreis der ‚Gebildeten‘, derem religiösen Individualismus jetzt auch in der altkatholischen Kirche ein Heimatrecht gewährt wurde. Das besagt gleichzeitig, daß bis in das 3. Jh. hinein die Umwelteinflüsse auf die altchristl. E.lehre ausgesprochen geistesgeschichtlicher Natur gewesen sind; Klemens v. Alexandrien ist hierfür das anschaulichste Beispiel.

e. Einwirkung der Volksfrömmigkeit. Erst in der 2. Hälfte des 3. Jh. konnten mit dem Einströmen der breiten Volksschichten auch religionsgeschichtliche Einflüsse als Entwicklungsfaktoren unmittelbar wirksam werden. Dieser für uns weithin erst durch Quellen des 4. Jh. erschließbare Prozeß stand jedoch unter dem Vorzeichen einer ganz spezifischen Gesetzlichkeit. Er vollzog sich nicht in Form eines religiösen Synkretismus im Sinne der latenten Unterwanderung, geschweige denn der Aushöhlung der Vorstellungsgehalte, sondern als kirchlich bejahte Kontribution an die Volksfrömmigkeit u. missionarisch motivierte Substituierung seines Brauchtums bzw. der Formen u. Vorstellungen spätantiker Mysterienfrömmigkeit. Das Grundkonzept der altkatholischen Soteriologie wurde davon nicht tangiert, vielmehr fand ihr Universalismus in diesem ‚synkretistischen‘ Vorgang seinen konsequenten Ausdruck.

f. Auseinandersetzungen mit der staatlichen Salusideologie. Nicht zuletzt deshalb trat die altkatholische Kirche mit ihren Heilsinstitutionen u. Vorstellungen christlicher Soteriologie gut vorbereitet in die konstantinische Zeitenwende ein, wobei die westliche Theologie (Laktanz) sogar ein salutologisches Programm christlicher Staatswohlfahrt entwickelt hatte. Sicherlich gewann dann Konstantins Religionspolitik u. seine persönliche Einstellung zum Christentum abermals die Bedeutung einer geschichtlichen Stunde; die Synthese zwischen säkularer Salusideologie u. christlicher Soteriologie in der katholischen Reichskirche ist aufs engste mit seiner Person verbunden. Entwicklungsgeschichtlich gesehen aber handelt es sich dabei primär um den Vorgang einer Komplementierung bzw.

Erweiterung der christl. Heilsterminologie. Er beschränkt sich zudem weithin auf den Westen, während die Übertragung des atl. Konzepts vom Volksheil durch eine mit den entsprechenden Interpretamenten arbeitende, heilsgeschichtliche Deutung der Wende ein gesamtkirchliches Phänomen darstellt. Mit anderen Worten: auch innerhalb der katholischen Reichskirche erfuhr die altkatholische Soteriologie keine grundlegende Strukturwandlung. Ihre Differenzierung in den orthodoxen Reichskirchen zu unterschiedlichen Typen einer römisch-katholischen bzw. griech.-orthodoxen E.frömmigkeit hat verschiedene Gründe. Teils liegen sie sehr vordergründig in den kulturgeschichtlichen Einflüssen u. den politischen Ereignissen, teils liegen sie im geistesgeschichtlichen Bereich tiefer verborgen. Letzteres aber (zB. das abendländische Geschichtsdenken) hatte schon immer in der theologiegeschichtlichen Entwicklung Akzentunterschiede zwischen Ost u. West gesetzt. Im übrigen will nicht vergessen sein, daß noch in diesem Stadium divergierender Entwicklung das apokalyptische Konzept urchristlicher Rettungstheologie ein Einheitsband darstellte u. die gemeinsame Grundlage sichtbar machte.

g. Schlußurteil. Zusammenfassend kann also festgestellt werden, daß seit den Zeiten des urchristlichen Frühkatholizismus die E.lehren des antiken Christentums eine erstaunliche Konstanz ihrer Grundstruktur des heilsdialektischen Bezuges zwischen geschichtlichem E.werk Christi bzw. Inkarnation u. eschatologischer E.hoffnung bekundet. Solche Konstanz ist letztlich nicht verwunderlich. Mit dem E.komplex war die Kernfrage nach dem ‚Wesen des Christentums' gestellt. Die Preisgabe des Grundkonzepts hätte das antike Christentum entweder zu einer jüd. Religion werden lassen oder als hellenistische Religion in das Sterben der spätantiken Religiosität hineingezogen.

A. Alföldi, Die Geburt der kaiserlichen Bildsymbolik 3, Soter u. Servator: MusHelv 9 (1952) 201/243. – A. H. Armstrong, Salvation, Plotinian and Christian: Downside Rev. 75 (1957) 126/139. – J. M. Aubert, La voix de l'espérance dans l'âme grecque antique: BullAssocBudé 4, 2 (1961) 203/216. – J. N. Bakhuizen van den Brink, Incarnatie en Verlossing bij Irenaeus (s'Gravenhage 1934). – Ch. A. Baynes, Der Erlösungsgedanke in der christl. Gnosis: Eranos-Jb. 1937 (1938) 155/209. – A. Bengsch, Heilsgeschichte u. Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur u. Entfaltung des theol. Denkens im Werk Adv. haer. des hl. Irenäus v. Lyon (1957). – H. M. Biedermann, Die Erlösung der Schöpfung beim Apostel Paulus. Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtl. Stellung der paulinischen Erlösungslehre = Cassiciacum 8 (1940). – C. J. Bleeker, Isis as Saviour-Goddess: The Saviour God. Comparative Studies presented to E. O. James (Manchester 1963). – A. Boulanger, Le salut selon l'orphisme: Mémorial Lagrange (Paris 1940) 69/79. – F. Borström, Studier till de grekiska Teologiens Frälsingslära, med särskild Hänsyn till Methodius av Olympus och Athanasius av Alexandria (Lund 1932). – P. Boyancé, Remarque sur le salut selon l'orphisme: RevÉtAnc 43 (1941) 166/171. – S. G. F. Brandon, Salvation, Mithraic and Christian: Hibbert Journ. 56 (1957/58) 123/133; The Effect of the Destruction of Jerusalem in A. D. 70 on Primitive Christian Soteriology: The Sacral Kingship = Numen Suppl. 4 (Leiden 1958) 471/178. – A. Brelich, Politeismo e Soteriologia: Saviour God, Comparative Studies presented to E. O. James (Manchester 1963). – P. Brezzi, La teopoiesi nel pensiero cristiano dei primi secoli = RendAccLinc 8, 2 (1947) 222/258. – F. F. Bruce, Our God and Saviour, a recurring Biblical Pattern: Saviour God, Comparative Studies ... presented to E. O. James (Manchester 1963). – R. Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen (Zürich 1949; wiederholt: Rowohlts Deutsche Enzykl. 157/8 [1962]); Optimismus u. Pessimismus in Antike u. Christentum (1959). – E. Buonaiuti, Die Erlösung in den orphischen Mysterien: Eranos-Jb. 1936 (1937) 165/181. – V. Capanaga, La deificacion en la soteriologia agustiana: Augustinus Magister 2 (Paris 1954) 745/751. – J. V. Chamberlain, Toward a Qumran Soteriology: NovTest 3 (1959) 305/313. – C. Colpe, Die gnostische Gestalt des erlösten Erlösers: Islam 32 (1956/57) 195/214; Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung u. Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythus = ForschRelLit AT u. NT 60 (1961). – H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theol. des Lukas[3] (1960). – H. Cornélis, Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène: RevScPhilThéol 43 (1959) 32/81; 201/248. – V. Cremers, De Verlossigsidee bij Athanasius (Tournhout 1921). – J. H. Dalmais, L'Économie du salut dans les liturgies eucharistiques d'Orient: Bible et vie chrétienne 26 (1959) 60/70. – J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe s. (Tournai 1961). – F. J. Dölger, Der Heiland: ACh 6 (1950) 241/272. – H. Dörrie, Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus: Hermes 85 (1957) 414/435; Die Frage nach dem Transzendenten im Mittelplatonismus: Fondation Hardt Entretiens 5

(Vandoeuvres 1960) 193/223. – H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins = AbhG 34 (1954). – H. Dornseiff, Art. Soter: PW 2, 5 (1927) 1211/1221. – A. M. Dubarle, Le gémissement des créatures dans l'ordre divine du cosmos (Rom. 8, 19/22): RevScPhilTh 38 (1954) 445/465. – J. Dupont, Syn Christo II, Réconciliation dans la théologie de s. Paul = Anal. Lovan. Bibl. et Orient. 2, 32 (1953). – S. Eitrem, Orakel u. Mysterien am Ausgang der Antike = Albae Vig. NF 5 (1947). – W. Elert, Redemptio ab hostibus: ThLZ 72 (1947) 265/270. – L. Escoula, Le Verbe sauveur et illuminateur chez s. Irénée: NRevTheol 66 (1939) 385/400. – A. J. Festugière, L'Idéal religieux des Grecs et l'Evangile[2] (Paris 1932); Cadre de la mystique hellénistique: Aux sources de la tradition chrétienne: Mélanges M. Goguel (Paris 1950) 74/85; Personal Religion among the Greeks (Berkeley 1954); La révélation d'Hermès Trismégiste 1/4 (Paris 1949/1954). – H. Finé, Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian = Theophaneia 12 (1958). – W. Foerster, Das Wesen der Gnosis: Welt als Geschichte 15 (1953) 100/114; Art. σῴζειν u. Derivate: Kittel Wb. 7 (noch nicht erschienen; im Ms. eingesehen). – J. Gross, La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs (Paris 1938). – H. Haerens, Soter u. Soteria: Stud. Hellenistica 5 (1948) 57/68. – R. Hardowirjono, S. Cyprian. Het Heil in de Kerk: Bijdragen 19 (1958) 1/21; 20 (1958) 137/161. – J. Hempel, Heilung als Symbol u. Wirklichkeit im bibl. Schifttum = NachrG 1958, 3. – G. Herzog-Hauser, Soter. Die Vorstellung des Retters im altgriech. Epos (1936). – A. Holland, Les cultes de mystère. L'ancienne rédemption païenne et le christianisme (Paris 1938). – W. Jaeger, The Greek Ideas of Immortality: HarvTheolRev 52 (1959) 135/147. – J. Jeremias, Erlöser, Erlösung im AT u. Spätjudentum: Deutsche Theol. 2: Der Erlösungsgedanke (1929) 106/119; Art. παῖς: ThWb 5 (1954) 676/713. – N. Johansson, Parakletoi. Vorstellungen von Fürsprechern für die Menschen vor Gott in der atl. Religion, im Spätjudentum u. im Urchristentum (Lund 1940). – A. R. Johnson, The Primary Meaning of g'l = Vetus Test. Suppl. 1 (1953). – H. Jonas, Origenes' Peri Archon, ein System patristischer Gnosis: TheolZs 4 (1948) 101/109; Gnosis u. spätantiker Geist (1934ff); The Gnostic Religion (Boston 1958). – J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines (London 1958). – J. Kollwitz, Die Heilsführung der Heidenwelt: Theol. u. Gl. 34 (1942) 182/193. – H. Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (1955). – M. Kreuser, Die Soteriologie des hl. Augustin, Diss. Freiburg (1925). – F. Kutsch, Attische Heilgötter u. Heilheroen = RGVV 12, 3 (1913). – P. de Labriolle, Salvator: Bull. du Cange 14 (1939) 23/26; Salvator: Mélanges F. Martroye (Paris 1941) 59/72. – M. Leumann, σάος u. σῶς: Gedenkschrift P. Kretschmer (1957) 8/14. – H. Lietzmann, Der Weltheiland (1909). – H. D. Lewis, The Idea of Creation and the Notion of Salvation: Saviour God, Comparative Studies . . . presented to E. O. James (Manchester 1963). – H. Linsson, Θεὸς σωτήρ, Entwicklung u. Verbreitung einer liturgischen Formelgruppe: JLW 8 (1928) 1/75. – E. Lohse, Lukas als Theologe der Heilsgeschichte: EvTheol 14 (1954) 256/275; Märtyrer u. Gottesknecht = ForschRelLit AT u. NT NF 46 (1955). – S. Lyonnet, Expiation et intercession: Biblica 41 (1960) 158/167. – L. Morris, The meaning of ἱλαστήριον in Rom. 3, 25: NTStud 2 (1955) 33/43. – A. D. Nock, Conversion (Oxford 1933). – W. Otto, Augustus Soter: Hermes 45 (1910) 448/460. – A. Oxé, Soter bei den Römern, drei Skizzen zu Horaz: Wiener Stud. 48 (1931) 38/61. – J. Pascher, Η ΒΑΣΙΛΙΚΗ ΟΔΟΣ, der Königsweg zu Wiedergeburt u. Vergottung bei Philon v. Alexandrien (1931). – E. Peterson, Christus als Imperator: Catholica 5 (1936) 64/72 = Zeuge der Wahrheit (1937) 75/86; Die Befreiung Adams aus der Ananke: RevBibl 55 (1948) 199ff = Frühkirche, Judentum u. Gnosis (1959) 107/128. – O. Plöger, Theokratie u. Eschatologie = Wiss. Monogr. A u. NT 2 (1959). – H. Ch. Puech, Der Begriff der Erlösung im Manichäismus: Eranos-Jb. 1936 (1937) 183/286. – A. Recheis, Engel, Tod u. Seelenreise. Das Wirken der Geister beim Heimgang des Menschen in der Lehre der alexandrin. u. kappadokischen Väter = Temi e testi 4 (Rom 1958). – R. Reitzenstein, Myst. Rel.[3] (1927); Das iranische Erlösungsmysterium (1921); Iranischer Erlösungsglaube: ZNW 20 (1921) 1/23; Gedanken zur Entwicklung des Erlöserglaubens: HistZs 126 (1922) 1/57; Vorchristliche Erlösungslehren: Kyrkohistorisk Aarskrift (1922) 94/128. – J. Rivière, Le dogme de la rédemption. Études critiques et documents[3] (Louvain 1931); Le dogme de la rédemption chez S. Augustin (Paris 1930); Le dogme de la rédemption au début du moyen âge (Paris 1934). – K. Romaniuk, L'origine des formules pauliennes: ‚Le Christ s'est livré pour nous', ‚Le Christ nous a aimé et s'est livré pour nous': NovTest 5 (1962) 55/76. – E. Scharl, Recapitulatio mundi. Der Rekapitulationsbegriff des hl. Irenäus = Freib. Stud. 60 (1941). – J. Scheftelowitz, Die Entstehung der manichäischen Religion u. des Erlösungsmysteriums (1922). – H. Schlier, Das Denken der frühchristl. Gnosis: Festschr. R. Bultmann = ZNW Beih. 21[2] (1958) 67/82. – P. Siniscalco, Ἀποκατάστασις e ἀποκαθίστημι nella tradizione della Grande Chiesa fino ad Ireneo: Stud. Patr. 3 = TU 79 (1961) 380/386. – R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus = Theol. Stud. 1 (1950). – C. Schneider, Geistesgeschich-

te des antiken Christentums (1954), dazu kritisch: E. Stommel: JbAC 1 (1958) 119/127 u. W. Schneemelcher: Gymnasium 67 (1960) 440/45. – R. Schneider, Die Tradierung der ntl. Heilswahrheiten in den Anaphoragebeten der alten Kirche: Una Sancta 12 (1957) 29/36. – M. Simon, Remarques sur la soteriologie du NT: Saviour God, Comparative Studies . . . presented to E. O. James (Manchester 1963). – A. Speiser, Der Erlösungsbegriff bei Plotin: Eranos-Jb. 1937 (1938) 137/154. – A. Spindeler, Cur Verbum caro factum ? Das Motiv der Menschwerdung u. das Verhältnis der Erlösung zur Menschwerdung Gottes in den christol. Glaubenskämpfen des 4./5. Jh. = ForschLitDogmGesch 18, 2 (1938). – W. Staerk, Die Erlösungserwartung in den östl. Religionen, Untersuchungen zu den Ausdrucksformen der biblischen Christologie = Soter 2 (1938); Christusglaube u. Heilandserwartung: ZThK N. F. 19 (1938) 109/117. – J. J. Stamm, Erlösen u. Vergeben im AT, Diss. Basel (Bern 1940). – L. Stephan, Die Soteriologie des hl. Gregor v. Nazianz (1938). – A. Theodoru, Die Lehre von der Vergottung des Menschen bei den griech. Kirchenvätern: Kerygma u. Dogma 7 (1961) 283/310. – E. W. Turner, The Patristic Doctrine of Redemption (London 1952). – S. P. C. Tramp, De Romanorum piaculis, Diss. Amsterdam (1921). – W. C. van Unnik, De verlossing 1 Petr. 1, 18/19 en het problem van den eersten Petrusbrief = Med. Ned. Ak. Wet. Afd. Lett. N. R. 5, 1 (1942); L'usage de σῴζειν, ‚sauveur' et ses derivés dans les évangiles synoptiques: La Formation des Évangiles (Paris 1957) 178/194. – W. Wagner, Über σῴζω u. seine Derivate im NT: ZNW 6 (1905) 205/235. – P. Wendland, ΣΩΤΗΡ: ZNW 5 (1904) 335/353. – D. E. H. Whiteley, St. Paul's Thought on the Atonement: JTS 8 (1957) 240/255. – M. Widmann, Der Begriff οἰκονομία im Werk des Irenäus u. seine Vorgeschichte, Diss. Tübingen (1956). – R. McL. Wilson, The Gnostic Problem. A Study of the Relations between Hellenistic Judaism and the Gnostic Heresy (London 1958). – H. Windisch, Friedensbringer-Gottessöhne: ZNW 24 (1925) 240/260. – A. Wintersig, Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu in der vornizänischen Theologie, Diss. Tübingen (1932). *C. Andresen.*

Ernährung.

Unter dem Stichwort ‚Ernährung' soll darüber berichtet werden, welche Nahrungsmittel die einzelnen Völker, Volksgruppen u. Stände des Altertums benutzten u. in welcher Form; die Frage der Ernährungstermine wird dabei nach Möglichkeit ausgeklammert u. dem Artikel ‚Mahlzeit' zugewiesen. Die ärztlichen, volksmedizinischen u. philosophisch-religiösen Regeln des Altertums für eine richtige, gesunde E. werden unter dem Stichwort ‚Gesundheitslehre' dargeboten. Mit den beiden Artikeln ‚Ernährung' u. ‚Gesundheitslehre' soll der Hintergrund geschaffen werden für den Artikel ‚Fasten', in dem alle Strömungen des Altertums zusammengefaßt werden, die einer Beschränkung u. Aufnahme bestimmter Nahrungsmittel das Wort redeten. Die Speise-Metaphorik wird im Artikel ‚Nahrung' dargestellt.

A. Nichtchristlich. I. Vorgeschichte. Im ganzen Paläolithikum waren die unmittelbaren Bedürfnisse des Leibes, sexuelle Begierden u. der Selbsterhaltungstrieb praktisch die einzigen Triebkräfte menschlichen Verhaltens. Die menschliche E. bestimmte sich fast ausschließlich durch die Verfügbarkeit u. Eßbarkeit u. war demnach äußerst vielfältig (‚Sammlerperiode'). Mit der kulturellen Entwicklung des Menschen ergab sich der E.-Wechsel weitgehend aus dem technologischen Fortschritt. Die Verwendung von Feuer, die Erfindung des Bratens am Spieß u. des Mahlens u. Backens, später die Erfindung von Kochgeräten aus Ton brachten eine bessere u. vielseitigere Ausnutzung der Nahrungsmittel. Weitere einschneidende Veränderungen ergaben sich aus der Einführung des Ackerbaues u. der Zähmung der Haustiere. Der Mensch lernte, bei geringerem Arbeitsaufwand den Ertrag zu steigern (zB. durch Mästung) u. sicherte sich so größere Vorräte an Nahrung. Die Haltbarkeit dieser Vorräte erhöhte er durch Erfindung von Konservierungsmethoden (Dörren, Pökeln, Räuchern). Auch verbesserte er allmählich die Güte seiner Erzeugnisse. Die große Vielfalt an Pflanzen u. Tieren, welche zu seiner täglichen E. beisteuerten, verringerte sich im Laufe der Jahrhunderte, bis ihre üblichen täglichen Komponenten in der Blütezeit städtischer Kulturen nur mehr zwei oder drei Getreidearten, verschiedene einfache pflanzliche Erzeugnisse, gelegentlich Fleisch u. Milchprodukte u. vielleicht auch aus Meer u. Flüssen gewonnene Nahrung waren. Zum

Ganzen vgl. Lichtenfels, Maurizio, Hintze, Ducceschi, Ebert RL.

II. Griechen. a. Homerische Zeit. Die indoeuropäischen Hirten trafen bei ihrem Vordringen nach Griechenland auf eine primitive Bauernkultur, die Getreideanbau in beschränktem Umfang betrieb. Beim Vorstoß in das Ägäische Meer überrannten sie eine Seekultur, welche ihre E. hauptsächlich aus dem Meere gewann. Als sie die Küste Kleinasiens erreicht hatten, kamen sie mit einem Volk in Berührung, das sich in der Hauptsache von pflanzlicher Kost ernährte. Ihr Vorurteil gegen die E. der besiegten Bevölkerungen äußerte sich in einer betonten Abneigung gegen Pflanzenkost u. gegen E., die aus dem Meer stammte. Die Eroberer behielten eine ausgesprochene Vorliebe für Fleisch bei, vornehmlich für Schweine- u. Lammfleisch (Od. 14, 19. 41. 81; Il. 22, 501 usw.). Eine gewisse Abwechselung in diesen Speisezettel brachte das Fleisch jagdbarer Tiere, nämlich Hasen, Rehe, Wildziegen, Sauen, Hirsche (Belege bei Orth, Kochk. 946). Die wichtigsten Getreidesorten waren Weizen u. Gerste; das daraus bereitete Brot war neben dem Fleisch die Hauptnahrung. Als Zukost wurde bei den *Mahlzeiten in geringerem Maße pflanzliche Kost aufgetischt; dazu wurden Hülsenfrüchte, Frischgemüse u. Früchte verwendet. Die gewöhnlichen Hülsenfrüchte waren *Bohnen u. Erbsen. Außerdem waren Zwiebeln u. fast sicher auch Porree u. Knoblauch allgemein üblich. Die Berührung mit den Kulturen Innerkleinasiens machte die Eroberer mit Obstsorten wie Weintrauben, Oliven, Feigen, Äpfeln, Birnen, Pflaumen, Granatäpfeln u. Mandeln vertraut. Im ganzen waren die Menschen dieses Zeitabschnitts mit Nahrung u. Küchengeräten fast so gut versehen wie die Griechen der klassischen Epoche. Die größten Schwächen dieser Zeit waren die minderwertigen Mahl- u. Backvorrichtungen, der Mangel an Hefe u. Hühnereiern u. die geringe Auswahl an Gewürzen. Das Würzen mit Salz war schon in homerischer Zeit allgemein üblich (Il. 9, 214; Od. 11, 123; 23, 270). Zum Ganzen vgl. bes. E. Buchholz, Die homerischen Realien 2 (1873) 104/8; 113 usw.; Orth, Kochk. 945/48.

b. Spätere Zeit. 1. Alltagskost. α. Kornprodukte. Hauptbestandteil der Nahrung war für die große Masse der Bevölkerung die μᾶζα, ein aus Gerstenmehl, Wasser u. wechselnden Zutaten hergestellter, dann getrockneter Fladen (Poll. 6, 76; Athen. 3, 83; Aristoph. eccl. 606; Lucian. Tim. 56; vgl. Orth, Kochk. 948). Daß die gleiche Masse, wie schon in älterer Zeit, auch als Brei gegessen wurde, darf man u. a. aus der Verwendung des Gerstenbreis im Totenkult schließen (zu diesem πελανός vgl. Material bei P. Stengel, Opferbräuche der Griechen [1910] 66/72). – Von der μᾶζα verschieden war das Brot, das anfangs meistens aus Gerstenmehl hergestellt wurde u. in dieser Qualität auch die Nahrung der Armen u. der Sklaven geblieben ist (Athen. 3, 112; 7, 304; Aristoph. Ach. 872; Poll. 6, 62). Auch im bekanntlich immer konservativen Opferkult scheint sich das Gerstenbrot durch alle Jahrhunderte hindurch behauptet zu haben (vgl. Stengel aO.; S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer [Oslo 1915] 261/80). Die bemittelten Schichten hielten sich an Weizenbrot, das, sowohl gesäuert wie ungesäuert, aus feineren u. gröberen Mehlsorten hergestellt wurde (Orth, Kochk. 948). Strichweise wurde Brot auch aus Hirse oder Emmer hergestellt u. gegessen (Athen. 3, 109. 115; Poll. 1, 248). – Es scheint, daß Zubereitung u. Genuß von Kuchen aller Art (πέμματα) eine große Rolle spielte. Daher hat sich das Gewerbe der Kuchenbäcker so früh verselbständigt (Orth aO. 2089; über Gebäcknamen vgl. Lobeck 1060/62).

β. Tierische Nahrung. Die große Masse aß nur wenig Fleisch. Viele genossen Fleisch wohl nur bei Opferfeiern. Wer sich aber einen Festbraten leisten wollte, nahm dazu Fleisch von Schafen, Ziegenböcken, besonders aber vom Schwein. Schweinefleisch wurde auch zu Würsten verarbeitet (Orth, Kochk. 949f). Hühnerfleisch scheint keine besondere Rolle gespielt zu haben (Orth, Huhn 2525). – Ein wichtiges Nahrungsmittel bildete in der gesamten griech. Welt der Fisch, der sowohl in Süßwassern wie im Meere gefangen wurde. Seine große Bedeutung als Volksnahrungsmittel schon in der Frühzeit spiegelt sich noch im Götter- u. Totenkult, ebenso in der religiösen Symbolik (vgl. das Material bei Dölger). Für die breite Masse kamen im allgemeinen nur die kleinen Fische (Heringssorten, Sardellen; vgl. Steier, Sard.) in Betracht, die geröstet, gebraten u. vor allem gesalzen verzehrt wurden. Der schlichte Mann aß seinen Salzfisch (τάριχος), die typische Armeleutekost, gewöhnlich mit Brot u. Käse (Orth, Kochk. 952). Eine bessere

Sorte des τάριχος wurde vom Thunfisch gewonnen (ebd. 951; vgl. Steier, Thynnos). Im übrigen galten große Fische als Luxus (Dölger 332). Das scharfe ‚garum', eine Fischsauce, hatte wohl die gleiche Bedeutung wie heute Essig, Olivenöl, Mayonnaise; man richtete damit Salat u. anderes an (vgl. u. Sp. 231). Das von den Vermögenden, namentlich bei den Vorspeisen verwendete garum war wohl von besserer Qualität (Zahn, Art. Garum: PW 7, 841/49; Grimal-Monod).

γ. Gemüse u. Hülsenfrüchte. Zur μᾶζα kamen als Zutat Zwiebeln, Lauch, Lattich u. anderes Küchengemüse (λάχανον), all dies als Salat oder gekocht. Die Gemüse konnten im Garten angebaut oder als Wildgemüse im freien Feld gesammelt sein. An Gemüsesorten erscheinen in den Quellen u. a. Malve, Kohl, Mangold, Melde, Rettich. Später genoß man auch Pilze u. Trüffel (Orth, Kochk. 949). – Aus den Hülsenfrüchten (ὄσπρια) wie Bohnen, Erbsen, Linsen, Lupinen wurden gerne dicke Suppen gemacht (vgl. die ‚schwarze Suppe' der Spartaner; u. Sp. 224). Aber Bohnen u. Erbsen wurden auch geröstet genossen, hauptsächlich als τραγήματα. Diese aß man nach u. zwischen den Mahlzeiten. Sie hatten vielleicht auch die Aufgabe, Durstgefühle zu verhindern (Orth aO. 949). Ein Breigericht aus verschiedenen Hülsenfrüchten oder aus Bohnen allein hieß πυάνιον; es war bei den armen Leuten sehr verbreitet (Athen. 14, 58). – Beim Kochen wurde anstelle tierischer Fette in ständig wachsendem Ausmaß Olivenöl verwendet (Orth aO.).

2. Feine Küche. Bei den Griechen tritt das Kochen als Kunstfertigkeit u. eigener Beruf spätestens im 7. Jh. vC. auf (E. Pottier, Art. Coquus: DS 1, 2, 1499b denkt an das 5. Jh.). Zur Zeit der alten Komödie war die Kochkunst jedenfalls kräftig entwickelt. Von diesem Zeitpunkt an bis ungefähr 300 vC. erfreuten sich berufsmäßige Köche, meist Freie, hohen Ansehens (vgl. Pottier aO.; vgl. P. E. Legrand, Daos, tableau de la comédie grecque [Lyon-Paris 1910] 125/7). Danach nahm ihr Einfluß ab, da es immer üblicher wurde, sich unter der Dienerschaft Köche zu halten. Sizilien spielte beim Aufstieg der Kochkunst eine wichtige Rolle (vgl. zB. Plato ep. 7 [326C]). Aber auch die nichtgriechische Welt wirkte auf die Auswahl der Zubereitung der Speisen in Griechenland ein. Man importierte unfreie Köche aus fremden Ländern, so insbesondere Bäcker aus Phönizien, Lydien u. Kappadozien (vgl. Pottier aO. 1499f). Von diesen wurden exotische Speisen in Griechenland eingeführt u. neuartige Gerichte erfunden (vgl. zB. Athen. 12, 521c); manche von ihnen gewannen große Beliebtheit. – Die Kochkunst, die einen wichtigen Platz im Leben der gehobenen Schichten einnahm, ließ eine ganze Literatur entstehen. Zuerst erschienen allgemeine Kochbücher von erfahrenen Praktikern; dann wurden Monographien über besondere Seiten des Kochens veröffentlicht. Als diese Literaturgattung in Zielsetzung u. Umfang anwuchs, zog sie die Aufmerksamkeit von gelehrten Autoren auf sich, die dann ihrerseits das Thema bearbeiteten (vgl. Orth, Kochk. 944). Als die Wertschätzung feiner Kost immer weitere Kreise erfaßte, fand sie ihren Ausdruck auch in gastronomischen Lehrgedichten; das berühmteste unter ihnen war die Ἡδυπάθεια des Archestratos v. Gela, eine ‚gastronomische Rundreise in Versen' (vgl. Christ-Schm. 1^6, 415f; 2^6, 204). Natürlich rief die Feinschmeckerei auch Kritik und Spott hervor, die wohl schon bei Archestratos im Vordergrund standen. Was sich von dieser Kritik in der Literatur, vor allem in der Komödie, niedergeschlagen hat, ist bei Clemens Alex. paed. 2, 3, 1/4, 2; 2, 5, 1 zusammengefaßt, wie Stählins Quellennachweise zSt. zeigen.

3. Differenzierungen. Vor dem Aufblühen des internationalen Handels bestimmten die örtlichen Boden- u. Klimabedingungen als primäre Faktoren die E. der Bevölkerung. So blieb in Attika Gerste die Hauptgetreideart, bis der Überseehandel genügend entwickelt war, um Weizen in Mengen einzuführen. Auch nach der Entwicklung des Außenhandels blieb die aus völkischen u. geographischen Bedingungen zu erklärende Ortstradition für die E. noch weithin maßgebend (auf die Verschiedenheit der E.gewohnheiten der Völker weist hin Julian. frg. 1 W.; vgl. Hieron. Jov. 2, 7 [PL 23, 307/10]). So behauptete sich zB. in der attischen Küche auch in der Zeit des blühenden Einfuhrhandels weiter eine gewisse Maßhaltung (Orth, Kochk. 953). Erst recht hat natürlich das militärische Gepräge des spartanischen Staats, das immer auch die E. des gesamten Volkes mitbestimmt hatte, für Maßhaltung in diesem Land gesorgt (Aelian. var. hist. 3, 34); ihre Spezialität war der μέλας ζωμός (Plut. v. Lyc. 12, 10), vielleicht eine Bohnen- oder

Linsensuppe. Es gab aber im Mutterland andere Volksgruppen, die man als εὐτράπεζοι, als mit einem üppigen Tisch Versorgte ansah; dazu gehörten zB. die thessalischen Grundbesitzer (Athen. 4, 137d). Erst recht hat natürlich der wachsende Reichtum der Städte Großgriechenlands zu einer Steigerung der Ansprüche auf dem Gebiet der E. geführt; ähnlich war es mit den griech. Kolonien im asiatischen Küstenland. Diese Erscheinung wird zB. belegt durch den Katalog von Fischfeinschmeckern, φιλίχθυες, bei Athen. 8, 21f (J. Steinhausen, Κωμῳδούμενοι, Diss. Bonn [1910] 57f). Die Verspottung von Gefräßigkeit wird eines der Motive des griechischen Epigramms (vgl. F. J. Brecht, Motiv- u. Typengeschichte des griech. Spottepigramms: PhilolSuppl 22 [1932] 71/6). Das Gegenstück ist der Spott über vegetarisches Essen bei Philemo (CAF 2, 509, 98): λάχανον (Lattich), κάππαρις (Kapern), θύμον (Thymian), ἀσπάραγος (Spargel); vgl. auch Anth. Pal. 11, 413: ῥαφανίς (Radieschen), σέρις (Zichorie), τῆλις (Bockshornklee), θρίδακες (Salat), πράσα (Lauch), βολβοί (Zwiebel), ὤκιμον (Basilienkraut), ἡδύοσμον (Gartenminze), πήγανον (Raute), ἀσπάραγος (Spargel). Die Tendenz zu einer üppigen E. beschränkte sich, auch in Großgriechenland wie in den kleinasiatischen Städten, auf die Oberschicht. In der E. der Masse hat sich auch im Zeitalter des blühenden Außenhandels u. des wachsenden Reichtums nicht viel geändert. Die E. der Sklaven in den Häusern der Reichen wird im allgemeinen besser gewesen sein als die E. der Armen. Als kennzeichnend für die feine Kost wurde der Genuß von Fleisch, Fischen und Kuchen (μελιτώματα) angesehen (Long. 4, 16, 3). – Die Blüte des Überseehandels hat zur Folge, daß neben qualifizierten Weizensorten nun auch feinere Arten von Feigen (aus Syrien) in der griech. Welt vertraute Genüsse wurden; dazu kamen bisher unbekannte Früchte wie Datteln (aus Palästina u. Ägypten), Mandeln u. Pistazien. Ebenso kommen nun auch importierte Fleischprodukte auf den Markt, so Rauchfleisch aus Lykien u. Spanien (Athen. 14, 75). Über die Rolle, die der Koch in der griech. Komödie spielt vgl. Orth, Kochk. 954f; P. E. Legrand, Daos, tableau de la comédie grecque (Lyon-Paris 1910) 125/7.

4. Ein Zeugnis des 4. Jh. nC. Aufschlußreich für die kaiserzeitlichen Verhältnisse im Osten ist die auf Papyrus erhaltene Abrechnung eines gewissen Theophanes, wohl eines hohen Beamten aus dem Büro des Präfekten von Ägypten (PRylands nr. 627/38). Die Abrechnung bezieht sich auf eine Dienstreise, die Theophanes mit seiner Dienerschaft in den Monaten März bis August in den Jahren zwischen 317 u. 323 von Ägypten nach Antiochia durchführte. Der mitgenommene Vorrat bestand aus Fleischkonserven (Würsten), Salzfischen (Heringsarten), garum, Oliven u. Wein. Unterwegs wurde täglich ψωμίον, reines Weizenbrot, hinzugekauft, von dem Theophanes allein täglich vier Laibe aß. Die Sklaven erhielten Brot von der cibarius-Qualität, d. h. ein Mischbrot. Hinzugekauft wurden auf der Reise Frischgemüse, hauptsächlich wohl für die Salatbereitung, nämlich Knoblauch, Zwiebeln, Lauch, Kümmel u. Koriander. Die Sklaven erhielten auch trockene Bohnen (fabatum) u. Nüsse, beides wohl als τραγήματα. Während des Aufenthalts in Antiochia wurde achtmal frisches Fleisch u. zweimal frischer Fisch gekauft; das Fleisch wurde aber gepökelt, sollte also den Proviant für die Rückreise verstärken. Artischocken, Melonen, frische Feigen u. Trauben werden nur für Theophanes selbst eingekauft. Für ihn u. seinen Wein ist wohl auch das Schneewasser bestimmt, das in Byblos erworben wird (E. Kirsten: Erdkunde 13 [1959] 423f).

III. Römer. a. Terra-Mare-Kultur. Die Menschen dieser Kultur, die vielleicht als Ahnherren der Römer anzusehen sind, betrieben in erster Linie Ackerbau, in zweiter Linie auch Weidewirtschaft; dadurch ist ihre Nahrung im wesentlichen bestimmt. Zur Ergänzung ihrer E. sammeln sie wildwachsende Erzeugnisse der Natur.

b. Historische Zeit. 1. Alltagskost. Die Römer der frühen Republik waren ein zähes, erdnahes u. praktisches Volk, das sich überwiegend von den Produkten des Landes ernährte. Hauptbestandteil der Nahrung war puls, ein Brei, der aus Bohnen (daher puls fabata) oder far (Emmer [triticum dicoccum], gegen Walde-Hofmann, Wb. s. v. far, der auf Hehn fußt) zubereitet war und durch eine Zukost (pulmentarium) von roh gereichtem oder gekochtem grünen Gemüse u. von Früchten der jeweiligen Jahreszeit angereichert wurde (Plin. n. h. 18, 83). Zum ungekochten Brei, intrita, vgl. O. Hiltbrunner, Latina Graeca (1958) 157. Daneben gab es Brot, das gleichfalls aus far gebacken

wurde. Dieses Emmerbrot der Frühzeit hat sich bei gewissen Opferbräuchen, im Hochzeitsritus u. im Totenkult auch der späteren Perioden behauptet (Orth, Kuchen 2094; S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer [Oslo 1910] 276f). Das Emmerbrot wurde im Alltag allmählich durch das Gerstenbrot, dieses wieder weitgehend durch das Weizenbrot abgelöst. Doch hielt man Gerstenbrot stets für kräftiger; deshalb wurde es für Schwerarbeiter, für Sklaven u. Gladiatoren beibehalten; die letztgenannten hießen daher hordearii (vgl. Orth, Gerste 1283). – Außer den genannten Nahrungsmitteln gehörten zum Speisezettel der Römer besonders Milch u. Käse, Zwiebeln, Knoblauch u. Lauch (Herzog-Hauser 1570; Orth, Kochk. 958). Fleisch wurde selten gegessen, meist nur bei besonderen Anlässen wie an Geburtstagen u. bei Opferfeiern. Gegessen wurde vor allem das Fleisch von Schweinen, daneben das von jungen Ziegen u. Lämmern; auch Gänse, Enten, Hühner u. Tauben wurden auf den Tisch gebracht. Der Beitrag der Jagd zur E. der Bevölkerung scheint in Italien immer gering geblieben zu sein (Orth, Jagd 562). Fische scheinen in Italien in geringerem Maße genossen worden zu sein als in der griech. Welt (Orth, Kochk. 964). Seit wann der Salzfisch auch hier wesentliches Element der Volks-E. wird u. wann das garum in die feine Küche einzieht, muß noch ermittelt werden. Ein Katalog von in der Küche verwendeten Meerprodukten erscheint bei Lucilius 49f: echinus (Seeigel), lopas (Napfschnecke), ostrea (Austern), balanus (Meereichel), concha (Muschel), musculus (Miesmuschel), horaeus (Salzfisch), scomber (Makrele?), trygonus (Stachelrochen), cetus (Thunfisch), conger (Meeraal), hallec (Fischsauce), cochlea (Schnecke), polypus (Meerpolyp), sepia (Tintenfisch). Billige Fische oder Fischstücke wurden auch als einfache Vorspeise gereicht: abdomina tunni (Thunfischbauch), cephalaequa (Meeräsche), acarnae (Meerwolf), saperdae (Sardellen), iura siluri (Welssauce; Lucil. 49f. *55). Doch Lucilius kennt auch Fischsorten, die größer sind als ein Kranich (166/8; weitere Fischsorten 1276: helops [Sterlet], sargus [Brachse]). Wichtigstes Bezugsgebiet für Fische war neben den spanischen Gewässern das Schwarze Meer (Danoff, Art. Pontos Euxeinos: PW Suppl. 9, 978). – Von den Gemüsesorten war besonders der Kohl in allen seinen Arten sehr gefragt (Cato r. r. 156; vgl. Orth, Kochk.). Die Soldaten wurden in der Hauptsache mit Linsengerichten ernährt (Plut. Crass. 29; weiteres über römische Gemüse bei Orth, Kochk. 959). Gewürzkräuter u. Gemüse werden aufgezählt bei Plautus pseudol. 814/6: Koriander, Fenchel, Knoblauch, Sauerampfer, Kohl, Mangold, Beete (Rübe), Melde, Silphium, Senf (vgl. F. Middelmann, Griechische Welt und Sprache in Plautus' Komödie, Diss. Münster [1938] 11/7; weiteres Orth, Kochk. 959). Zichorien u. Sardinentunke verspottet Lucilius als billige Kost (1076f). – In einzelnen Gegenden Italiens blieb das Essen immer einfach. Die Küche von Bruttium war berüchtigt schlecht (Lucil. 135/5). In Lanuvium u. Praeneste aß man feuchte bulba (wohl Leopoldia comosa) u. Nüsse (Naev. Mariol. frg. 2). – Zum Speisezettel der Soldaten vgl. noch Hist. Aug. Hadr. 10, 2; ib. Avid. Cass. 5, 3; ib. Pesc. 10, 3. 6.

2. Feine Küche. Luxuriösere Lebensbedingungen, vor allem auch eine feinere Küche, scheinen die Römer von den Etruskern gelernt zu haben. Der anfängliche Widerstand gegen diesen Einfluß ist wohl nicht so sehr der männlichen Anspruchslosigkeit u. Charakterfestigkeit wie vielmehr den mageren Geldverhältnissen des Landadels zuzuschreiben. Selbst während der Periode der Ausweitung des römischen Territoriums nach Süden u. in griech. Einflußsphären hinein, blieb die Lebensweise der Römer zunächst einfach. Erst als der durch die Expeditionsheere erschlossene Reichtum in die Privatsäckel zu fließen begann, hob in den Kreisen der Teilhaber der neuen Wirtschaftsblüte eine Epoche des Wohllebens an. Tafelluxus kam um 188 vC. auf; er nahm trotz vieler Versuche, ihn einzudämmen, ständig zu. Die besser gestellten Kreise fanden es allmählich unfein, nach Knoblauch u. Zwiebeln zu riechen. Daher gab man hier diese ursprünglich so beliebte Zukost auf (Plaut. most. 39 u. ö.; bei Naevius wird ein Zwiebelesser als triefäugig verspottet [Appella frg. 1], der Gemüsegärtner, der die Zwiebel als erster anpflanzte, verflucht [ebd. frg. 2]). Vegetarisches Essen wird als armselig verspottet von Lucilius: Zichorie, Zwiebel, Zwiebelblatt, fetter Brei, Feigen, wenig Brot (193/200); er schätzt zarte Tauben (453), Weichkäse (455f), Geflügel u. Fische (769f), besonders den nicht identifizierten catillus (1175f); ein Masthahn spielt eine Rolle bei Afranius (prosa frg. 2).

Ein Katalog von Fleischsorten erscheint bei Naevius (Nerv. 1 [65]): praecisum (Kotelett), omasum (Rinderkaldaunen), perna (Schinken), callus (Speckschwarte), gliris (?), glandia (Schweinsdrüsenstück ?). – Das erste Gesetz gegen den Tafelluxus war die Lex Fannia vJ. 161 vC., welche die Gänsemästung u. ä. für Rom verbot (PW 12, 2353); iJ. 143 vC. wurde die Gültigkeit dieses Gesetzes auf das übrige Italien ausgedehnt. Die Lex Aemilia vJ. 115 vC. befaßte sich mit den Speisen, welche bei den Gastmahlen in Zukunft gereicht werden durften (PW 12, 2323). Im J. 46 vC. sorgte Julius Caesar für die Durchbringung der Lex Tumultuaria, die den Handel mit gewissen Luxusgerichten untersagte (Dio C. 43, 25, 2; Suet. J. Caes. 43, 2). Diese Gesetzgebung konnte jedoch den Zug der Zeit nicht aufhalten. – Unter den Gerichten der luxuriösen römischen Küche werden von den Sittenrichtern der späteren Zeit besonders gerne gewisse eingeführte Vögel erwähnt. Zu ihnen gehört der Fasan, der noch in der christl. Väterliteratur als Musterbeispiel der Schwelgerei erscheint, obwohl er bereits im 1. Jh. nC. auch in Italien gezüchtet wurde u. keineswegs kostspielig war (Mart. 3, 58, 14; H. Blümner zum Edict. Dioclet. de pret. 4, 17ff; Friedländer 2, 288f. 308). Man erinnere sich an die raffinierte Speisenfolge in Petrons Gastmahl des Trimalchio (sat. 33/74). Im Streitgedicht von Koch u. Bäcker werden folgende Spezialitäten aufgezählt: Wild, Fische, Geflügel, Wildschwein, Reh, Rebhuhn, Gans, Rhombus, Schweine-, Lamm- u. Rinderbraten, Makrelen, sumen (Schweineeuter), Lunge, Flügel, Forellen, Schwanbraten (Anth. Lat. 199, 66/94 [Riese]; vgl. C. Brakman, Opstellen en vertalingen uit de latijnse Letterkunde en mythologie 4 [Leiden 1934]). Anth. Lat. 45/9 werden Gebäcksorten aufgezählt: coptoplacentae (Kuchen aus einer harten, gestoßenen Masse), adipata (Schmalzgebackenes), canopica (Kanopische Kuchen), crustula (Kekse od. Plätzchen), mustacea (Mostkuchen). Ein syrisches Brot, mamphula, nennt Lucilius (1251). Die Bevölkerung Galliens genoß auch Schnecken, Austern u. frutti di mare (vgl. M. Labrousse, Recherches sur l'alimentation des populations gallo-romaines: escargot, huîtres et fruits de mer à Montmaurins: Pallas 8 [1959] 57/84). – In der Kaiserzeit rief der Tafelluxus eine reiche kulinarische Literatur hervor. Hervorragendstes Beispiel ist das für die allerfeinste Küche bestimmte Kochbuch des Apicius (zusammenfassend Orth, Kochk. 971f). Schon in die republikanische Zeit gehören die verlorenen Hedyphagetica des Ennius, die Archestratos kopieren (s. o. Sp. 224). Die Römer haben indessen die Kochkunst wenig bereichert, wenn man von der Zubereitung einiger ausgefallener Gerichte absieht. – Wie es mit der Küche auf den großen Landgütern aussah, zeigen Cato, Varro u. Columella in ihren Werken De re rustica (Zusammenfassung bei Orth, Kochk. 969/71). Die Zeugnisse über Küchenluxus in der Kaiserzeit dürfen nicht verallgemeinert werden; nur die Auswüchse sind in der Literatur festgehalten worden (vgl. Orth, Kochk. 978f; vgl. Z. Abramowiczowka, La cuisine Romaine: Filomata nr. 158 [1959] 425/34).

3. Einzelheiten. Über Besonderheiten in der E. des römischen Nordafrika berichtet G. Ch. Picard, Civilisation de l'Afrique romaine (Paris 1959) 239/46. – Für eine billige, nur gelegentlich kostenlose Beköstigung der Proletarier Roms sorgten die staatlichen Frumentationes (Rostovtzeff, Frum. 172/82). – Die Monatsration des römischen Proletariers beträgt nach Pel. 6, 39, 13/15 etwa 5 modii Weizen, die Ration der Soldaten 6 modii (F. Marstrander: SymbOsl 32 [1956] 40/43).

IV. Israel, Judentum. Die Kost im alten Israel war im wesentlichen vegetarisch. Sie bestand aus Brot, das man mit etwas Salz aß, aus Brei von Hülsenfrüchten (Linsen, Bohnen), aus Obst (Feigen, Trauben, Oliven) sowie Milch u. Honig. Eine Mahlzeit halten war daher im allgemeinen soviel wie ‚Brot essen' (F. Nötscher, Bibl. Altertumskunde [1940] 37). Das Brot war aus einer der fünf im Lande wachsenden Getreidearten (Weizen, Gerste, Spelt, Hirse, Hafer) hergestellt. Am verbreitetsten waren Gerste- u. Speltbrot. Weizenbrot galt auch in der Spätzeit noch als Luxus (Strack-B. 1, 683; vgl. aber Philo spec. leg. 2, 175, wo die Gerste gegenüber dem Weizen als zweitrangiges Nahrungsmittel gewertet wird). Erst unter Salomo ging man bei Hofe u. in den Häusern der Reicheren zu einer etwas üppigeren Kost über. Von dieser Zeit an kam dann wohl auch öfters Fleisch auf den Tisch. Fleisch lieferten Lämmer, Ziegen, Kälber, Rinder u. Wild. Die Menge aß freilich Fleisch wohl höchstens an Festtagen. Das Fleisch wurde gebraten, gekocht oder gepökelt gegessen (Nötscher aO.; Strack-B. aO. 683f). Bier u. Wein waren

wohl für festliche Gelegenheiten reserviert. Zum Ganzen vgl. noch Galling, BRL 83/87 (Baum- u. Gartenkultur); 182/85 (Getreidearten). – Frische Fische wurden wohl nur in der Nähe des Meeres u. des Sees Genesareth gegessen. Auch in Palästina war in jüngerer Zeit der Dörrfisch eine beliebte Nahrung (Strack-B. 1, 684). Das in den rabbinischen Quellen öfters erwähnte zir ist vielleicht mit dem garum der griech.-röm. Welt verwandt; es erscheint in den Quellen öfters als Delikatesse u. Zutat für Gäste (ebd. 683). – Bei den religiösen Pflichtmählern (bei Beschneidung, Verlobung, Hochzeit, Passah usw.) umfaßte der Speisezettel wohl folgende Gerichte: Kräuter u. Salate als Vortisch, in Essig oder Fischbrühe (zir) getaucht; als Hauptgericht Braten, Fruchtmus u. natürlich wieder Brot u. dabei Wein (Strack-B. 4, 1, 54/73). – Die bei den Mahlzeiten servierten Kräuter sind Lattich, Zichorie, Kresse u. Bitterkraut (ebd.). Bei der Besprechung von Gastmahlen werden als weitere Speisen auch genannt: Geflügel, Eier, Käse u. eine Speise aus Hülsenfrüchten. Als Nachtisch erscheinen beim feinen jüdischen Gastmahl ‚geröstete Körner' als Naschwerk (ebd. 4, 2, 620/29).

B. Christen. I. Jesus. Die frühen Christen haben sich im allgemeinen so genährt, wie es die Nichtchristen der Umwelt, in der sie lebten, taten. In den Evangelien ist keine Äußerung u. kein Verhalten Jesu bezeugt, das eine grundsätzliche Absonderung seiner Anhänger von den Gewohnheiten der Umwelt zur Pflicht gemacht hätte. Auch für die frühe Christenheit steht daher das Brot als Grundnahrungsmittel Palästinas im Vordergrund. Die Nahrungsbitte im Vaterunser Mt. 6, 11; Lc. 11, 3 bittet daher auch nur um ‚Brot' (ob mit ἐπιούσιος die Ration für den jeweiligen oder die für den folgenden Tag gemeint ist, ist umstritten; vgl. Bauer, Wb.[5] 587ff; wenig wahrscheinlich ist es, daß in dem Wort nur an die eschatologische Sättigung gedacht ist). Daß die im Vaterunser erbetene tägliche Nahrungsration seiner Jünger sich nach dem Willen Jesu in den Grenzen des normalen Nahrungsbedürfnisses halten soll, ergibt sich aus seiner Äußerung Lc. 21, 34, wo von der ständigen Bereitschaft seiner Jünger für den Gerichtstag die Rede ist: ‚Achtet auf Euch, daß nicht irgendwann Eure Herzen beschwert seien durch Übersättigung (κραιπάλη) u. Trunkenheit.' Die Erzählungen von der Teilnahme Jesu an der Hochzeit zu Kana (Joh. 2, 1/11), von der Speisung der Menge mit Broten u. Fischen (Joh. 6, 4; es handelt sich wohl um Dörrfisch), von der Tischgemeinschaft Jesu mit Zöllnern u. notorischen Lebemännern (Mc. 2, 16 Par.), von der Begegnung des Auferstandenen mit seinen Jüngern am See (Joh. 21, 9/14) zeigen, daß auf dem Gebiet der E. von seiner Anhängerschaft keine grundsätzlich neuen Wege eingeschlagen werden sollten. Was in der Folgezeit an Sonderübungen auf diesem Feld aufgekommen ist, gehört nicht zum Thema dieses Artikels, sondern unter das Stichwort *Fasten. Im folgenden soll nur noch auf einige wichtige Punkte hingewiesen werden, die man im Auge behalten muß, wenn die unter *Fasten zu besprechenden Erscheinungen richtig gedeutet werden sollen.

II. Frühes Christentum. Man weiß, daß die Christengemeinde zunächst überwiegend Freigelassene, Sklaven u. Handwerker zu ihren Mitgliedern zählte, also kleine Leute; ein so objektiver Zeuge wie Kelsos bezeugt das ausdrücklich für das 2. Jh. (Belege b. Harnack, Miss. 2[4], 559f). Auch später, als das Christentum in vermögendere u. gebildetere Kreise hineinwuchs, lag sein Schwergewicht mindestens bis gegen 313 in den Kreisen der wirtschaftlich Schwachen. Daraus sind einige Folgerungen für unser Thema abzuleiten:

a. Fischsymbol. Es hat sich oben herausgestellt, daß in Ost u. West der getrocknete u. der gesalzene kleine Fisch ein wichtiges, neben dem Brot vielleicht sogar das wichtigste Volksnahrungsmittel der hellenistischen u. der Kaiserzeit war. In manchen Gegenden ist darüber hinaus auch der frische Seefisch ein wesentliches Element im Küchenzettel der Masse gewesen. Von daher wird es verständlich, daß der Fisch, wie schon in der heidnischen Welt, so auch in der christlichen, die Phantasie des Volkes beschäftigt, zumal er ja auch in den Evangelien eine nicht geringe Bedeutung hatte. So ist es begreiflich, daß sich denen, die ein populäres Merkwort für die bündigste Zusammenfassung des christlichen Glaubens suchten, gerade das Akrostichon ΙΧΘΥC nahelegte, so daß von da aus dann schon um 200 die Symbolik Christus gleich Fisch geläufig werden konnte (vgl. dazu Dölger, Ichth. 1[2] u. o. Bd. 1, 12/17).

b. Eremiten. Kleine Leute werden, soweit sich erkennen läßt, zunächst auch jene Christen gewesen sein, welche um 300 in Ägypten u. Syrien, so vielleicht schon vorher in Meso-

potamien, anfingen, ihr Seelenheil durch Weltflucht sicherzustellen. Manchen von ihnen hatte es wohl Unbehagen eingeflößt, daß die Christengemeinden, namentlich in den Städten, reicher wurden, daß sie respektablere Gotteshäuser bauten und daß die Bischöfe u. der übrige Klerus sich in Kleidung, Bildung u. Lebensweise oft stark von ihnen absonderten. Sie sahen darin einen Niedergang des christlichen Ideals u. wollten ihrerseits das, was sie für ernstes Christentum ansahen, weiterleben. Dazu gehörte auch die karge E., an welche sie gewöhnt waren. Es ist für die Beurteilung der E. der ersten Eremiten u. Koinobiten wichtig, diese ihre Herkunft im Auge zu behalten. Was zunächst, namentlich in der Darstellung der zur Übertreibung neigenden Hagiographen, wie eine extreme Reduktion der täglichen Nahrung erscheint, ist in Wirklichkeit weithin wohl ein Verharren in den gewohnten Bahnen proletarischen Lebens gewesen, das dem größten Teil der damaligen Bevölkerung nicht viel mehr als Brot, ein Salatblatt, einen marinierten oder gedörrten Fisch u. einen Schluck Wasser gestattete.

c. Koinobien. 1. Pachomius. Pachomius sieht als Normalnahrung, von der sich die einzelnen Klosterinsassen aus asketischem Eifer nach Belieben dispensieren können, folgende Speisen vor: Brot, das bei keiner Mahlzeit fehlen soll (praec. 53/116f Boon); pulmentum (ebd. 44/73); holera (ebd. 7. 80: sale acetoque condita); tragemata (ebd. 37. 53); poma (53. 73. 77); uvae (ebd. 73). Anderes ist den Kranken vorbehalten: liquamen piscium (praec. 45f; γάρος 173. 176 Boon); lapsania (Kräuter; praec. 53); Wein (ebd. 54). – Vgl. die Bemerkungen des Hieronymus zur asketischen E. (v. Hilar. 11; ep. 52, 12, 1) und zur ländlichen, aus cibarius panis, holus und lac bestehenden, die er als die ideale E. ansieht (ep. 43, 3, 1).

2. Basilius. Basilius betont, daß die Bedürfnisse der Mönche nach Individuen, Orten u. Zeiten verschieden sind. Diese Bedürfnisse sollen auf jeden Fall möglichst befriedigt werden, indem man für die Klostergemeinde das heranschafft, was in der betreffenden Gegend wohlfeil zu haben ist. Von den kostspieligeren Nahrungsmitteln sollen nur die besorgt werden, die nötig sind, wie zB. Öl (reg. fus. tr. 19 [PG 31, 968f]).

3. Augustinus. Augustinus, der mit seinen Klerikern ein klosterartiges Gemeinschaftsleben führt, läßt im allgemeinen olera u. legumina auftischen, aber zuweilen wegen der Gäste auch Fleisch, dazu immer Wein (Possid. v. Aug. 22).

4. Benedikt u. die Magister-Regel. Die Mönche sollen nach Benedikts Anordnung (reg. 40) das je nach den örtlichen Bedürfnissen Notwendige erhalten, wenn nur im Sinne von Lc. 21, 34 Übersättigung vermieden u. eine gewisse ‚parcitas' gewahrt wird (vgl. auch reg. 41). Es sollen zwei gekochte Gerichte (pulmentaria cocta) gereicht werden, damit der, der das eine Gericht nicht essen kann, sich an dem anderen schadlos zu halten vermag. Außerdem soll nach Möglichkeit frisches Gemüse (nascentia leguminum) u. Obst (poma) als drittes pulmentarium aufgetischt werden. Grundstock aller Mahlzeiten aber ist das Brot. Jeder Mönch erhält ein Pfund (libra = 327 gr.) je Tag. Wenn besonders harte Arbeit zu leisten war, kann der Abt das Quantum der Rationen etwas erhöhen. Die minderjährigen Knaben sollen stets etwas geringere Quantitäten erhalten. Das Fleisch vierfüßiger Tiere wird nur ‚ganz schwachen Kranken' zugestanden (reg. 39). Demnach werden Fische u. vielleicht auch Geflügel zur normalen Mahlzeit gehört haben, wenn sie auch wahrscheinlich nur an Festtagen auf dem Tisch erschienen (daß Geflügel in christl. Kreisen nicht als ‚Fleisch' angesehen wird, zeigt zB. Hieron. ep. 79, 7). Jedem Mönch soll wenn möglich jeden Tag eine Hemina (0,27 l) Wein zugestanden werden, bei besonderen Verhältnissen nach Anordnung des Abtes auch mehr; aber Übersättigung u. Trunkenheit muß auf jeden Fall vermieden werden (reg. 40). Vgl. zum Ganzen A. Wagner, Der klösterliche Haushalt des hl. Benedikt: Benedictus Weihegabe (1947) 85/88. – Die parallelen Capitula der Regula magistri (26/27) lesen sich größtenteils wie eine breit verdeutlichende u. begründende Ausführung des von Benedikt Gesagten: Das dritte pulmentarium bei der Mahlzeit ist ein ‚pulmentarium ... crudum cum pomis' bzw. ‚mixtum cum pomis' (26). Die Brotration wird beim Magister genauer bestimmt als ‚medius panis pensans libram'; von diesem Brot, das offenbar durch entsprechende Kerbung für eine Dreiteilung vorbereitet war (panis trifidus: Dölger: ACh 1 [1929] 44), sollte ein Drittel (tertia quadra) bei der Cena, wenn eine solche fällig war, vor der Verabreichung des crudum pulmentarium

aufgetischt werden; die Minderjährigen unter 12 Jahren sollen weniger Brot erhalten (Reg. mag. 26). Vor Beginn der Mahlzeit erhalten die Mönche einen Becher ungemischten Weins (merum), in den sie drei Brocken Brot eintauchen können. Während der Mahlzeit erhält jeder außerdem vier, beim Abendessen drei, im Winter bei beiden Mahlzeiten nur drei Becher mit warmem Wasser vermischten Weins (caldum). Nach Beendigung der Mahlzeit kann aber jeder, der noch Durst hat, einen weiteren Becher erhalten, der mit einem Mischgetränk gefüllt ist (pusca calida aut . . . cum iutta). Ebenso können alle vor der Komplet noch einmal zwei Becher mit einem warmen Getränk bekommen (27, wo sehr detaillierte Einzelanweisungen gegeben werden). Der Becher (calix, gallera) soll das Drittel einer Hemina fassen (ebd.). Nur mit wenigem geht der Magister über Benedikt hinaus: An Sonn- u. Festtagen u. bei Anwesenheit von hohen Gästen kann nach Anweisung des Abtes der Speisezettel erweitert u. können insbesondere Süßspeisen (dulciorum aliqua) verabreicht werden (26). Bei gleicher Gelegenheit kann auch die Getränkeration vermehrt werden (27). Dagegen fehlt in der Reg. mag. eine Parallele zu Benedikts Verbot des Fleisches vierfüßiger Tiere; dies Verbot mochte dem Magister selbstverständlich erscheinen. In eigenen Kapiteln handelt er über die E. in der Fastenzeit (53) u. die E. der Kranken (69). Daraus verdient folgendes hervorgehoben zu werden: Während Benedikt in der Fastenzeit nur die Mahlzeiten reduziert u. alles weitere dem asketischen Eifer des einzelnen überläßt (vgl. Ben. reg. 49), kürzt der Magister auch die Zahl der Gerichte u. das Getränkequantum (Reg. mag. 53). Während Benedikt ausdrücklich den Schwerkranken den Genuß des Fleisches vierfüßiger Tiere zugesteht (Ben. reg. 39), versucht der Magister vor allem Sicherungen gegen das Simulieren zu schaffen: die Kranken sollen wenigstens zunächst nur Säfte (succus), Eier (ova) u. warmes Wasser erhalten (Reg. mag. 69). – Für die Beantwortung der Frage, welche von den beiden Regeln die ältere ist, scheint der vorstehend durchgeführte Vergleich ihrer Speiseordnungen nichts Entscheidendes auszugeben.

5. Cassiodor. Cassiodor macht die Insassen der von ihm in Vivarium gegründeten beiden Klöster darauf aufmerksam, daß er dort am Meeresrand Fischteiche angelegt habe, welche die Gewähr dafür böten, daß es in den Klöstern nicht an frischen Fischen fehlen werde (inst. 1, 29).

6. Caesarius v. Arles. Der ‚ordo convivii', den Caesarius in die recapitulatio seiner Regula virginum (71) aufgenommen hat, macht gewisse Interpretationsschwierigkeiten (benutzt wurde Morins Ausgabe: Opera omnia 2 [1942] 123). Wenn wir richtig sehen, spricht Caesarius zunächst vom Grundbestandteil aller Mahlzeiten, dem ‚cibus'. Da dieser cibus nach Avit. ep. 77 (PL 69, 279 B) nicht gegessen, sondern getrunken oder geschlürft wird (bibendo), muß cibus wohl dem ‚pulmentarium coctum' der Benediktsregel entsprechen, also ein Breigericht sein. An Fasttagen, die nur eine einzige Mahlzeit zulassen, sind 3 cibi, an Nichtfasttagen für jede der drei Mahlzeiten 2 zu verabreichen. Sodann wird von den übrigen Rationen gesprochen und zwar gesondert für die festivitates maiores u. für den Alltag. An den Festtagen sollen den cibi bei der Mittags- u. bei der Abendmahlzeit (prandium u. cena) ‚fercula' (Gänge) u. den Süßspeisen wiederum ‚recentes' hinzugefügt werden; ‚recentes' sind Becher mit gekühltem Wein (vgl. Avit. ep. 65: ad multiplicandas recentes gulae calenti). An den Alltagen sind nicht recentes wie an den Festtagen, sondern caldelli, Becher mit gewärmtem Wein, zu verabreichen, nämlich zum Mittagessen (prandium) im Sommer wie im Winter 2, zur refectio je 3, während beim Abendessen (cena) je 2 caldelli ‚genug sind'. Anschließend ist von der Kost der ‚iuniores' die Rede. Sie sollen bei prandium, cena und refectio (so die Reihenfolge) je 2 caldelli erhalten. Handelt es sich bei der refectio um eine Zwischenmahlzeit am Nachmittag oder um ein spätes Nachtessen? Schließlich verfügt Caesarius, daß Fleisch von niemandem, außer ‚in desperata infirmitate' gegessen werden dürfe. ‚Pulli' aber sollen nur die Kranken erhalten. – In seiner Regula monachorum (2, 153 Morin) ist auffallenderweise die Terminologie nicht die gleiche, Brot wird auch hier nicht erwähnt. Anstelle der cibi u. fercula erscheinen hier ‚missae' (Morin erinnert an das französische Wort mets, doch wohl zu Unrecht; vgl. auch ThesLL 8, 1, 1135; missus in der Bedeutung ‚Gang' schon Hist. Aug. Heliog. 27, 5; 32, 4 u. ö.). Von diesen missae sind an den Fasttagen bei der einzigen Mahlzeit des Tages 3, sonst zum prandium u. bei der cena 2 zu verabreichen. Dazu soll man bei pran-

dium u. cena je 2 ‚biberes' Becher (vgl. Bened. reg. 35; weitere Belege ThesLL 1, 1954) vorsetzen, bei der einzigen Mahlzeit an Fasttagen aber 3. Am Schluß heißt es: pullos et carnes numquam sani accipiant. Diese Vorschrift deckt sich dem Sinn nach mit der Verfügung in der Frauenregel. Sie zeigt, daß Geflügel zwar noch nicht als Fleisch gerechnet, aber nun doch in der Bewertung dem Fleisch schon nahe gerückt wird. – Alles in allem machen die Anweisungen bei Caesarius deutlich, daß zwischen normaler Klosternahrung u. klösterlicher Fastennahrung zu unterscheiden ist.

7. Isidor v. Sevilla. Nach Isidors Regel (10) sind den Mönchen zwei Gerichte vorzusetzen, die aus olera u. legumina hergestellt sind, außerdem, wenn möglich, noch ein drittes aus Früchten (poma). Die verwendeten olera u. legumina sollen von der billigen Sorte sein. Jeder Mönch erhält zur Mahlzeit drei pocula. An Festtagen sollen zuweilen mit den olera ‚Gerichte aus leichtestem Fleisch' (levissimarum carnium alimenta) verbunden werden. Ist dabei an Geflügel zu denken? Für die eine Mahlzeit der Fasttage sieht Isidor ähnlich wie der Magister, aber im Gegensatz zu Benedikt eine Kürzung der Rationen vor. Vgl. zum Ganzen R. Klee, Die Regula monachorum Isidors v. Sevilla u. ihr Verhältnis zu den übrigen abendländischen Mönchsregeln ihrer Zeit, Progr. Marb. (1909).

8. Fructuosus v. Braga. Die Regel, die Fr. für sein Kloster Alcalà verfaßt hat, die sog. Regula monachorum (PL 87, 1099/1110; Holste-Brockie, Cod. reg. 1, 201/23), handelt in Kap. 5 ‚de mensis'. Hier wird der Grundsatz verkündet, daß die Mönche sich von olera u. legumina ernähren sollen. Wenn sich eine günstige Gelegenheit bietet, oder ein Fest Anlaß gibt, können auch pisciculi fluviales aufgetischt werden. Fleisch, genauer Geflügelfleisch (volatilia), sollen nur die kranken u. reisenden Mönche erhalten. Als Getränk soll ein sextarius unter je vier Mönche verteilt werden. An Samstagen u. Sonntagen soll ad vesperum eine zusätzliche potio verabreicht werden. In einem Schlußsatz fügt Fr. hinzu, daß seine Mönche an den Hauptfesten drei pulmenta u. ebensoviele potiones erhalten sollen.

III. Totenkult. Daß die Christen genau wie ihre heidnischen Mitbürger das Andenken ihrer Verstorbenen durch Totenmähler ehrten, wissen wir durch die Zeugnisse der Kirchenväter, von denen wenigstens Ambrosius, Augustinus, Paulinus u. Zeno gegen diesen Brauch polemisieren (vgl. Th. Klauser, Cathedra im Totenkult [1927] 133/5). Worin dieses Totenmahl bestand, verrät Augustinus in einem Bericht über die Erlebnisse seiner Mutter Monika in Mailand (conf. 6, 2): sie bringt in einem canistrum ad memorias sanctorum, sicut in Africa solebat, pultes et panem et merum. Diese Dinge tischt sie an dem jeweiligen Märtyrergrab auf (poneret), wohl ein Hinweis auf die dort angebrachten mensae (vgl. A. M. Schneider, Totenspeisetische: RQS 35 [1927] 292/94). Die festen Bestandteile des Totenmahles sind also Brot u. pultes. Mit dem Plural pultes will Augustinus vielleicht andeuten, daß es sich um mehrere Schüsseln oder mehrere Sorten von Breigerichten handelt. Auf jeden Fall müssen es nach der Bezeichnung Breigerichte aus Spelt oder Bohnenmehl gewesen sein, also das Gericht, das die älteste Volksnahrung der Römer gewesen ist u. stets auf dem Speisezettel der Masse wie auf dem der kultischen Mahlzeiten gestanden hat. Wie aus Schneiders Nachweisen deutlich geworden ist, wurde der Anteil der Toten an diesen Breigerichten in eine beim Grab fest angebrachte oder nur vorübergehend dort aufgestellte Schüssel gegossen (aO. 298/301). – Wenn die Vermutung richtig ist, daß die für die Totenmahlbilder der römischen Katakomben charakteristischen Reihen von Körben Brote für die mit den Totengedächtnisfeiern verbundenen Armenspenden enthielten, so bestätigt auch dieser Umstand wieder, daß das Brot im 4. Jh. einen entscheidenden Teil in der täglichen E. der ärmeren städtischen Bevölkerung ausgemacht hat, was nach unseren persönlichen Beobachtungen in Italien auch noch heute weitgehend der Fall ist. – Ähnliche Folgerungen wird man an eine metrische Grabschrift aus Tanagra vom 5. Jh. knüpfen, welche vom Eigentümer des Besitztums alle Freitage zum Gedenken an die Toten der Familie eine Spende von 12 Broten u. einer unbestimmten Menge Wein forderte (v. 6/9), die nach v. 18f an die Armen auszuteilen waren (N. Platon: ArchEph 100, 2 [1937] 655/57; H. Musurillo: TheolStud 10 [1949] 311f dachte an Opfergaben für eine eucharistische Feier am Freitag, doch fehlen dafür alle Anhaltspunkte). – Von Brot- u. Weinspenden an die Armen am Todestag Josephs spricht auch die koptische Geschichte von Jo-

seph dem Zimmermann 26, 3f (22 Morenz), die gleichfalls gegen 400 entstanden sein dürfte. – Zur E. des Säuglings u. Kindes s. *Kind.

J. André, L'alimentation et la cuisine à Rome = Études et comm. 39 (Paris 1961). – H. Blümner, Röm. Privataltert. ³(1911) 160/204; Der Maximaltarif des Diocletian erläutert (1893) 61/104. – S. u. L. Bommer, Die Ernährung der Griechen u. Römer (1943) = Die Gabe der Demeter. Die Geschichte der griech. u. röm. Ernährung (1961). – Daremberg-Saglio, Tables 19 s. v. Alimentation, Boissons, Cuisine, Repas. – F. J. Dölger, Ichth. 5 (1943) 329/70. – V. Ducceschi, L'alimentazione umana delle età preistoriche: MemIstVeneto 30 (1936) 1/86. – E. Fournier, Art. Cibaria: Daremberg-Saglio 1, 1150/6. – R. J. Forbes, Studies in ancient technology 3 (Leiden 1955) 84/105. – L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte 2⁵ (1922) 285/96. – P. Grimal-Th. Monod, Sur la véritable nature du garum: RevÉtLat 54 (1952) 27/38. – R. Häpke, Das Ernährungsproblem in der Geschichte: Schmollers Jb 45 (1921) 507/531. – V. Hehn, Kulturpflanzen u. Haustiere ⁸(1911), bes. 555/72 über Kornarten. – G. Herzog-Hauser, Art. Milch: PW 15, 1569/80. – F. Heichelheim, Art. Sitos: PW Suppl. 6, 819/92. – K. Hintze, Geographie u. Geschichte der Ernährung (1934). – Th. Hopfner, OZ, 1 § 849/53. – K. Koester, Die Lebensmittelversorgung der altgriech. Polis (1939). – Kroll, Art. Käse: PW 10, 2, 1489/96. – Ph. Kukules, Βυζαντίνων βίος καὶ πολιτισμός 5 (Athen 1952) 9/135. – H. Lichtenfelt, Die Geschichte der Ernährung der Völker (1913). – Ch. A. Lobeck, Aglaophamus 2 (1829) 1050/85 (‚Pemmatologia sacra'). – A. Maurizio, Die Geschichte unserer Pflanzennahrung von den Urzeiten bis zur Gegenwart (1927). – Olck, Art. Feige: PW 6, 2100/51. – Orth, Art. Butter: PW 2, 1089/92; Art. Geflügelzucht: PW 7, 903/27; Art. Gemüsebau: PW 7, 1119/29; Art. Gerste: PW 7, 1275/84; Art. Hirse: PW 8, 1950/56; Art. Huhn: PW 8, 2519/36; Art. Jagd: PW 4, 558/604; Art. Kochkunst: PW 11, 944/82 (vgl. ebd. 4A, 2, 2319f); Art. Kohl: PW 11, 1034/38; Art. Kuchen: PW 11, 2088/99; Art. Schwein: PW 2A, 1, 801/15; Art. Spelt: PW 3A, 1600/09. – E. Reich, Die Nahrungs- u. Genußmittelkunde, historisch, naturwissenschaftlich u. hygienisch (1860/1861). – M. Rostovtzeff, Art. Frumentum: PW 7, 126/87; Gesellschafts- u. Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt (1956) Reg. s. v. Hungersnot, Nahrungsmittel. – S. Schiwietz, Das morgenländ. Mönchtum 1 (1904) 209/13. – C. T. Schuch, Gemüse Salate der Alten (1853). – Stadler, Art. Reis: PW 1A, 517/19. – Steier, Art. Makrele: PW 14, 810/3; Art. Sardelle: ebd. Suppl. 6, 648/52; Art. Thynnos: PW 6A, 720/34.

A: A. C. Andrews; B: Th. Klauser.*

Erneuerung.

Die Klassifizierung der in diesem Artikel behandelten E.-Ideen der griech.-röm. Antike u. des frühen Christentums zielt darauf ab, die ungeheure Vielfalt dieser Ideen begrifflich zu gliedern u. gleichzeitig auf die in der historischen Wirklichkeit vorhandenen Überschneidungen, soweit es in einer Zusammenfassung möglich ist, hinzuweisen. Was das Christentum selbst anlangt, so braucht die Tatsache, daß es die größte aller E.-Bewegungen ist, kaum speziell betont zu werden. Die in diesem Artikel, besonders in den Abschnitten D u. E, erörterten personalen u. institutionellen E.-Ideen innerhalb des Christentums enthalten keineswegs die Fülle der in Christus u. der Kirche beschlossenen Elemente der E., sondern stellen vor allem allgemeine Denkformen des christl. E.-Bewußtseins dar, die aus solchen Grundtatsachen christl. E.-Glaubens wie *Erlösung, *Auferstehung, *Bekehrung, *Taufe, *Buße, eschatologische Welt-E. geflossen sind (vgl. Prümm, Neuh.). In den nachstehenden Abschnitten werden vorchristliche u. christliche E.-Ideen gemeinsam behandelt, wobei die jeweils zwischen ihnen bestehende Diskontinuität oder Kontinuität ohne weiteres evident sein dürfte. Dem ThLL verdankt dieser Artikel eine Reihe terminologischer Data aus dem noch ungedruckten Material zu renovare, renovatio, reformare, reformatio etc.

A. Kosmologische Erneuerungsideen. I. Ewige Wiederkunft in der vorchristl. Antike. Der Grundzug sowohl antiker Kosmologie wie auch antiker Geschichtsanschauung ist zyklisch im Sinn ewig neuer Anfänge (überlebender Grundzug archaischer Mentalität, dazu etwa Eliade, Ret.; andererseits hat

schon Alkmaion frg. 2 Diels erkannt, daß der Einzelmensch darum [körperlich] stirbt, weil er nicht Anfang an Ende knüpfen kann). Nicht alle zyklischen E.-Ideen der Antike, deren schematische Zusammenstellung man bei Sorokin 2, 351/79 findet, fassen im übrigen E. als periodische Destruktion u. Restauration der Welt mit nachfolgender Wiederkehr von identischen Situationen, Ereignissen oder Personen auf. Heraklits Lehre vom ewigen Fluß aller Dinge wurde erst von den Stoikern so verstanden (vgl. zB. Burnet 158ff). Empedokles (frg. 17 u. 30 Diels), Platon (pol. 269ff; leg. 677a), Aristoteles (gener. et corr. 377f; metaph. 1074c; vgl. Jaeger, Arist. 130ff über die Wiederkehr der Wahrheit in den Fragmenten über Philosophie), Polybios (hist. 6, 44ff u. 57) nehmen die Existenz kosmologisch-historischer Zyklen an, welche jedoch nur generell miteinander übereinstimmen. – Von größter Bedeutung für antike kosmologische E.-Ideologie ist die zuerst im platonischen Timaios (39d) überlieferte Konzeption vom τέλεος ἐνιαυτός, dem vollkommenen ‚Weltjahr', d. h. jener Periode, deren Länge durch das gleichzeitige Eintreffen des Endes jeder der acht himmlischen Revolutionen, nämlich jener von Mond, Sonne, fünf Planeten und Fixsternhimmel, bestimmt ist. Der Beginn eines neuen Weltjahrs wurde vielleicht schon von den Pythagoreern, wie später von den Neupythagoreern als allgemeine Welterneuerung aufgefaßt (vgl. Zeller, Philos. 1, 1[7], 549f. 535f). Von den Stoikern wurde er mit ihrer Lehre von der kosmischen Zerstörung u. E. durch ἐκπύρωσις in Verbindung gebracht (schon Zenon: SVF 1, 98 Arn.; vgl. Zenons Schüler frg. 599 u. 625 Arn. = Ar. Didym. epit. phys. frg. 37 D. u. Nemes. nat. homin. 38). Nach Seneca nat. qu. 3, 29 hat der Babylonier Berossos die Lehre von periodischen Weltbränden mit einer solchen von periodischen Sintfluten verbunden (dazu Schnabel), auch Platon kennt schon solche Konflagrationen u. Kataklysmen (Tim. 22f). Auf die Fragen nach dem Alter babylonischer u. indischer Vorstellungen von periodischen Weltkatastrophen u. ihrer Priorität gegenüber den griechischen kann hier nicht eingegangen werden (vgl. etwa Bidez, Éos 82ff; Eliade, Ret. 167ff). Es ist wohl nicht so sehr die Weltjahrlehre als der Glaube an gesetzmäßige, in periodischer Ekpyrosis gipfelnde Elementenumwandlung, aus welcher das stoische Dogma von identischer Wiederholung des Gleichen geflossen ist: ‚Wieder sein werden Sokrates u. Platon u. ein jeder Mensch, zusammen mit ihren Freunden u. Mitbürgern; ... sie werden dieselben Meinungen haben, mit denselben Personen zusammentreffen u. mit denselben Angelegenheiten sich befassen; ... es wird auch wiederhergestellt werden (ἀποκαθίστασθαι) jede Stadt, jedes Dorf u. jedes Stück Land. Diese Wiederherstellung (ἀποκατάστασις) aller Dinge aber geschieht nicht einmal, sondern oft; in der Tat, bis ins Grenzenlose u. Endlose wird alles wiederhergestellt' (frg. 625 Arn. = Nemes. nat. homin. 38 p. 277; vgl. frg. 626 = Orig. c. Cels. 4, 68; ähnlich frg. 624 = Aphrod. in Arist. anal. pr.; frg. 109 = Tatian. adv. Graec. 5); der Ausdruck ἀποκατάστασις ist dabei zu einem terminus technicus kosmologischer E. geworden. Wesentlicher als für die Stoiker war die Lehre vom ‚großen Jahr' wohl für die römischen Neupythagoreer u. Eklektiker der spätrepublikanischen Periode u. der Kaiserzeit (u. zw. so, daß die große Welterneuerung die Kette der Seelenwanderungen durchbricht; dazu Carcopino 84f; die Idee der *Seelenwanderung selbst bleibt in dem vorliegenden Artikel im allgemeinen außer Betracht, da sie keine eigentliche E.-Idee ist). Den stärksten poetischen Ausdruck hat die im magnus annus fundierte E.-Ideologie in Vergils 4. Ekloge gefunden; vgl. v. 5: Magnus ab integro saeclorum nascitur ordo, u. v. 12: et incipient magni procedere menses (vgl. Serv. zu v. 4 [45 Thilo], auch zu v. 34 [49], wo ausdrücklich die Beziehung zur apocatastasis hergestellt wird). Für die Verschmelzung kosmologischer E.-Ideen mit der sofort zu erwähnenden Idee des Goldenen Zeitalters u. mit vitalistischen E.-Ideen (s. u. Sp. 244) in der 4. Ekloge vgl. Nilsson 1708 u. Carcopino. Mehr oder weniger deutliche Formulierungen der Weltjahrideologie finden sich auch bei Cicero somn. Scip. 6, 21; Censorin. d. nat. 18, 11; PsPlut. fat. 3 (569); Asclep. 26 (Corp. Hermet. 2, 329/31 Nock).

II. Goldenes Zeitalter. Kosmologische E.-Ideen ewiger Wiederkehr konnten sich auch mit dem Mythos eines ursprünglichen Goldenen Zeitalters verbinden, der bei den Griechen zuerst bei Hesiod (Werke u. Tage 109/201) erscheint, noch ohne direkte Beziehung auf eine zyklische Geschichte der Welt (zur aurea aetas o. Bd. 1, 144/50;

Lovejoy-Boas, bes. 23/103; Boas, bes. 35ff zu Lactantius). Der Mythos sukzessiver Weltalter von abnehmendem Wert, entsprechend der absteigenden Wertskala der Metalle von Gold über Silber u. Bronze zu Eisen (*Erz), findet sich auch in indischen u. persischen Quellen der synkretistischen Ära (vgl. Reitzenstein-Schaeder 45ff). Die mazdaistischen Priester Kleinasiens (mages occidentaux, maguséens, nach Bidez-Cumont 1, 131ff. 218ff) verknüpften ihn mit einer planetarischen kosmologisch-historischen Weltwoche von sieben Zeitaltern; das ist vielleicht eine alte iranische Vorstellung, die aber nicht wie die Weltjahrlehre ewige Wiederkehr identischer Astralkonjunktionen u. von ihnen abhängiger Ereignisse, sondern eine einzige Sukzession von Weltaltern ins Auge faßt u. so direkt zu millenaristischen E.-Ideen hinüberleitet (s. u. Sp. 248f).

III. Ewige Wiederkunft u. Christentum. Obwohl die Idee der ewigen Wiederkunft im allgemeinen als mit dem Christentum inkompatibel empfunden wurde, sind wiederholt Versuche zu einer Harmonisierung gemacht worden, in der frühchristl. Zeit vor allem durch Origenes in seiner Interpretation des Begriffs der ἀποκατάστασις πάντων, der, wie oben dargelegt, für die stoische E.-Terminologie u. -Ideologie bezeichnend war, aber auch einmal in der Hl. Schrift vorkommt, in Apg. 3, 21 (dazu Oepke 388ff). Für Origenes aber bedeutete ἀποκατάστασις weder die stoische Wiederholung identischer Situationen, gegen die er sich ausdrücklich wendet (princ. 2, 3, 4f; c. Cels. 4, 12; 4, 68), noch einfach die Wiederherstellung der Urstandsseligkeit, was zweifellos die Meinung von Apg. 3, 21 ist; vielmehr war für ihn die Apokatastasis eine vielfach wiederholte Rückkehr vom Abfall in die Körperwelt zu reiner Geistigkeit (princ. 3, 4/6), so daß viele, obwohl wahrscheinlich nicht unendlich viele Zyklen materieller Korruption u. spiritueller Restauration aufeinander folgen, einschließlich wohl auch einer mehrfachen Erlösung der Welt durch Christus (dazu Gilson, Philos. 58; vgl. die etwas abweichende Auffassung von Origenes' Eschatologie bei Bürke 38; siehe auch u. Sp. 255 über Origenes' Lehre der Gleichheit von Ende u. Anfang u. die Modifizierung solcher Ideen bei Joh. Scotus Eriugena, Thomas Aquinas u. Dante). Gregor v. Nyssa hat, obwohl er wie Origenes die Endgültigkeit der Höllenstrafen bestreitet, sonst gerade das zyklische Element der origenistischen Apokatastasis-Lehre nicht übernommen (dazu Daniélou, L'apocat. 328ff; ders., Orig. 282f). Siehe auch die kompromißlos anti-zyklische Einstellung des hl. Augustinus civ. Dei 12, 13; 12, 17; 12, 20.

B. Vitalistische Erneuerungsideen. I. Römische Renaissance-Idee im allgem. Im weitesten Sinn beruhen alle diese Ideen auf der Analogie der natürlichen Geburt u. der Reproduktion u. des Wachstums im allgemeinen (dazu Ladner, Veget. Symbolism). In der griech. u. röm. Antike ist der Begriff der Wiedergeburt nicht selten mit der Formulierung kosmologischer E.-Ideen verbunden, so daß Apokatastase u. Palingenesie (παλιγγενεσία, ἀναγέννησις, ἀναβίωσις) nahe aneinanderrücken (vgl. zB. Verg. ecl. 4, 5. 7; Asclep. 26); er kann auch identisch sein mit Seelenwanderung (Metempsychose; vgl. Dey, der sowohl von vorchristlichen Wiedergeburtsideen wie auch vom christl. Begriff der Wiedergeburt durch die Taufe handelt; zur kosmologischen Bedeutung bes. Büchsel 685ff über παλιγγενεσία u. auch ἀναβίωσις u. 671ff über ἀναγέννησις). In der röm. Kaiserzeit entwickelt das Wort u. der Begriff renasci eine Bedeutung sui generis, nämlich die einer spontanen u. sozusagen organischen Erneuerung von menschlichen Gemeinschaften u. Kulturerzeugnissen, in erster Linie des röm. Volks. Siehe zB. Liv. hist. 6, 1: ab secundo origine velut ab stirpibus laetius feraciusque renatae urbis gesta; vgl. 26, 41, 22/5; 24, 45, 3; 3, 9, 1; Horat. carm. saec. 58: neglecta redire virtus; ars poet. 70: Multa renascentur quae iam cecidere cadentque/ Quae nunc sunt in honore vocabula. Wie Trier überzeugend nachgewiesen hat, ist die primäre Bedeutung von renasci nicht ‚wiedergeboren werden', sondern ‚nachwachsen' im Sinn des neuen Ausschlagens von Bäumen nach ihrer Beschneidung. Der röm. (u. der moderne) Renaissance-Begriff beruht also zum guten Teil auf einer aus dem Bereich des vegetativen Lebens genommenen Metapher; hierzu beachte man auch die schon bei Cicero oft vorkommenden Termini revirescere u. reviviscere, sowie reflorescere bei Plin. n. h. 18, 43 u. Silius Italicus Punica 15, 741, ferner die Ableitung von saeculum als E.-Begriff von serere, säen (so Nilsson 1697, woselbst auch die E.-Ideologie der ludi saeculares erörtert ist).

II. Phoenix-Mythos. Doch ist die vitalistische E.-Metaphorik nicht ausschließlich vegetativer Art, wie schon die weite u. dauernde Verbreitung des Mythos vom Vogel *Phoenix, der aus seiner eigenen Asche wiedergeboren wird, beweist; dazu Hubaux-Leroy, mit sorgfältiger Diskussion der Quellen (Herodt. 2,73; Ovid. met. 15, 391ff; Tac. ann. 6, 28; Plin. n. h. 10, 2; PsBaruch 6/8; Tert. res. 13; Lact. c. de ave phoen.; Claudian. phoen.; griech. Physiol. usw.), sowie Behandlung der E.-Bedeutung auch anderer großer Vögel, besonders des *Greifen u. des *Adlers (für den letzteren kommt neben der ausgedehnten klassischen Tradition vor allem Ps. 102, 5 in Betracht). Der Phoenix-Mythos kennt eine dem täglichen Sonnenumlauf u. eine dem großen Weltjahr entsprechende Lebensspanne des Wundervogels neben anderen langen Perioden; der Zusammenhang mit kosmologischen E.-Ideen ist offenbar.

III. Rom-Idee. In jenen E.-Ideen, die um den Begriff der *Roma aeterna kreisen, spielt der Phoenix ebenfalls eine nicht unbedeutende Rolle (auf Kaisermünzen seit Hadrian nach Mattingly u. Sydenham, Roman Imperial Coinage 2, 343 nr. 27f). Überhaupt sind in der Idee der renovatio Romae kosmologische u. vitalistische Vorstellungen oft unauflösbar verbunden (für die Kombination der Ideen-Komplexe Roma aeterna, Roma aurea, Roma renascens usw. mit denen der restitutio orbis, reparatio felicium temporum, aetas aurea usw. auf Münzen, in Inschriften u. in der Literatur siehe zB. Moore; Gernentz; Vogelstein; Alföldi, Welth.; Straub). Diese Ideenverbindungen bleiben trotz der anders gearteten christl. E.-Ideologie bis zu einem gewissen Grad charakteristisch für die Beziehung zwischen Kaiser, Rom u. Renovatio auch im Mittelalter (dazu Schramm); s. im übrigen auch Sp. 248f über millenaristische u. Sp. 262f über institutionelle E.-Ideen.

IV. Theodosianische Renaissance. An der Perpetuierung der lateinischen renasci-Terminologie u. -Ideologie war das Zeitalter der sog. Theodosianischen Renaissance besonders stark beteiligt, das ja auch selbst literarisch u. künstlerisch viel zur Erhaltung u. Weiterführung der antiken Tradition beigetragen hat (dazu zB. Usener 28ff; Lommatzsch; Traube 124f; Laqueur 18; de Labriolle, Réaction paienne 354; Garger; Alföldi, Kontorniaten 71; Heer; Ladner, Reformidee). Heidnische u. christl. Kreise, so wenig sie im Religiösen einig sein konnten, waren doch wenigstens bis zum Westgoteneinfall in Rom iJ. 410 im allgemeinen von derselben röm. E.- u. Fortschrittshoffnung erfüllt, die sich zT. vitalistisch, zT. kosmologisch ausdrückte; vgl. zB. Claudian. bell. Gildon. 208ff: (Jupiter) afflavit Romam meliore iuventa / Continuo redit ille vigor seniique colorem / Mutavere comae . . .; in Rufin. 51f: en aurea nascitur aetas / En proles antiqua redit . . . (vgl. Vergil. ecl. 4); Prudent. c. Symm. 2, 656ff (über Rom unter Theodosius d. Gr.): senium omne renascens / deposui vidique meam flavescere rursus / Canitiem: nam cum mortalia cuncta vetustas / imminuat mihi longa dies aliud parit aevum / quae vivendo diu didici contemnere finem; Rutil. Namat. red. 1, 139ff (auf Rom): Illud te reparat quod cetera regna resolvit / Ordo renascendi est crescere posse malis (zur christl. Fortschrittsideologie des 4. u. frühen 5. Jh. vgl. zB. Peterson u. Mommsen). Beachte noch die rutilianisch-claudianische vitalistische E.-Terminologie des Apollinaris Sidonius paneg. Avito 6f. 595ff; dazu, was die griech. Komponente anbetrifft, Courcelle 221ff über die ‚Renaissance‘ von 470 in Gallien u. 257ff über ‚Renaissance‘ im ostgotischen Zeitalter (vgl. u. Sp. 263f).

V. Mittelalterliche Renaissance-Ideen. In der sog. karolingischen Renaissance finden sich neben personalen u. institutionellen Ideen christl. E. (vgl. Sp. 251f u. Sp. 262f) auch solche, die aus der Tradition antiker vitalistisch-kosmologischer E.-Ideologie stammen; zahlreiche Beispiele bei Patzelt, Pfeil 119ff u. Heer 40ff. Besonders bezeichnend sind Maduuinus-Nasos berühmte (Calpurn. ecl. 1, 42 nachgebildete) Verse: Rursus in antiquos mutataque secula mores / Aurea Roma iterum renovata renascitur orbi (ecl. 1, 26f [MG Poet. 1, 385f]) u. Aurea securis nascuntur regna Latinis (ecl. 1, 92 [ebd.]). Die sog. Renaissance des 12. Jh. (dazu Haskins) schließt in sich sowohl eine Fortführung augustinischer personaler E.-Ideen, unter Neuaufnahme griech.-patristischer (vgl. u. Sp. 254) u. institutioneller, vor allem monastischer Elemente (vgl. Sp. 266f), wie auch einen großen Durchbruch des ‚natürlichen‘ Bios (dazu Curtius 121 u. 259). Der letztere spricht sich vor allem in der weltlichen Lyrik u. Epik aus, aber auch in der großen Rolle des spätantiken Begriffs der physis-natura (für Etymologie u. antike Bedeutung vgl. Lovejoy-

Boas 103ff. 447ff). Natura ist hier kosmische Zeugungskraft. Vgl. Johannes v. Salisbury metalog. 1, 8 Webb 23, wo natura als vis genitiva von nasci abgeleitet ist; ferner etwa Bernardus Silvestris de mundi universitate 1, 1, 35ff Barach-Wrobel; Alanus v. Lille de planctu naturae: PL 210, 442ff; Anticlaudian., ed. Th. Wright, Anglo-Latin Satirical Poets 2, 425; dazu Curtius 114/35; von den Steinen (zu Bern. Silv. auch Gilson, Cosmog.; Wolsey; Silverstein; Raynaud de Lage; Paré). Für die Bewertung der modernitas (zum Begriff vgl. Freund) u. des Verhältnisses zwischen neu u. alt im 12. Jh. siehe Curtius 161 u. 255/9; de Ghellinck; Klibansky (zum Topos der wie Zwerge auf den Schultern von Riesen stehenden u. darum weiter blikkenden Zeitgenossen zB. bei Joh. v. Salisbury metalog. 3, 4 Webb 136 nach Bernhard v. Chartres, bei Petrus v. Blois ep. 92: PL 207, 290, bei Alexander Neckam de naturis rerum 123 Wright; vgl. schon Priscian 1, 1: iuniores perspicaciores). Vgl. schließlich für das Zusammenwirken der verschiedenen Komponenten der Renaissance des 12. Jh. Paré-Brunet-Tremblay; Gilson, Théol. myst. 14; Lehmann.

VI. Wurzeln italienischer Renaissance-Ideologie. Nach Borinski war es der augusteische u. theodosianische Renaissance-Begriff, der die ideologische Grundlage des rinascita-Bewußtseins des italienischen Renaissance-Zeitalters bildete (für die Genesis der italienischen Renaissance u. ihren Zusammenhang mit sowie ihre Unterschiedlichkeit von der Renaissance des 12. Jh. sind jetzt am besten zu vergleichen Panofsky-Saxl; Panofsky; Seznec; Kristeller; siehe auch Ladner, Public. 581/4 u. Veget. Symbol.). Borinskis These besteht wohl im wesentlichen zu Recht trotz der von Burdach, MA nachgewiesenen, aber doch nur sekundären Einflüsse der christl. Ideologie geistiger (Tauf-) Wiedergeburt (welche schon wegen ihres in einem tieferen Sinn personalen Charakters prinzipiell verschieden von den in diesem Abschnitt behandelten vitalistischen E.-Ideen ist, für personale E.-Ideen s. u. Sp. 251f). Dante steht auch in dieser Hinsicht zwischen Mittelalter u. Renaissance; vgl. Purg. 32, 38ff, wo der seit dem Sündenfall verdorrte Baum der Erkenntnis des Guten u. Bösen durch die Berührung mit dem lignum vitae des Kreuzes, der Deichsel des vom Greifen Christus gezogenen Kirchenwagens, wieder zu grünen beginnt, allerdings nur um durch die Verweltlichung der Kirche abermals zu welken (für das Motiv des grünen, des verdorrten u. des wieder ergrünenden Baums u. für die biblischen u. klassischen Ursprünge dieser Symbolik vgl. Ladner, Veget. Symbol.). Bemerkenswert auch Purg. 33, 152/4, wo Dante nach dem Bad im Fluß Eunoe von sich sagt: Io ritornai della santissim' onda / Rifatto si come piante novelle / Rinovellate di novella fronde ... Dante kombiniert also die uralten kosmischen u. heilsgeschichtlichen Symbolismen der Paradiesesbäume u. des Lebens- u. Kreuzesbaums (für das AT vgl. außer Gen. 3 Ez. 17, 22/4; Dan. 4, 7/14; Is. 11, 1), sowie des Wiedergeburtsbads mit römisch betonter E.-Ideologie u. ‚lateinischer' Terminologie vegetativer E. (vgl. auch Purg. 32, 102/4: Qui sarai tu poco tempo silvano / E sarai meco senza fine cive / Di quella Roma onde Cristo è Romano). Der Ausdruck rinascita freilich fehlt hier noch (vgl. aber Vita Nuova 1/2, wo das Beatrice verdankte neue Leben den bloßen spirito naturale überwindet).

C. Millenaristische Erneuerungsideen. I. Väterzeit. Nach Apc. 20, 1/6 wird am Ende der Zeiten Christus mit seinen Heiligen auf Erden ein 1000jähriges Reich aufrichten, während der Teufel gefesselt im Abgrund liegt. Unter den Vätern waren besonders PsBarnabas, Papias, Justin, Tertullian, Irenäus, Methodius, Victorinus v. Pettau, Lactantius u. Commodianus Chiliasten oder Millenaristen (vgl. W. Bauer: o. Bd. 2, 1075/78), d. h. sie legten das Millenium der Apk. im Sinn eines innerhistorischen 1000-jährigen Endzeitalters der Glückseligkeit aus, welch letztere entweder mehr materiell oder mehr geistig aufgefaßt werden konnte u. nicht selten mit kosmologischen Vorstellungen von Welt-E. u. Wiederkunft des goldenen Zeitalters verschmolz. Der Millenarismus hängt mit spätjüdischen u. anderen hellenistisch-orientalischen Hoffnungen auf ein messianisches Reich zusammen, welche zwischen politischem Utopismus u. apokalyptischer Transzendenz schwanken. Hinzu kommt um die Zeit des Beginns der christl. Ära der Einfluß der ‚maguseischen' 7000-jährigen Weltwoche (s. o. Sp. 243, dazu Daniélou, Typol.), d. h. einer Sukzession von je sieben 1000jährigen Aszendenzen der ‚Planeten', auf welche eine endgültige Welt-E. im Zeichen des achten oder Fixstern-Himmels

folgt. Dieses Schema wurde von den christl. Millenaristen mit den sechs Schöpfungstagen u. dem Sabbat in Parallele gesetzt auf Grund von Ps. 89, 4 (‚tausend Jahre sind vor deinen Augen wie der gestrige Tag‘) u. 2 Petr. 3, 8 (‚ein Tag bei dem Herrn wie tausend Jahre u. tausend Jahre wie ein Tag‘), so daß die Weltgeschichte zu einer Folge von sieben Millennien wurde; deren letztes ist das sabbatische Millennium eines noch irdischen Friedensreichs überfließenden Segens, auf welches dann folgen: eine letzte vergebliche Attacke des Teufels u. Antichrists, die Auferstehung der Leiber, das Weltgericht, Welt-E., u. schließlich, sozusagen als ein achtes Alter, Ewigkeit. Im christl. Osten war der Chiliasmus schon von Origenes (princ. 2, 11, 2) u. den Kappadoziern (zB. Basil. ep. 74; Greg. Naz. carm. 30) abgelehnt worden, wie auch die Kanonizität der Apk. selbst von nicht wenigen ostchristl. Vätern des 4. u. 5. Jh. bestritten wurde. Im Westen wurde der Millenarismus prinzipiell überwunden durch Augustinus, der unter dem Einfluß des Tyconius die 1000 Jahre von Apc. 20, während derer der Teufel zumindest nicht seine volle Macht ausüben kann, mit dem ganzen in seiner Dauer unbestimmten Verlauf der Geschichte zwischen Christus u. dem Ende gleichsetzte (civ. Dei 20, 6/9; vgl. auch Hieronymus zu Victorinus v. Pettau in Apc. 20; vgl. Kamlah, Eccl. 250).

II. Sibyllinen u. Verwandtes im MA. Dennoch mangelte es weder im mittelalterlichen christl. Osten noch im Westen an millenaristischen Prophetien, die mit dem Glauben an einen heilandsmäßigen Endherrscher verbunden waren (dazu im allgemeinen Kampers, Kaiserid.; ders., Kaisermyst.). Nicht nur, daß die Sibyllinischen Orakel der Spätantike (vgl. zB. Rzach) u. die soteriologischen Verse der 4. Ekloge Vergils (der sich ja in v. 4 auf ein Cumaeum carmen bezieht) ex eventu als Prophetien des Kommens Christi selbst ausgelegt wurden (das Material bei Prümm, Proph.; vgl. überdies die Legende von der Augustus zuteilgewordenen Heilandsprophetie oder -vision, wie sie im Osten zuerst bei Malalas, im Westen vor allem in den Mirabilia Urbis Romae im Zusammenhang mit der kapitolinischen Kirche S. Maria in Aracœli erscheint; Erörterung der wichtigsten westlichen u. östlichen Texte bei Valentini-Zucchetti 3, 29). Die mittelalterliche Sibyllinenliteratur u. verwandte Texte führten auch millenaristische Hoffnungen auf ein noch in der Zukunft zu erwartendes innerhistorisches End- u. Segensreich fort, die besonders an das Bestehen u. die E. des röm. Kaisertums geknüpft waren unter wiederholter Übertragung der Prophetie auf Kaiser der jeweiligen Gegenwart oder nahe bevorstehenden Zukunft (für die röm. Renovatio-Idee vgl. auch o. Sp. 244 u. u. Sp. 262ff). Hierzu vgl. man zB. den PsMethodius des 7. Jh. (59ff Sackur), die Tiburtinische Sibylle der ersten Hälfte des 11. Jh. (ibid. 177ff), eine etwas spätere Variante derselben, die schon unter dem Eindruck der frühen Kreuzzugsbegeisterung steht (Erdmann, Endk.), den Ludus de Antichristo um 1150 (ed W. Meyer: SbM 1882, 1, 1ff). Diese Texte stimmen auch darin überein, daß der Endherrscher schließlich seine Krone am Grab des Herrn in Jerusalem niederlegt (unter deutlicher Parallele zur Übergabe der Herrschaft an Gott den Vater durch Christus am Ende der Zeiten nach 1 Cor. 15, 24). Hier liegt ein Motiv vor, das in ähnlicher Weise u. a. auch in der frühmittelalterlichen Alexanderlegende vorkommt (dazu etwa Kampers, Sib. 5. 16; auch 21) u. im 10. Jh. in Adsos von Montier-en-Der Epist. de ortu et tempore Antichristi (97ff Sackur), welche auf die von Otto III (gest. 1002) berichtete Absicht der Mönchwerdung in Jerusalem (dazu Schramm, Kais. 1, 180) eingewirkt haben könnte. Messianisch-millenaristische Vorstellungen um den Endherrscher bildeten sich dann in besonders eindrucksvoller Weise in der Mitte des 13. Jh. um Friedrich II (dazu Kantorowicz, Friedr. II 460/78. 629ff; Erg. Bd. 207/9. 251; Kloos) u. wenig später um die erhoffte Gestalt eines Engelpapstes (dazu Baethgen). Selbst Bonifaz VIII, unter dem das erste hl. Jahr der E. durch Sündenvergebung gefeiert wurde (1300), steht diesen Ideen nicht ganz fern (dazu Burdach, MA 2, 1, 604/8). In beiden Fällen hat man es allerdings zT. schon mit Einwirkung oder wenigstens Verwertung joachimitischen u. franziskanisch-spiritualen Ideenguts zu tun, so feindselig auch diese Kreise Friedrich II u. Bonifaz VIII gegenüberstanden (für kaiserliche u. päpstliche E.- u. Endprophetien des 13. Jh. im allgemeinen siehe etwa O. Holder-Egger sowie Grundmann, Papstproph., u. Bousset für den Zusammenhang mit den byzantinischen Kaiserprophetien).

III. Joachimitismus. Die Drei-Zeitalter-Lehre

des Joachim von Flora (gest. 1202), dessen Drittes Reich des Hl. Geistes ein wesensmäßiges, obwohl ungewolltes (vgl. Grundmann, Stud. 96/9) Wiederaufleben des frühpatristischen innerhistorischen Millenniumsglaubens bedeutet, schlug wohl die tiefste Bresche in jene oben erwähnte, die frühmittelalterliche Geschichtstheologie des Westens im ganzen doch beherrschende augustinische Umformung des ursprünglichen Millenarismus. Durch seine Konzeption von einer über die Kirche als historisch verwirklichtes Corpus Christi noch in der irdischen Geschichte irgendwie hinausführenden E. war der Joachimitismus von gar nicht hoch genug anzuschlagender Bedeutung für die radikale Spiritualisierung u. nachfolgende Utopisierung u. Säkularisierung christlicher E.-Ideen. Für das Fortleben des Joachimitismus bei den Franziskaner-Spiritualen u. verwandten Sekten s. außer den Pionierstudien Ehrles vor allem Benz, Eccl., auch Douie; für das Fortleben bei Dante etwa Dempf 473/91; zum Weiterwirken bei Petrarca u. Cola di Rienzo vgl. Burdach, MA 2, 1 pass.; den Nachhall im Zeitalter des abendländischen Schismas u. der Reformation untersuchen Grundmann, Stud. 189/98 u. Huck 207ff. 212ff. Wie der Joachimitismus (vgl. für ihn auch die Übersicht von Bloomfield) bis in die moderne u. modernste Zeit spürbar bleibt, zeigt Löwith, App. I.

D. Personale Erneuerungsideen. Für Sinnesänderung u. Reue (*μετάνοια, paenitentia), für *Bekehrung (ἐπιστροφή, conversio) u. für geistige *Wiedergeburt in den Mysterienreligionen u. durch die christl. *Taufe (παλιγγεννησία, ἀναγεννᾶν, regeneratio, renasci) s. die betr. Artikel. Der vorliegende Abschnitt beschränkt sich auf Erörterung der Terminologie u. Ideologie personaler E. in einem allgemeineren u., was den christl. Bereich anbetrifft, im wesentlichen postbaptismalen Sinn. Einleitend sei auf die von W. Jaeger beleuchtete, für das Verhältnis der vorchristl. zu den christl. E.-Ideen wichtige Tatsache hingewiesen, daß Platons ‚Reform‘ altgriechischer Paideia ausdrücklich jeden ‚Fortschritt‘ des als Norm erkannten Guten ausschließt (Jaeger, Paid. 2, 237). Daraus erklärt sich bis zu einem gewissen Grad, daß zwar der Begriff der Konversion, eines geistigen ‚Herumschwingens‘ zur Idee des Guten, platonischen Ursprungs ist (ebd. 295), nicht aber jene Termini u. Begriffe der E., die wie ‚Renovation‘ oder ‚Reform‘ neue u. alte Werte zusammenschließen wollen (die platonischen Termini für Konversion sind περιαγωγή in dem berühmten Höhlengleichnis im Staat 518 c/d, auch περιστρέφεσθαι u. μεταστρέφεσθαι ebd. 525c u. 532b; dazu Jaeger aO. 2, 417_{77}; für ἐπιστροφή im Sinn von Konversion in nach-platonischer Zeit vgl. Nock 179f; dieser Terminus ist auch der im allgemeinen in der Septuaginta für Konversion verwendete; zB. Jer. 31, 18f u. Jes. 46, 8 u. im NT zB. Lc. 17, 4 u. Act. 26, 20; für μετάνοια s. Dirksen; Behm, Art. μετανοέω, μετάνοια: ThWb 4, 972/1004; für παλιγγενεσία Dey u. Büchsel, παλιγγ.).

I. Griechisch-römische personale E.-Ideen außerhalb des Christentums. In der vorchristl. oder nichtchristl. Antike sind die später im Christentum verwandten Termini personaler E. wie ἀνανεοῦσθαι, ἀνακαινίζειν, μεταμόρφωσις, renovare, reformare in den meisten Fällen noch nicht Ausdruck einer tiefergreifenden Ideologie (für ἀνανεοῦσθαι s. zB. Thucyd. 5, 18; für ἀνακαινίζειν Isocr. 141D; für μεταμόρφωσις zB. Diod. 4, 81; für renovare Cic. u. Liv. passim). Immerhin s. zB. PsPlato, Axioch. 370e: γέγονα καινός (vgl. Behm: ThWb 3, 450ff für καινός = anders, im Gegensatz zu νέος = jung im vorchristlichen Griechisch); Polyb. 1, 35 über διόρθωσις u. ἐπὶ τὸ βέλτιον μάθησις durch persönliche Erfahrung oder historisches Beispiel; Philo Abrah. 3 über μεταβάλλειν von einem schlechteren zu einem besseren Leben. Die Termini novus, renovare, innovare besitzen im vorchristlichen Latein kaum einen geistig meliorativen Sinn, des öfteren sogar einen pejorativen (homo novus, res novae; s. zB. Cic. in L. Pison. 36, 89), so daß ihr meliorativer Charakter im christl. Latein vielleicht ein ntl. Gräzismus (vgl. Abschn. II) ist. Reformare jedoch hat in den Metamorphosen Ovids, bei dem das Wort zuerst vorkommt, zumindest einmal die Bedeutung einer Verwandlung zum Besseren, vom Alter zur Jugend (9, 399), u. ist bei ihm wohl eine Übersetzung von μεταμορφοῦν. Seneca ad Lucil. ep. 58, 26 u. Plin. paneg. 53, 1 waren wohl die ersten, die reformatio u. reformare im moralischen u. pädagogischen Sinn verwandten.

II. Paulinisch. Die christlichen Allgemeinbegriffe personaler E. sind im wesentlichen paulinisch u. sind nicht umfangsgleich mit den Begriffen der Reue, Bekehrung u. Tauf-Wie-

dergeburt, sondern weiter. In den Paulusbriefen bedeuten die Worte u. Begriffe ἀνακαινοῦσθαι, ἀνανεοῦσθαι, μεταμορφοῦσθαι, καινὴ κτίσις jene umfassende E., welche sich im Menschen durch die Nachfolge Christi vollzieht oder vollziehen soll, nicht nur in, sondern auch nach seiner Bekehrung u. Taufe (nur in Tit. 3, 5 ist ἀνακαίνωσις einfach gleichbedeutend mit παλιγγενεσία, d. h. mit Wiedergeburt durch die Taufe; andererseits bedeutet ἀναγεννᾶν in 1 Petr. 1, 3 christl. E. im allgemeinen; in Phil. 3, 20f bezieht sich μετασχηματίζειν auf die Auferstehung der Leiber; in Mt. 17, 2 u. Mc. 9, 2 bezeichnet μεταμορφοῦσθαι die Transfiguration Christi auf Tabor). Im Römerbrief (12, 2) warnt der Apostel die Christen, nicht der Welt konform zu werden (μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ); er verlangt vielmehr Transformation oder Reform (ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε, Vulg.: sed reformamini), die geistiger Erneuerung (τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοός) gemäß ist. Nach dem Epheserbrief (4, 21ff) hat Christus gelehrt, den alten Menschen abzulegen, geistig erneuert zu werden (ἀνανεοῦσθαι) u. den neuen Menschen anzuziehen, d. h. den nach Gott geschaffenen (vgl. Behm, νέος). Nach dem Kolosserbrief (3, 9f) müssen die in der Taufe Wiedergeborenen den alten Menschen ausziehen u. den neuen anziehen, welch letzterer zur Erkenntnis erneuert ist (ἀνακαινούμενον) gemäß dem Bild seines Schöpfers. Im 2. Korintherbrief (3, 18) schließlich heißt es, daß die Christen, widerspiegelnd die Herrlichkeit des Herrn, umgewandelt werden (μεταμορφούμεθα) in dasselbe Bild, d. h. wohl in eine Spiegelung des vollkommenen Gottesbilds in Christus (2 Cor. 4, 4 wird Christus dann ausdrücklich das Bild Gottes genannt, u. 4, 6 ist die Herrlichkeit Gottes sozusagen in das Antlitz Christi verlegt). Der äußere Mensch zwar wird aufgerieben, der innere aber wird von Tag zu Tag erneuert (ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ, 2 Cor. 4, 16). ‚Wenn deshalb jemand ein neues Geschöpf (καινὴ κτίσις) in Christo geworden ist, so hat das Alte aufgehört; siehe, alles ist neu geworden' (2 Cor. 5, 17; zur Exegese Allo 98f; vgl. auch Behm, καιν.). In den Briefen an die Kolosser u. an die Korinther ist die E. des inneren Menschen deutlich verbunden mit der Reform des Menschen nach dem Ebenbild Gottes, gemäß welchem nach Gen. 1, 26f der Mensch erschaffen war. Paulus macht einen Unterschied zwischen Christus, der das Bild Gottes ist, u. dem Menschen, der nur nach dem Bild Gottes erschaffen ist u. erneuert wird (für die Gottesebenbildlichkeit vgl. Kittel-v. Rad-Kleinknecht; Bover; *Eikon; *Ebenbildlichkeit). Die paulinische Umformung des Menschen nach dem Bild Gottes besteht in der Erkenntnis des Gottesbildes, Christus, u. führt zu einem Leben in u. für Christus. E. oder Reform ist für Paulus eine Fortsetzung der Tauf-Wiedergeburt u. zugleich eine Neuschöpfung oder eine Wiederholung der ersten Erschaffung des Menschen. Diese Lehre, ein wesentlicher Teil des NT, war der Ausgangspunkt für alle nachfolgenden christl. E.-Ideen, zumindest soweit sie mehr auf die Person des Menschen als auf Umwelt u. Institutionen zielten. Für das Problem reformierender Prophetie in der frühen Kirche u. im Montanismus vgl. v. Campenhausen, bes. 195ff. Im allgem. vgl. Congar 196ff über Reform als eine Art prophetischen Eifers innerhalb der Kirche, unter Hinweis auf Thom. Aquin. sup. Matth. 11 (19, 397 Fretté): iam fides fundata est ... Sed ad corrigendos mores nunquam deficit nec deficiet prophetia; vgl. im übrigen Concil. Trid. 6, 7: ... iustificatio ... non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis ...; vgl. ebd. 6, 10. Vgl. auch Lagrange 140f über zweite Rechtfertigung (Heiligung) nach der Taufe.

III. Griechische Väter. a. Mystische Rückkehr zum Paradies. Für Paradiesesvorstellungen im allgemeinen s. *Paradies; Ayer de Vuippens; Gry; Rüegg; Eliade, Yearn. – Der vorliegende Abschnitt befaßt sich nicht mit eschatologischer Rückkehr zum Paradies, sondern mit deren mystischer Antizipation während des irdischen Lebens des Menschen (vgl. Ladner, Ref. 63/82), für die vor allem des hl. Paulus Entrückung in den 3. Himmel u. ins Paradies (2 Cor. 12, 2ff) den biblischen Anhaltspunkt bildete (dazu bes. Stolz). Die meisten Väter betrachteten Pauli Entrückung in ihrem vollen Umfang mehr oder weniger als eine Ausnahme (Augustinus betont den Ausnahmecharakter u. die Vorläufigkeit aller biblischen Theophanien, übrigens mehr als die griech. Väter; dazu etwa Butler[2] Lff. 55ff; Maréchal; Hendrikx 163ff. 178ff; vgl. auch u. Sp. 258). Gleichwohl wurde das Streben nach geistiger Rückkehr zu dem ursprünglichen Paradieseszustand ein wesentlicher Teil frühchristl. E.-Ideologie. Schon der Verf.

der Epistel an Diognet (12) vergleicht das Leben der Christen mit dem Paradies. Ähnlich spricht Irenäus von den spirituales tanquam in paradiso Dei plantati (haer. 5, 10, 1) u. sagt (5, 20, 2): Plantata est enim ecclesia paradisus in hoc mundo. Dies muß verstanden werden im Zusammenhang mit Irenäus' ἀνακεφαλαίωσις-Lehre (der Terminus ist biblisch, s. Eph. 1, 10), nach welcher der zweite Adam, Christus, das Los des ersten Menschen, wie es vor dem Sündenfall war, auf einem neuen Plan ‚rekapituliert' (dazu d'Alès 16; Prümm, Plan.). Seit der Entwicklung der christl. Gnosis in der Schule von Alexandria nahm der Begriff des voreschatologischen Paradieses mehr u. mehr einen mystisch-asketischen Charakter an: Rückkehr zum Paradies wird das Ziel eines Prozesses geistiger Reinigung (κάθαρσις usw.), durch den der Seele die ursprüngliche Integrität u. Unschuld Adams vor dem Fall zurückgegeben wird (s. zB. Clem. Al. strom. 6, 1, 2, 4 für die Versetzung des Gnostikers in ein geistiges Paradies durch Christus). Dabei spielt der ursprünglich eschatologische Begriff der ἀποκατάστασις (s. o. Sp. 242f) eine nicht unbedeutende Rolle. Schon bei Clemens ist es oft schwer zu sagen, ob er von eschatologischer oder voreschatologischer γνῶσις, τελείωσις u. ἀποκατάστασις spricht (zB. strom. 7, 10, 56, 7ff). Für Origenes' voreschatologischen E.-Begriff ist weniger sein Gebrauch des Ausdrucks ἀποκατάστασις bezeichnend, der im allgemeinen eschatologisch ist, als sein durchgängiger Spiritualismus, für den auch der von ihm öfters wiederholte Satz charakteristisch ist: ‚Das Ende ist immer wie der Anfang' (princ. 1, 6, 2; 2, 1, 1; c. Cels. 8, 72; in Joh. 13, 37; s. schon PsBarn. 6, 13); denn er meint damit, daß Anfang u. Ende der Welt u. des Menschen in gleicher Weise rein geistig sind. Dies bedeutet aber eine nicht unwesentliche Umformung der in der Hl. Schrift enthaltenen E.-Ideen. Nach Apc. 1, 8 (vgl. 21, 6 u. 22, 13) hat Christus zwar gesagt: ‚Ich bin das A u. das O, der Anfang u. das Ende', nicht aber mit Bezug auf die Schöpfung, daß das Ende immer wie der Anfang ist. Bei aller Ablehnung der Idee der Wiederkehr identischer Ereignisse bleibt eben Origenes doch bis zu einem gewissen Grad unter dem Einfluß zyklischer E.-Ideologie (o. Sp. 243). Ähnlich Joh. Scotus Eriugena, der zumindest indirekt durch Origenes beeinflußt ist, in De divisione naturae. Hier sagt er zB. 3 (PL 122, 866): Finis enim totius motus est principium sui. Allerdings führt für Joh. Scotus unter Einwirkung der augustinischen Tradition gratia letzten Endes doch über bloße restauratio naturae hinaus; s. zB. ebd. 23 (PL 122, 903ff); dazu Gilson, Philos. 220f. Dies ist natürlich in noch höherem Grad der Fall bei Thomas Aquinas; zB. de regim. principum 1. 8: Tendit enim uniuscuiusque rei desiderium in suum principium, a quo esse suum causatur. Causa vero mentis humanae non est aliud quam Deus qui eam ad suam imaginem facit. Solus igitur Deus est qui hominis desiderium quietare potest et facere hominem beatum. Vgl. auch In metaph. 1, 1, 4, wo Aristoteles' Theorie des Vorrangs der kreisförmigen Bewegung (phys. 8) im Sinn der thomistischen Perfektionslehre weiterentwickelt ist. Von Thomas ist wieder Dante, Conviv. 4, 12, 14 (144f Busnelli-Vandelli) abhängig. – Origenes' größter geistiger Erbe, Gregor v. Nyssa, hat seine eschatologische Apokatastasis-Lehre nur teilweise übernommen (o. Sp. 243f), hat aber um so mehr die Idee voreschatologischer Apokatastasis im Sinn einer mystisch-asketischen Rückkehr zu den Ursprüngen ausgebaut. So zB. or. dom. 2 (PG 44, 1145Aff), u. vor allem virg. 12 (PG 46, 373C/6C), wo Gregor von der E. des Menschen schon auf Erden als von einer ἀποκατάστασις εἰς τὸ ἀρχαῖον spricht, von einer Rückkehr zum Paradieseszustand Adams vor dem Sündenfall. Um dieses Ziel, soweit das in diesem Leben möglich ist, zu erreichen, muß der Mensch mit der Ehe u. mit der Bearbeitung des Bodens als dem Prototyp physischer Tätigkeit die ganze illusorische Sinnenwelt aufgeben (vgl. dagegen das Arbeitsethos von Augustinus' De opere monachorum u. der Regula s. Benedicti, wie überhaupt im Westen die bis zu einem gewissen Grad gemeinpatristische Idee der irdischen Antizipierung der Rückkehr zum Paradies nicht zu so weitgehenden Folgerungen geführt hat). Für die Paradiesesidee als ein Element ostchristl. E.-Ideologie s. auch Ephraems syrische Paradieseshymnen, in denen der Dichter u. Mystiker sehr klar ausdrückt, wie die Vision einer Rückkehr nach Eden ihn selbst schon auf Erden verwandelt u. erneuert hat (zB. hymn. 6, 4 [49 Beck]).

b. Wiederherstellung der verlorenen Gottähnlichkeit. Vgl. *Eikon mit Quellen- u. Literaturangaben; Ladner, Ref. 83/107. 185/

203. Was auch immer die ursprüngliche Bedeutung u. gegenseitige Beziehung der hebräischen Termini für ‚Bild' u. ‚Gleichnis' in Gen. 1, 26 war (dazu ThWb 2, 378f), die Wahl des Wortes ὁμοίωσις (statt etwa ὁμοίωμα oder ὁμοιότης) durch die LXX für die Übersetzung des zweiten der beiden Termini war eine folgenschwere Entscheidung. Denn das Wort enthält ein dynamisches, handlungsmäßiges Element, welches die Bedeutung der Verähnlichung neben der der Ähnlichkeit, wenn nicht geradezu fordert doch nahelegt (dies ist von J. Schneider: ThWb 5, 186/98 nicht genügend betont). Auch hatte der Terminus ὁμοίωσις schon eine lange Geschichte innerhalb des philosophisch-religiösen Denkens der Griechen hinter sich (dazu Merki; *Ebenbildlichkeit); er war schon mit dem Begriff der Verähnlichung des Menschen mit Gott verbunden (zB. Plato Theaetet. 167af). So ist es nicht überraschend, daß die griech. patristische Exegese von Gen. 1, 26 eine Distinktion zwischen εἰκών u. ὁμοίωσις entwickelte, der zufolge der Begriff der Ähnlichkeit u. Verähnlichung enger mit der Idee der E. des Menschen verbunden ist als der des Bildes. Für die Geschichte der christl. E.-Ideen ist außer der von Clemens Alexandrinus u. Origenes endgültig grundgelegten Interpretation von Gen. 1, 26 im Sinn der Gottebenbildlichkeit des geistigen Menschen von Wichtigkeit die Vorstellung, daß im Gegensatz zur εἰκών die ὁμοίωσις in Adam nur potentiell vorhanden war, daß sie, wieder im Gegensatz zur unverlierbaren εἰκών, seit dem Sündenfall erst durch Tugendübung u. mit Hilfe der Gnade Gottes wiedergewonnen werden muß (für diesen Synergismus s. neuerdings Jaeger, Works 70ff). Dies ist die Meinung der meisten griech. Väter (auch Gregor v. Nyssa, trotz seines synonymen Gebrauchs von ὁμοίωσις u. εἰκών, ist wesentlich ein Theologe der Gottähnlichkeit u. Verähnlichung mit Gott, vgl. Merki aO. u. *Eikon). Aber diese Meinung teilen auch nicht wenige Lateiner, nicht nur in der patristischen Zeit, sondern besonders auch seit dem neuen Einfluß der griech. Patristik auf den Westen im Zeitalter Bernhards v. Clairvaux u. Wilhelms v. St. Thierry (vgl. Bernhard, De gratia et libero arbitrio 9, 28, u. in etwas anderer Formulierung Wilh. v. St. Thierry, Epist. aurea 2, 16 [PL 184, 348f]; dazu Gilson, Théol. 65f; ders., Regio Dissimilitudinis: Mediaev. Studies 9, bes. 128ff; ferner Déchanet, Sourc.; ders., Guill.). Allerdings enthält die weitgehend von Augustinus bestimmte Gottebenbildlichkeitslehre u. die mit dieser zusammenhängende personale E.-Ideologie des mittelalterlichen Westens auch unterschiedliche Elemente (u. Sp. 266f), welche auch für Bernhard v. Clairvaux u. Wilhelm v. St. Thierry mindestens ebenso wichtig sind wie der Einfluß der griech. Patristik. Für diese ist festzuhalten, daß für die meisten ihrer Vertreter die Verähnlichung mit Gott einerseits eine Rückkehr zu Adams potentiell vollkommener Gottebenbildlichkeit bedeutete, also einen Prozeß der Reinigung des unverlierbaren, aber ‚unähnlich' gewordenen Gottesbilds (wobei Metaphern aus der Sphäre des Kunstbilds eine große Rolle spielen; vgl. *Eikon), andererseits eine nie endende Vervollkommnung, ebenso unerschöpflich ihrer Natur nach wie Gott selbst. Das Ziel der Gottähnlichkeit ist die Schau Gottes, oder besser: beide sind im letzten identisch, eine Vorstellung, in der die alten platonischen Gedanken von der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches u. von der Identität zwischen Sein u. Erkennen mitschwingen (dazu Schneider; Festugière 180ff. 220; Lot-Borodine 108, 34). Wie aber auf Erden niemand Gott schauen kann (Ex. 33, 20; Joh. 1, 18; 1 Tim. 6, 16), so liegt Gottähnlichkeit nicht in der Natur des Menschen, sondern ist eine nie auszuschöpfende Gnade (vgl. Orig. in Ex. hom. 6, 5 zu 1 Joh. 3, 2: nullus tamen Deo similis invenitur vel in potentia vel in natura ... similitudo haec non ad naturam, sed ad gratiam revocatur). Nach Gregor v. Nyssa, der die griech. Lehre von Gottähnlichkeit u. Gottesschau am tiefsten ausgeführt hat, bestehen diese in nichts anderem als in dem nie endenden u. immer (selbst im Jenseits) sich erneuernden Liebesstreben nach Vereinigung mit Gott (in Cant. hom. 12 [PG 44, 1025Df. 1037B]; v. Mosis: PG 44, 405A/D; dazu Daniélou, Platon., bes. 291ff). Deifikation u. E. fallen hier zusammen. In diesem Sinn, aber auch nur in diesem Sinn, konnten nicht nur Moses u. Paulus, sondern können alle Menschen schon in diesem Leben Gott schauen, Gott ähnlich werden (vgl. dazu o. Sp. 254 zu 2 Cor. 12, 2ff u. die dort genannte Lit. über die Idee der Gottesschau im Westen, vor allem bei Augustinus, der eine wesentliche Schau Gottes auf Erden nicht für möglich gehalten zu haben scheint). Über diesen Höhepunkt ist die griech. Patristik

noch in Cyrill v. Alexandria hinausgekommen durch seine Lehre vom Hl. Geist als dem speziellen Bewirker der E., d. h. der Heiligung u. Vergottung, des Menschen (dazu Mahé 10; Gross 297; Galtier; du Manoir de Juaye, bes. 421ff). – Die griech. patristische Lehre von der Verähnlichung des Menschen mit Gott ist wohl die weittragendste Idee personaler E., die denkbar ist. Sie hat aber auch im Überindividuellen die sakrale Kultur der Byzantiner u. der von ihnen abhängigen Völker formen geholfen. Allerdings hat die weitgehende Absorption moralischer u. sozialer Reform in mystischer Reinigung u. Erhebung im östlichen Christentum zu einer fast völligen Verwischung des Unterschieds zwischen der mystischen u. der institutionellen Komponente des christl. Lebens geführt; Größe u. Schwäche dieser Entwicklung können hier nicht erörtert werden.

IV. Lateinische Väter. a. Reformatio (renovatio) in melius (besonders für die terminologischen Data dieses Abschnitts bin ich dem ThLL zu Dank verpflichtet). Tertullian, der in einem berühmten Text (res. 12f) von der Wiederkehr u. Erhaltung aller Dinge auf die Auferstehung der Leiber schließt (universa conditio recidiva est . . .) u. dem auch sonst die griech.-patristische Idee einer restaurativen E. keineswegs fremd ist, scheint andererseits der erste der lat. Väter zu sein, der den Terminus u. Begriff der ‚E. zum Besseren' entwickelt hat, ein Begriff, der für die westliche Patristik im ganzen gesehen charakteristisch ist, mindestens charakteristischer als für die östliche. Für Tertullians Gebrauch der Wendung ‚in melius reformari' u. ähnlicher Ausdrücke vgl. zB. ad nat. 1, 4, 12 u. vor allem adv. Hermog. 37: si bona fuisset materia semper, quare non desiderasset in melius reformari, wo Tertullian in gewisser Hinsicht Ambrosius u. Augustinus antizipiert (s. u.). Für Cyprian ist zu beachten ad Don. 15; ep. 74, 5; mort. 22; für Arnobius 4, 23f; für Lactantius inst. 7, 14, wo seine ansonsten kosmologisch u. millenaristisch orientierte E.-Ideologie nicht als bloße Restauration, sondern als ein reformari in melius gefaßt ist. Ambrosius, so sehr er im allgemeinen von den griech. Vätern u. von Philon abhängig ist, hat dennoch bei bestimmten Anlässen eine Konzeption der E., die von der seiner östlichen Vorbilder verschieden ist, u. zw. sowohl im Hinblick auf die letzten Ziele des Menschen als auch auf mehr beschränkte kirchliche u. politische (dafür s. u. Sp. 265). In ersterer Hinsicht ist von Bedeutung seine Anschauung, daß die kreatürliche gratia naturae durch Christus nicht nur reformiert, sondern außerdem vermehrt worden ist (ep. 45, 15 [PL 16, 1193C]: venit Dominus qui reformaret naturae gratiam, imo augeret; vgl. auch ep. 71, 3f u. 8f [1295B/7A]); sie ist nun eine durch den Hl. Geist in den Sakramenten dauernd sich erneuernde gratia renovationis (apol. David 1, 14, 66). Auf dieser Basis hat Ambrosius wohl als erster, selbst wenn die schöne Exultet-Hymne der Karsamstag-Liturgie nicht von ihm stammt (so Fischer u. Huglo gegen Capelle), die Lehre von der felix culpa klar formuliert (Iacob. 1, 6, 21; in Ps. 39 en. 20 [PL 14, 1116C]; inst. virg. 17, 104 [PL 16, 346A]). Augustinus ist dann mehr als alle früheren Väter der Theologe einer nicht bloß restaurativen E. u. Reform gewesen (vgl. auch Ladner, Conc.): (1) Nach Augustinus enthält der göttliche Schöpfungsakt selbst den Faktor des Rückrufs u. der Konversion der aus dem Nichts geschaffenen Materie zu Gott (Gen. ad litt. 1, 3ff). (2) Für Augustinus ist die Reform des Menschen durch Christus nicht bloß Rückkehr zum paradiesischen Urzustand des ersten Adam, nicht mehr eine renovatio in pristinum im Sinn etwa der ἀποκατάστασις εἰς τὸ ἀρχαῖον Gregors v. Nyssa (o. Sp. 256), sondern eine renovatio in melius, durch welche die paradiesischen Möglichkeiten des posse non mori, des posse non peccare, des bonum posse non deserere erhöht worden sind zu den Verheißungen eines non posse mori, eines non posse peccare, eines bonum non posse deserere (Gen. ad litt. 6, 25; corr. et gratia 33). Vgl. hierzu auch die ‚leoninische' Oration: Deus qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti im Ordo der Messe (für diesen u. verwandte liturgische Texte sowie für ähnliche Formulierungen in Predigten Leos des Großen vgl. de Puniet). (3) Während Augustinus die pelagianische Häresie, nach der für den tugendhaften Menschen die Taufe nur eine Formalität ist, bekämpfte, legte er andererseits das größte Gewicht auf Unterscheidung zwischen Wiedergeburt in der Taufe u. postbaptismaler E., d. h. aber auf die Notwendigkeit dauernd, ja täglich wiederholter Ansätze zu neuer Reform, nach 2 Cor. 4, 16 (vgl. bapt. 4, 15 [22]; peccat. mer. et remiss. 2, 7 [9]; perfect. iust. hom. 18 [39]).

Auf diese Weise festigte er das Gleichgewicht zwischen Gnade u. Willensfreiheit, zwischen Sakrament u. Moral u. legte so das theologische Fundament für alle christl. Reformbewegungen des mittelalterlichen Jahrtausends im Westen.

b. Reform des Gottebenbilds im Menschen nach Augustinus. Augustinus' Doktrin von der trinitarischen Gottebenbildlichkeit im Menschen ist bekanntlich eines seiner wichtigsten u. originellsten Lehrstücke (dazu etwa Schmaus; Gardeil; Gilson, Intr. 286ff; Kusch). Sie ist u. a. auch wichtig für den Unterschied zwischen seiner Konzeption der personalen E. des Menschen u. jener der griech. Väter. Anders als für deren Mehrzahl ist für Augustinus Ähnlichkeit zwar ein Merkmal, aber nicht das wesentlichste Merkmal der Bildbeziehung zwischen Gott u. Mensch. So wendet er sich zB. quaest. in heptat. 5, 4 (vgl. auch div. quaest. 51, 4) gegen diejenigen (vielleicht denkt er an Origenes, jedenfalls aber an die griech.-patristische Tradition), die behaupteten, daß Ähnlichkeit mehr ist als Bildhaftigkeit, daß sie sozusagen reserviert ist für den Menschen, der durch Christi Gnade reformiert wird. Der Mensch wird nach Augustinus auf Erden immer weniger besitzen als jene vollendete Gottähnlichkeit oder -gleichheit, die nur in Christus von Anfang an besteht (für Augustinus' Einschränkungen gegenüber der griech. Grundeinstellung zu Gottähnlichkeit u. Gottesschau [s. o. Sp. 258 u. 260] vgl. im allg. ep. 147 u. bes. ep. 92; en. in Ps. 70; serm. 2, 6f [PL 36, 895ff]; en. in Ps. 49, 2 [PL 36, 565]: nos enim similes, non aequales, ille [Christus] quia aequalis, ideo similis). Andererseits aber ist der Mensch als einziges Geschöpf nach dem Bild Gottes geschaffen, u. diese Bildbeziehung bewegt sich auf einer Ebene, die viel höher ist als jene, auf der die ‚Spuren Gottes' in der übrigen Schöpfung liegen (für die vestigia Dei vgl. lib. arb. 2, 16 [PL 32, 1263]; trin. 11, 1 [PL 42, 985]; dazu Gilson, Introd. 282f). Die Bildbeziehung des Menschen zu Gott ist aber für Augustinus eine trinitarische; die drei Glieder der psychologischen Ternare (vor allem memoria, intelligentia u. amor) sind Analoga zu den drei göttlichen Personen (trin. 9/15). Es ist besonders Augustinus' Theorie der memoria, des menschlichen Selbstbewußtseins (trin. 14, 11 [PL 42, 1047f]), welche zusammen mit der Gedächtnis- u. Zeitlehre der Confessiones (bes. 10, 8 u. das ganze 11. Buch; dazu Callahan) u. mit der noch früheren Konzeption der Zahl in De musica (bes. 6, 4/17) insofern in den Bereich der augustinischen E.-Ideologie gehört, als memoria, tempus u. numerus Mittel sind, durch welche die im menschlichen Geist widergespiegelte Zersplitterung der Welt durch diesen selben Geist, wenn er göttlich erleuchtet u. begnadet ist, überwunden werden kann (Guitton; für die Ambivalenz von Augustinus' Zeitbegriff Pontet; Marrou). Der Weg geht von chaotischer distractio im wandelbaren Stoff u. Raum der Welt über mathematisch-zeitlich geordnete distentio der geistig bewußten Seele (der Terminus distentio wohl abhängig sowohl von Eccles. 8, 16 Vg. wie auch von der plotinischen Definition der Zeit als διάστασις der Weltseele enn. 3, 7) zur intentio auf die Ewigkeit: das ist wahre Reform (vgl. conf. 11, 29 [39]; 4, 11 [16]). Eben durch sein zeitliches Ordnungsprinzip in der memoria hat das Gottebenbild die Möglichkeit, sich schon in der Zeit zur intelligentia, zum amor Gottes zu reformieren (vgl. dagegen etwa Gregors v. Nyssa mehr objektive u. negative, weniger psychologische u. positive Auffassung der Zeit als einer die Ewigkeit hintanhaltenden ἀναβολή: opif. hom. 22 [PG 44, 204/9]; Gaïth 168ff interpretiert solche Texte wohl zu augustinisch).

E. Institutionelle E.-Ideen. Die institutionellen E.-Ideen der Spätantike u. des Mittelalters kristallieren sich um zwei Mittelpunkte: das Imperium Romanum u. die Kirche. Im ersteren Fall bestehen Beziehungen zu kosmologischen, vitalistischen u. millenaristischen E.-Ideologien, die in die Vorstellung von der Translatio Imperii einmünden; im letzteren tritt die Idee der Wiederherstellung u. Weiterentwicklung der Tradition früh neben die paulinische der E. des Gottebenbildes im Menschen.

I. Renovatio Imperii, Translatio Imperii usw. Schon die E.-Hoffnungen des augusteischen Zeitalters beziehen sich nicht nur auf den kosmischen u. allgemein menschlichen, sondern auch auf den legal-institutionellen Bereich. So sind wohl schon die Res gestae d. Augusti 8, 5 zu verstehen, wo Augustus von sich sagt: ‹e›xempla maiorum exolescentia iam . . . re‹duxi› (86 Gagé; vgl. auch Sueton. Aug. 34: leges retractavit; id. Claud. 22: exoleta revocavit; Horat. epist. 2, 1, 3: cum . . . res Italas . . . legibus emendes . . .).

Die Anwendung des Terminus u. des Begriffs ‚Reform' auf die Sphäre des Rechts stammt wohl von den großen Juristen der antoninischen u. severianischen Periode; vgl. Dig. 34, 4, 30, 3; 2, 14, 7, 6. Die Idee der Verbesserung der Gesetze (vgl. zB. Cod. Iustin. praef. I u. III, auch 1, 17, 1, 7 u. 1, 17, 2, 18 [= Dig. praef. I u. III]), aber auch der Reform des Rechts zu seiner alten Güte ist ein wesentlicher Bestandteil mittelalterlicher E.-Ideologie geblieben, wobei allerdings auch germanischer Einfluß eine Rolle spielte (dazu Kern). Besonders seit Hadrian erscheint der Kaiser als der restitutor des augusteischen Imperiums (dazu Mattingly 1, CXCIII. 448; Mattingly-Sydenham 5, 1, 33. 280/310; Gagé); noch stärker als in der früheren Kaiserzeit tritt er seitdem in den Ideenkreis der hellenistischen monarchischen Theorie, nach der der Herrscher der Erretter, Befreier, Wohltäter, Reformator der Menschheit, das Gottebenbild par excellence ist (Straub, Herrscherid.; de Francisci 2, 392ff; 3, 1, 339ff; Kantorowicz, Hellenism.; auch o. Abschn. A/C u. *Eikon: o. Bd. 4, 782/4). Die Idee der restitutio, reparatio, renovatio imperii konnte sich dann seit Konstantin d. Gr. u. Eusebius v. Cäsarea leicht u. allzu leicht mit dessen Christianisierung verbinden (dazu etwa Cochrane 177/357; Peterson; Mommsen; Cranz, De civ.; ders., Kingd.; F. Dölger). Für den christl. Osten besonders war die Konzeption bezeichnend, daß das christl. Imperium einfach durch seine Existenz das Reich Gottes darstellt. Demgemäß charakterisiert etwa Eusebius die konstantinische Regierung als eine Ära der ἀνανέωσις, ἀναβίωσις u. κάθαρσις u. verknüpft sie mit der Reform des Gottesbilds im Menschen (bes. h. e. 10, 1, 3; 10, 4, 60; 10, 9, 9; tric. 17, 5; vgl. auch h. e. 9, 9, 10f über die berühmte, das Kreuz oder das Christogramm tragende Statue Konstantins auf dem Forum Romanum, nach deren Inschrift der Kaiser Rom τῇ ἀρχαίᾳ ἐπιφανείᾳ καὶ λαμπρότητι ἐλευθερώσας ἀποκατέστησε). Im christl. Osten bleibt der christl. Basileus ein Träger κατ' ἐξοχήν der Gottebenbildlichkeit: er ist der wahre Nachahmer, Nachfolger u. Stellvertreter des Königs Christus, in anderer Weise, aber doch ebensosehr wie der christl. Asket. Ganz nach röm. u. byzantinischem Muster sehen auch Ennodius (paneg.: CSEL 6, 270) u. Cassiodor (var. 1, 28 [MG AA 12, 29, 11. 30/1]) Theoderich d. Gr. als reparator Roms u. seiner Zivilisation; vgl. var. 3, 31 für die Übertragung der Apokatastatis-Idee auf den politischen Bereich: ad statum ... pristinum cuncta revocare. Die Anschauung vom christl. Herrscher als Welterneuerer u. als imago oder vicarius Dei oder Christi fehlt überhaupt auch im Westen keineswegs (vgl. *Eikon, Sp. 782/4; Kantorowicz, Two Bod. 89/95). Sie bleibt mit der Fortdauer u. zweimaligen E. (800 u. 962) des Imperium Romanum verbunden u. mit einer entsprechenden röm. Renovatio-Ideologie (dazu Schramm, Anerk. 3; ebd. 494 über Karls d. Gr. Kaiserbulle mit der Umschrift Renovatio Roman[i] Imp[erii]; ferner Schramm, Kaiser, bes. 1, 87/187 u. 2, 3/33. 62/7 über Otto III). Diese röm. Renovatio-Ideologie hat weiten Niederschlag gefunden, u. a. in der Liturgie (dazu vor allem Tellenbach; Kantorowicz, Laud.; Erdmann, Forsch.), ferner in der Exegese von 2 Thess. 2, 3/8 (Poole 246; Ladner, Asp. 419f), in der Weiterentwicklung der hieronymianischen Interpretation der danielischen vier Weltmonarchien (Dan. 2, 31ff u. 7, 11ff; Hieron. in Dan.: PL 25, 526ff u. 552ff; vgl. Swain; für den Zusammenhang der danielischen Monarchien mit den hesiodeischen u. orientalischen Weltaltern [o. Sp. 242f] s. Meyer). Zur Theorie der wiederholten Translatio Imperii von Römern zu Byzantinern, Franken u. Deutschen sei folgendes bemerkt: Nach karolingischer Vorbereitung wurde sie zuerst klar formuliert von Otto v. Freising, Chron. prol. 4, 5; 5, 31 Hofmeister; sie wurde modifiziert von Innozenz III in der Dekretale Venerabilem (Decret. Greg. IX c. 34 X de elect. I, 6; dazu zuletzt Folz 41. 123. 187/91; Kempf 65ff). Für die mit der Idee der Translatio Imperii verwandte Konzeption von einer Translatio Studii, die vielleicht von dem antiken Begriff literarischer Diadoche abstammt u. in karolingischer Zeit bei Alkuin u. Notker, im 12. Jh. bei Otto v. Freising u. Chrétien de Troyes u. im 13. bei Alexander v. Roes eine Rolle spielt, s. etwa Gilson, Philos. 193f; Curtius 36. 388f; Grundmann, Sac. 5ff. – Politische u. spekulative Höhepunkte hat die imperiale Renovatio-Ideologie erfahren in den Versuchen einer Verankerung des Imperiums in Rom selbst oder wenigstens in der Rom-Idee zur Zeit Ottos III (vgl. Schramm aO.), Friedrich Barbarossas (vgl. Pomtow) u. Friedrichs II (vgl. Kantorowicz, Friedr. 400/16. 468ff; Erg.-Bd. 176/84. 202f) u. in Dantes De Monarchia u. Divina Commedia.

II. Renovatio u. Traditio in der Kirche. Nichtsdestoweniger hat im Westen schon die patristische Periode eine deutliche Unterscheidung zwischen den Rollen des Imperiums u. der Ecclesia in der christl. Welt herausgearbeitet, wofür nur auf Ambrosius u. auf Gelasius' Zwei-Gewalten-Lehre (ep. ad Anastas. imper., JL 632) hingewiesen sei. Ambrosius in seiner berühmten Entgegnung auf Symmachus' Verteidigung der Überreste des heidn. Kults in Rom hat die Idee christl. E. letztlich als Fortschritt zum Besseren, als Höherwertigkeit selbst später Vollendung gegenüber bloßem Beharren im Anfang, als Vorrang des wahren Glaubens auch vor geheiligter Gewohnheit verstanden (ep. 18, 7/28: Nullus pudor est ad meliora transisse ... Sed maiorum, inquit, servandus est ritus. Quid quod omnia postea in melius profecerunt? ... Dicant igitur in suis omnia manere principiis ... Ergo et mundi, sicut omnium rerum, primaeva mutarunt ut venerabilis canae fidei sequeretur senectus). Andererseits war er doch noch geneigt, Sieg u. Bestand des Christentums mit einer im Sinn der eusebianischen Reichstheologie konzipierten christl. Umformung röm. Größe gleichzusetzen (dazu Peterson u. Mommsen; Ladner, Ref. 147/52). Wichtiger für die Entwicklung der institutionellen christl. E.-Idee sind auf jeden Fall Tertullians, Cyprians u. Augustinus' Formulierungen des Verhältnisses zwischen Renovation u. Tradition, zwischen consuetudo u. veritas im Bereich der Kirche selbst. Für Tertullian (virg. vel. 1, 3/7) ist nur die regula fidei immobilis et irreformabilis ... cetera iam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis ... Quae est ergo Paracleti administratio nisi haec quod disciplina dirigitur, quod scripturae revelantur, quod intellectus reformatur, quod ad meliora proficitur? ... Hunc qui receperunt, veritatem consuetudini anteponunt. Vor allem aber: Dominus noster Christus veritatem se (Joh. 14, 6), non consuetudinem cognominavit. Die letztgenannte lapidare Formel war bestimmt, über Cyprian (vgl. ep. 74, 9), die sententia 30 des Bischofs Libosus v. Vaga auf dem Konzil von Karthago vom 1. IX. 256 (ed. v. Soden, Sententiae LXXXVII episcoporum: NachrGött 1909, 262f: In evangelio Dominus: Ego sum, inquit, veritas, non dixit: Ego sum consuetudo) u. über Augustinus (bapt. 3, 6 [9]) in die Kirchenreform-Ideologie Gregors VII (?) (JL 5277) oder spätestens Urbans II (JL 5471) einzugehen u. schließlich über Ivo v. Chartres (Decretum 4, 213 [PL 161, 311]; Panormia 2, 166 [ebd. 1121]) in Gratians Decretum (D. 8, c. 5 [14 Friedb.]) Aufnahme zu finden (vgl. Ladner, Gregor. Lett.). Für Cyprian war der Satz vom Vorrang der Wahrheit vor der Gewohnheit übrigens ein Argument im Ketzertaufstreit mit Rom gewesen, ein Gegenargument gegen Stephans I Dictum: Nihil innovetur nisi quod traditum est (vgl. Cypr. ep. 74, 1; dazu F. J. Dölger). Tatsächlich sind aber, wie schon Augustinus erkannte (zB. bapt. 3, 9 [12]), beide Sätze nur zwei einander ergänzende Aspekte ein u. derselben Konzeption legitimer E. Wahre E. ist nicht untraditionelle Innovation, sondern Reform in Konformität mit echter Überlieferung u. Abschaffung von Gewohnheiten, die jener widersprechen. Mit anderen Worten: Orthodoxie schließt E. nicht aus (ähnlich im 5. Jh. Vinc. Lirin. common. 23 [PL 50, 667], wo profectus-amplificare u. permutatio-transvertere kontrastiert sind; im 12. Jh. Anselm v. Havelberg, Dial. 1 [PL 188, 1141/60]; dazu Spörl 18/31; Schreiber, Anselm v. Havelberg; Heneghan; Fina).

III. Augustinische Civitas Dei u. mönchisch-klerikale Vita apostolica. Während Augustinus' Auffassung des Verhältnisses von Tradition u. Innovation nicht nur durch vorkonstantinische afrikanische Väter, sondern auch durch Ambrosius vorbereitet war, ist sein Konzept der Civitas Dei ein voller Gegensatz selbst zu dem christianisierten Imperium Romanum des theodosianischen Zeitalters. Für ihn waren die eusebianische βασιλεία, das ambrosianische Imperium des christl. Kaisers keine überzeugenden Darstellungen christlicher E., keine gültigen Symbole des Gottesreichs. Vielmehr sah er das irdische Leben der Christen nach wie vor als ein Leben in der Fremde, auf Pilgerschaft (civ. Dei 14, 1: Superna est enim sanctorum civitas, quamvis hic pariat cives in quibus peregrinatur); für ihn war die civitas sanctorum noch nicht ein vollkommenes Reich, sondern eine vorläufige Gemeinschaft, andauernder E. bedürftig. Die für den Himmel prädestinierten Bürger der irdischen civitas Dei peregrinans werden aber schließlich das regnum Dei in dem Sinn endgültig wiederherstellen (instaurare nach Eph. 1, 10), daß sie die abgefallenen Engel ersetzen werden (enchir. 62). Augustinus hat die Idee des ‚Gottesstaats' ent-

wickelt, nicht nur um die Heiden abzuwehren, die die Christen für die im Westgoteneinfall in Rom des J. 410 gipfelnden militärisch-politischen Katastrophen verantwortlich machten (bes. civ. Dei 1/3; für die Predigten vgl. Arbesmann); er wollte damit auch den Einbruch der Weltlichkeit in die Kirche zurückweisen. Zwar umspannte auch der Kirchenbegriff bei Augustinus Himmel u. Erde in ähnlicher Weise wie der der civitas Dei; doch besteht ein wesentlicher Unterschied; die mali et ficti haben bis zum Ende der Welt teil an der kirchlichen communio sacramentorum, nicht aber an der communio sanctorum, der civitas Dei (vgl. civ. Dei 1, 35; dazu Gilson, Introd. 238; ders., Einleit. LXIIIf; die Einwände von Cranz, De civ. 224_{22} u. von Marshall 88 sind m. E. unbegründet). Augustinus hat die civitas Dei dem schon weitgehend verweltlichten Christentum seiner Zeit als ein höchstes Lebensideal entgegengestellt, als eine Inspiration für weitere auf christl. E. gerichtete Anstrengungen. Augustinus' Leben zeigt auch sehr deutlich, daß er selbst nicht ohne eine engere christl. Gemeinschaft existieren konnte, die, obwohl ‚auf Pilgerschaft', der ewigen Gottesstadt so ähnlich wie möglich wäre, eine Gemeinschaft nach dem Vorbild der Apostelgemeinde in Jerusalem (Act. 2, 44; 4, 32); denn wie so viele Reformer war Augustinus Mönch (dazu etwa Mellet; Zumkeller; Manrique; für Augustins Mönchsregel s. jetzt Hümpfner, Mönchsr. 1, 241ff; Verheijen u. die dort zitierten anderen Arbeiten dieses Verf.). Die Bedeutung des von der Apostelgeschichte entworfenen Idealbildes der Urgemeinde in Jerusalem für die kirchlichen Erneuerungsbewegungen des christl. Altertums u. des MA kann überhaupt kaum überschätzt werden (von Reformation u. Gegenreformation ganz zu schweigen). Für die vita communis der Apostel als Vorbild für die Mönche in der alten Kirche s. zB. Basil. reg. fus. tr. 7, 4 (PG 31, 933ff), Joh. Chrys. adv. oppugn. vit. monast. 3, 11 (PG 47, 366; dagegen bezieht Joh. Chrys. in Act. hom. 11, 2 [PG 60, 96ff] u. in 1 Cor. hom. 36, 4 [PG 61, 312f] den Text Act. 4, 32 auf die ganze Kirche); vgl. ferner Joh. Cass. conl. 18, 5, 1f (CSEL 13, 509ff). Für das MA sei nur beispielsweise auf das Exord. Magn. Cisterc., s. 12 ex., 1, 2 (PL 185, 995ff) hingewiesen. Vgl. auch die Studien von Ditsche, u. für die erneuernde Kraft der Exempla maiorum im allgemeinen *Exempla. Die spezifisch augustinische Kombination von Mönchtum u. Priestertum, das von Augustinus wiederum unter Berufung auf Act. 4, 32 geforderte gemeinsame mönchische Leben der Kleriker im besonderen (s. Aug. serm. 355 u. 356, bes. serm. 355, 4 [PL 39, 1573]; op. monach. 7 [8]; 21 [24]; 25 [32]; 29 [37]) u. die daraus hervorgehende Verschmelzung des aktiven u. des kontemplativen Lebens, mystischer u. apostolischer Spiritualität, waren von größter Wichtigkeit für die Weiterführung überindividueller christl. E. im Westen. Diese Verschmelzung ist charakteristisch zB. für Gregor d. Gr. Er ist der große Propagator der benediktinischen monachorum regula discretione praecipua (dial. 2, 36), zugleich aber selbst Verfasser jener Regula pastoralis, in der vorbildliche Erfahrung u. Weisheit des oberhirtlichen Bischofamts Gestalt gewonnen hat; er ist schließlich der praktisch-soziale Verwirklicher paulinischer u. patristischer E.-Ideologie, etwa in der Freilassung von Sklaven unter ausdrücklicher Berufung auf die Wiederherstellung der ursprünglichen Freiheit des Menschen (ep. 6, 12 [MG Epist. 1, 390ff]). Aus der Verbindung asketisch-mönchischer u. apostolisch-klerikaler E.-Impulse patristischer Herkunft ist in der Hauptsache auch die anglosächsisch-karolingische ‚Renaissance' des 8./9. Jh. erwachsen (vgl. zB. Bonifat. ep. 50 [MG Epist. 3, 299ff]; Alcuin. in Ps. penit.: PL 100, 574C u. ep. 172 [MG Epist. 4, 285, 16/20]; Benedikt v. Aniane ep. ad Guarnerium: MG Epist. 4, 561, 34/40; Ardo v. s. Ben. Anian. 50 [PL 103, 377f]). Allerdings sind in dieser Renaissance vitalistisch-kosmologische E.-Ideen sekundär hinzugetreten (o. Sp. 246). Die Geschichte des mittelalterlichen westlichen Christentums ist eine lange Kette von Reformen, in denen das Mönchtum in höherem Maß die Initiative hatte als im christl. Osten, wo es zwar manchmal auch in die Geschichte eingriff, aber im ganzen doch mehr weltentrückt blieb, ohne freilich der persönlich-beispielhaften Wirkung zu ermangeln (dazu bes. Holl). Für den Westen ist wohl prinzipiell von noch größerer Bedeutung als selbst das benediktinische Laien-Mönchtum, das sich ja allmählich auch in ein klerikales Mönchtum verwandelte, die augustinische Idee des monastisch lebenden Klerikats (für die Kluniazenser u. ihren Zusammenhang mit der Kirchenreform des Zeitalters Gregors VII s. jetzt vor allem

Hallinger, Gorze-Kluny; für das Konversen-institut vgl. Donelly u. bes. Hallinger, Laienbr.; für die Lebensform der vita communis [apostolica] u. ihre Beziehung zum Begriff der vita canonica etwa die Arbeiten von Pöschl, Hertling u. ferner Bardy, Grég.; Schreiber, Greg., u. die anderen dort genannten Untersuchungen dieses Verf.; Mandonnet 2, 101ff; Hümpfner, Einl. LXXVIIIff; Ladner, Ref. 341/65. 385/402). Mehr als der christl. Osten hat eben der Westen die essentielle Superiorität des sazerdotalen Ordo über das im Herrscher u. Aszeten gipfelnde Laientum praktisch durchgesetzt, wofür die Geschichte der Bettelorden u. die kirchliche Eingliederung oder Ausgliederung der hoch- u. spätmittelalterlichen religiösen Laienbewegungen im allgemeinen bezeichnend ist (dazu zB. Grundmann, Beweg.; ders., Beitr.; Chenu). Auch die franziskanischen u. nachfranziskanischen Ideen der imitatio Christi, d. h. der Nachfolge u. der Perfektion, ordnen sich zumindest dem Voll-Priestertum des Bischofs unter (vgl. zB. Francisc. reg. prima 1 Boehmer-Wiegand; Legenda trium soc. 8 Minocchi; Bonav. itin. mentis in Deum 5 Quar. passim). Während etwa PsDionysius Areop. eccl. hier. 5 u. 6 die hierarchische Ordnung der Vervollkommnenden, an deren Spitze der ἱεράρχης (Hoherpriester, Bischof) steht, zwar ihrer Funktion nach höher stellt als den Ordo der zu Vervollkommnenden, aber andererseits die Kulmination der letzteren im Mönchtum doch als τελειοτάτη τελείωσις (ebd. 6, 1, 3 [PG 3, 532 D]) ansieht, interpretiert Thomas Aquinas die Texte des PsDion. einfach in dem Sinn, quod status perfectionis potior est in episcopis quam in religiosis (S. Th. 2. 2, 184, 7 resp.). Im ganzen gesehen besteht aber die Geschichte überindividueller E.-Bewegungen im katholischen Christentum sowohl des Ostens als auch des Westens in einem kontrapunktischen Hin u. Wider klerikaler u. laikaler Reform unter hierarchischer Führung.

A. d'Alès, La doctrine de la récapitulation en Saint Irénée: RechScRel 16 (1916) 185ff. – A. Alföldi, Der neue Weltherrscher der 4. Ekloge Vergils: Hermes 65 (1930) 369ff; Die Kontorniaten. Ein verkanntes Propagandamittel der stadtröm. Aristokratie in ihrem Kampf gegen das christl. Kaisertum (1942/3). – E. W. Allo, St. Paul, Seconde Épître aux Corinth. (Paris 1937). – R. Arbesmann, The Idea of Rome in the Sermons of St. Augustine: Augustiniana 4 (1954) 305/24. – F. Ayer de Vuippens, Le paradis terrestre au troisième cid (Paris 1925). – F. Baethgen, Der Engelpapst = Schriften Königsb. Gel. Ges. 10, 2 (1933). – G. Bardy, St. Grégoire VII et la réforme canoniale au XIe siècle: Studi Gregoriani 1 (1947) 47ff. – J. Behm, Art. καινός usw.: ThWb 3, 450ff; Art. νέος usw.: ebd. 4, 903ff. – E. Benz, Joachim-Studien 1/3: ZKG 50 (1931) 24ff; 51 (1932) 415ff; 53 (1934) 52ff; Ecclesia Spiritualis (1934). – J. Bidez, Éos ou Platon et l'orient (Paris 1945). – J. Bidez-F. Cumont, Les mages hellénisés 1 (Paris 1938). – M. W. Bloomfield, Joachim of Flora, a Critical Survey: Traditio 13 (1957) 249ff. – G. Boas, Essays on Primitivism and Related Ideas in the Middle Ages (Baltimore 1948). – K. Borinski, Die Weltwiedergeburtsidee in den neueren Zeiten = SbM 1919, 1. – W. Bousset, Beiträge zur Geschichte der Eschatologie: ZKG 20 (1900) 103/31 u. 261/90. – J. M. Bover, ,Imaginis' notio apud B. Paulum: Biblica 4 (1923) 174ff. – F. Büchsel, Art. ἀναγεννάω: ThWb 1, 671ff; Art. παλιγγενεσία: ThWb 1, 685ff. – G. Bürke, Des Origenes Lehre vom Urstand des Menschen: ZKathTh 72 (1950) 1/39. – E. Buonaiuti, Gioacchino da Fiore (Rom 1931). – K. Burdach, Reformation, Renaissance, Humanismus[2] (1926); Vom Mittelalter zur Reformation 2, 1 (1913/28). – J. Burnet, Early Greek Philosophers[4] (London 1948). – C. Butler, Western Mysticism[2] (London 1926). – J. F. Callahan, Four Views of Time in Ancient Philosophy (Cambridge, Mass. 1948). – H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt u. geistliche Vollmacht in den ersten 3 Jhh. (1953). – B. Capelle, L'Exultet pascal, œuvre de St. Ambroise: Miscell. G. Mercati 1 (Cit. Vat. 1946) 219ff. – J. Carcopino, Virgile et le mystère de la IVe Églogue (Paris 1943). – M. D. Chenu, Moines, clerics, laïcs au carrefour de la vie évangélique (XIIe s.): RHE 49 (1954) 59ff. – C. N. Cochrane, Christianity and Classical Culture, A Study of Thought and Action from Augustus to Augustine (Oxford 1944). – Y. M.-J. Congar, Vraie et fausse réforme dans l'église (Paris 1950). – P. Courcelle, Les lettres grecques en occident. De Macrobe à Cassiodore (Paris 1948). – F. E. Cranz, De Civitate Dei XV, 2 and Augustine's Idea of the Christian Society: Speculum 25 (1950) 215/25; Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea: HarvTheolRev 45 (1952) 47/66. – E. R. Curtius, Europ. Literatur u. latein. MA[2] (1954). – J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de St. Grégoire de Nysse[2] (Paris 1953); L'apocatastase chez St. Grégoire de Nysse: RechScRel 30 (1940) 328ff; Origène (Paris 1948); La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif: Vig. Christ. 2 (1948) 1ff. – J.-M. Déchanet, Aux sources de la spiritualité de Guillaume de St.-Thierry (Brügge 1940); Guillaume de St.-Thierry (Brügge 1942). – A.

DEMPF, Sacrum Imperium (1929). – C. DEREINE, Vie commune, règle de St. Augustin et chanoines réguliers au IXe siècle: RHE 41 (1946) 366ff; Le problème de la vie commune chez les canonistes d'Anselme de Lucques à Gratien: Studi Gregoriani 3 (1948) 247ff. – J. DEY, ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ. Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit. 3, 5 (1937). – A. H. DIRKSEN, The New Testament Concept of Metanoia (Washington 1932). – M. DITSCHE, Die ecclesia primitiva im Kirchenbild des hohen u. späten MA, Diss. Bonn (1958); Zur Herkunft u. Bedeutung des Begriffes Devotio Moderna: HistJb 79 (1960) 124ff. – F. DÖLGER, Rom in der Gedankenwelt der Byzantiner: ZKG 56 (1937) 1ff. – F. J. DÖLGER, Nihil innovetur nisi quod traditum est. Ein Grundsatz der Kulttradition in der röm. Kirche: ACh 1 (1929) 79ff. – J. S. DONELLY, The Decline of the Medieval Cistercian Laybrotherhood = Fordham University Studies, Hist. Ser. 3 (1949). – D. L. DOUIE, The Nature and the Effect of the Heresy of the Fraticelli (Manchester 1932). – M. ELIADE, Le mythe de l'éternel retour (Paris 1949); The Yearning for Paradise in Primitive Tradition: Diogenes 3 (1953) 18ff. – C. ERDMANN, Endkaiserglaube u. Kreuzzugsgedanke im 11. Jh.: ZKG 51 (1932) 384/414; Forschungen zur politischen Ideenwelt des Frühmittelalters (1951). – A. J. FESTUGIÈRE, Contemplation et vie contemplative selon Platon² (Paris 1950). – K. FINA, Anselm v. Havelberg: Anal. Praemonstr. 32 (1956) 96ff. 193ff; 33 (1957) 5ff. 268ff; 34 (1958) 13ff. – B. FISCHER, Ambrosius der Verfasser des österlichen Exultet?: ArchLiturgWiss 2 (1952) 61ff. – R. FOLZ, Le souvenir et la légende de Charlemagne dans l'empire germanique médiéval (Paris 1950). – P. DE FRANCISCI, Arcana Imperii (Mailand 1947/8). – W. FREUND, Modernus u. andere Zeitbegriffe des MA (1957). – J. GAGÉ, Le ‚Templum Urbis' et les origines de l'idée de ‚Renovatio': Mélanges F. Cumont 1 = Annuaire Inst. Philol. Hist. Or. 4, 1 (1936) 151ff. – J. GAÏTH, La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse (Paris 1953). – P. GALTIER, Le St. Esprit en nous d'après les pères grecs = Analecta Gregoriana, Ser. Theol. 35A, 4 (1946). – A. GARDEIL, La structure de l'âme et l'expérience mystique² (Paris 1927). – E. GARGER, Zur spätantiken Renaissance: Jahrb. Kunsthistor. Samml. Wien NF 8 (1934) 1ff. – W. GERNENTZ, Laudes Romae (1918). – J. DE GHELLINCK, Neotericus, neoterice: ArchLatMA 15 (1940) 113ff. – E. GILSON, Einleitung zu St. Augustine, De civitate Dei: The Fathers of the Church (New York 1952); Regio dissimilitudinis de Platon à Saint Bernard: Mediaeval Studies 9 (1947) 108ff; Introduction à l'étude de St. Augustin³ (Paris 1949); La cosmogonie de Bernardus Silvestris: Archives Hist. doctr. et littér. MA 3 (1928) 5/24ff; La théologie mystique de St. Bernard (Paris 1947); La philosophie au moyen âge² (Paris 1947). – A. GRAF, Roma nella memoria e nelle immaginazioni del medio evo 1 (Turin 1882). – E. S. GREENHILL, The Child in the Tree. A Study of the Cosmological Tree in Christian Tradition: Traditio 10 (1954) 323/71. – J. GROSS, La divinisation du chrétien d'après les pères grecs (Paris 1938). – H. GRUNDMANN, Studien über Joachim v. Floris (1927); Die Papstprophetien des MA: ArchKultGesch 19 (1928) 77ff; Religiöse Bewegungen im MA (1935); Neue Forschungen über Joachim v. Fiore (1950); Sacerdotium, Regnum, Studium: ArchKultGesch 34 (1951) 5/21; Neue Beiträge zur Geschichte der religiösen Bewegungen im MA: ArchKultGesch 37 (1955) 129ff. – L. GRY, Séjours et habitats divins d'après les apocryphes de l'AT: RevScPhilosThéol 4 (1940) 649ff. – K. HALLINGER, Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen u. Gegensätzen im Hochmittelalter = Studia Anselmiana 22/3 (1950); Woher kommen die Laienbrüder?: Anal. Ord. Cist. 12 (1956) 1ff. – C. H. HASKINS, The Renaissance of the 12th Cent. (Cambridge, Mass. 1927). – F. HEER, Die ‚Renaissance'-Ideologie im frühen MA: MittInstÖstGesch 57 (1949) 23/81. – E. HENDRIKX, Augustins Verhältnis zur Mystik (1936). – J. J. HENEGHAN, The Progress of Dogma according to Anselm of Havelberg (New York 1943). – L. HERTLING, Kanoniker, Augustinusregel u. Augustinerorden: ZKTh 54 (1930) 334ff; Die professio der Kleriker u. die Entstehung der drei Gelübde: ebd. 56 (1932) 148ff. – O. HOLDER-EGGER, Italienische Prophetien des 13. Jh. 1: Neues Archiv 15 (1890) 141/78. – K. HOLL, Enthusiasmus u. Bußgewalt im griech. Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen (1898). – J. HUBAUX-M. LEROY, Le mythe du Phénix dans les littératures grecque et latine (Lüttich 1939). – J. C. HUCK, Joachim v. Floris u. die joachitische Literatur (1938). – W. HÜMPFNER, Die Mönchsregel des hl. Augustinus: Augustinus Magister 1 (1954) 241/54; Einleitung zu Jordanus de Saxonia, Liber Vitasfratrum (1943). – M. HUGLO, L'auteur de l'Exultet pascal: VigChrist 7 (1953) 79ff. – W. JAEGER, Paideia 2³ (1959); Two Rediscovered Works of Ancient Literature: Gregory of Nyssa and Macarius (Leiden 1954); Aristotle² (Oxford 1950). – W. KAMLAH, Ecclesia u. Regnum Dei bei Augustin: Philol 93 (1938) 248/64; Apokalypse u. Geschichtstheologie (1935). – F. KAMPERS, Die deutsche Kaiseridee in Prophetie u. Sage (1896); Die Sibylle von Tibur u. Vergil: HistJb 29 (1908) 1/29 u. 241/63; Vom Werdegang der abendländischen Kaisermystik (1924). – E. H. KANTOROWICZ, Kaiser Friedrich II (1927/31); Laudes Regiae. A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Wor-

ship (Berkeley, Calif. 1946); Kaiser Friedrich II u. das Königsbild des Hellenismus: Varia Variorum, Reinhardt-Festschrift (1952) 169ff; The King's Two Bodies (Princeton 1957). – F. Kempf, Papsttum u. Kaisertum bei Innocenz III = Miscell. Historiae Pontificiae 19 (1954). – F. Kern, Recht u. Verfassung im MA: HistZ 120 (1919) 1ff. – Kittel-v. Rad-Kleinknecht, Art. εἰκών: ThWb 2, 378ff. – R. Klibansky, Standing on the Shoulders of Giants: Isis 26 (1936) 147ff. – R. M. Kloos, Nikolaus v. Bari. Eine neue Quelle zur Entwicklung der Kaiseridee unter Friedrich II: Deutsches Archiv 11 (1954) 166/90. – P. O. Kristeller, Humanism and Scholasticism in the Italian Renaissance: Byzant 17 (1944/5) 346ff. – H. Kusch, Studien über Augustinus 1. Trinitarisches in den Büchern 2/4 u. 10/13 der Confessiones: Festschrift F. Dornseiff (1953) 124ff. – P. de Labriolle, La réaction paienne (Paris 1934). – G. B. Ladner, Aspects of Mediaeval Thought on Church and State: Rev. of Politics 9 (1947) 403/22; Die mittelalterliche Reform-Idee u. ihr Verhältnis zur Idee der Renaissance: MittInst ÖstGesch 60 (1952) 31/59; Some Recent Publications on the Classical Tradition in the Middle Ages and the Renaissance and on Byzantium: Traditio 10 (1954) 578/94; St. Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God: Augustinus Magister 2 (1954) 867/78; Two Gregorian Letters: On the Sources and Nature of Gregory VII' Reform Ideology: Studi Gregoriani 5 (1956) 221/42; The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers (Cambridge, Mass. 1959); Vegetation Symbolism and the Concept of Renaissance: De Artibus Opuscula XL, Essays in Honor of E. Panofsky (New York 1961). – J. M. Lagrange, St. Paul. Épître aux Romains (Paris 1916). – R. Laqueur, Kaisertum u. Gesellschaft: R. Laqueur-H. Koch-W. Weber, Probleme der Spätantike (1930). – P. Lehmann, Die Vielgestalt des 12. Jh.: HistZ 178 (1954) 225/50. – K. Löwith, Meaning in History (Chicago 1949). – F. Lommatzsch, Literarische Bewegungen in Rom im 4. u. 5. Jh.: Zs. f. vergleich. Literaturgesch. NF 15 (1904) 177ff. – M. Lot-Borodine, La doctrine de la ‚déification' dans l'église grecque jusqu'au XIe siècle: RevHistRel 105/6 (1932) 18ff; 108 (1933) 34ff. – A. O. Lovejoy-G. Boas, Primitivism and Related Ideas in Antiquity (1935). – J. Mahé, La sanctification d'après Saint Cyrille d'Aléxandrie: RHE 10 (1909) 30ff. – P. Mandonnet, St. Dominique 2 (Paris 1938). – H. du Manoir de Juaye, Dogme et spiritualité chez St. Cyrille d'Aléxandrie (1944). – A. Manrique, La vida monastica en San Agustin (Escorial 1959). – J. Maréchal, La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après St. Augustin: NouvRevThéol 57 (1930) 89ff. – H. I. Marrou, L'ambivalence du temps de l'histoire chez St. Augustin (Montreal 1950). – R. T. Marshall, Studies in the Political and Socio-Religious Terminology of the De Civitate Dei (Wash. 1952). – H. Mattingly, Coins of the Roman Empire in the Brit. Museum 1 (London 1923). – H. Mattingly-E. A. Sydenham, The Roman Imperial Coinage 2 (London 1926); 5, 1 (London 1927). – M. Mellet, L'itinéraire et l'idéal monastique de St. Augustin (Paris 1934). – H. Merki, ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩΙ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor v. Nyssa = Paradosis 7 (1952). – E. Meyer, Hesiods Erga u. das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern: Kleine Schriften 2 (1924) 15ff. – T. E. Mommsen, St. Augustine and the Christian Idea of Progress: Journal of the History of Ideas 12 (1951) 346/74. – F. G. Moore, On Urbs Aeterna and Urbs Sacra: TransAmPhilolAss 25 (1894) 34/60. – W. Nigg, Das Ewige Reich (1944). – M. P. Nilsson, Art. Saeculares Ludi: PW 1A, 2, 1696/1720. – A. D. Nock, Conversion (London 1933). – A. Oepke, Art. ἀποκαθίστημι, ἀποκατάστασις ThWb 1, 386ff. – E. Panofsky, Renaissance and Renascences in Western Art (Stockh. 1960). – E. Panofsky-F. Saxl, Classical Mythology in Mediaeval Art: Metropolitan Museum Studies 4 (1932/3) 228ff. – G. Paré, Les idées et les lettres au XIIIe siècle: Le Roman de la Rose (Montreal 1947). – G. Paré-A. Brunet-P. Tremblay, La Renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement (Paris 1933). – E. Patzelt, Die karolingische Renaissance (1924). – E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem (1935). – E. Pfeil, Die fränkische u. deutsche Romidee des frühen MA (1929). – A. Pöschl, Bischofsgut u. Mensa Episcopalis 1 (1908). – M. Pomtow, Über den Einfluß der altrömischen Vorstellungen vom Staat auf die Politik Kaiser Friedrichs I u. die Anschauungen seiner Zeit (1885). – M. Pontet, L'exegèse de St. Augustin prédicateur (Paris 1946). – R. L. Poole, Illustrations of the History of Mediaeval Thought (London 1884). – K. Prümm, Christentum als Neuheitserlebnis (1939); Göttliche Planung u. menschliche Entwicklung nach Irenäus Adv. haereses: Scholastik 13 (1938) 206ff; Das Prophetenamt der Sibyllen in kirchlicher Literatur mit besonderer Rücksicht auf die Deutung der 4. Ekloge Vergils: Scholastik 4 (1929) 54/77. 221/46. 498/533. – P. de Puniet, Intus reformari: Ephemerides Liturg. 52 (1938) 125ff. – G. Raynaud de Lage, Alain de Lille (Montreal 1951).–R. Reitzenstein-H. H. Schaeder, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran u. Griechenland (1926). – A. Rüegg, Die Jenseitsvorstellungen vor Dante u. die übrigen literarischen Voraussetzungen der ‚Divina Commedia' (1945). – A. Rzach, Art. Sibyllen u. Sibyllinische

Orakel: PW 2A, 2, 2073/2183. – E. Sackur, Sibyllinische Texte u. Forschungen (1898). – M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus (1927). – P. Schnabel, Berossos u. die babylonisch-hellenistische Literatur (1923). – A. Schneider, Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches = Beiträge zur Geschichte der Philosophie des MA. Suppl. 2 (1923) 65ff. – P. E. Schramm, Kaiser, Rom u. Renovatio (1929); Die Anerkennung Karls des Großen als Kaiser: HistZ 172/3 (1951) 449/515. – G. Schreiber, Studien über Anselm v. Havelberg: Anal. Praemonstr. 18 (1942) 5ff; Gregor VII, Cluny, Citeaux, Prémontré zu Eigenkirche, Parochie, Seelsorge: SavZKan 34 (1947) 31/171. – J. Seznec, The Survival of the Pagan Gods (1953). – T. Silverstein, The Fabulous Cosmogony of Bernardus Silvestris: Modern Philology 46 (1948/9) 92/116. – P. A. Sorokin, Social and Cultural Dynamics 2 (New York 1937). – J. Spörl, Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung (1935). – J. v. Stackelberg, Renaissance, ‚Wiedergeburt‘ oder ‚Wiederwuchs‘?: Bibliothèque d' Humanisme et Renaissance 22 (1960) 406/420. – A. Stolz, Theologie der Mystik (1936). – J. Straub, Vom Herrscherideal in der Spätantike (1939); Παλιγγενεσία: HistJb 74 (1954) 653ff – J. W. Swain, The Theory of the Four Monarchies: ClassPhilol 35 (1940) 1ff. – J. Taubes, Abendländische Eschatologie (1947). – G. Tellenbach, Römischer u. christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen MA = SbHeid 1934/5, 1. – L. Traube, Einleitung in die lat. Philologie des MA: Vorlesungen u. Abhandlungen 2 (1911). – J. Trier, Zur Vorgeschichte des Renaissance-Begriffs: Archiv f. Kulturgesch. 33 (1950) 45/63; Wiederwuchs: Archiv f. Kulturgesch. 43 (1961) 177ff. – H. Usener, Anecdoton Holderi (1877). – R. Valentini-G. Zucchetti, Codice Topografico della Città di Roma 3 (Rom 1946). – M. Verheijen, La ‚Regula Puellarum‘ et la ‚Regula Sancti Augustini‘: Augustiniana 4 (1954) 258/68. – M. Vogelstein, Kaiseridee–Romidee u. das Verhältnis von Staat u. Kirche seit Constantin (1930). – W. von den Steinen, Natur u. Geist im 12. Jh.: Welt als Geschichte 14 (1954) 71ff. – R. B. Wolsey, Bernard Silvester and the Hermetic Asclepius: Traditio 6 (1948) 340/4. – E. Zeller, Philosophie der Griechen 1, 1[7] (1923). – A. Zumkeller, Das Mönchtum des hl. Augustinus (1950).

G. Ladner.

Ernte.

Bei den Kulturvölkern des Altertums, welche zumeist seßhafte Ackerbauer waren, hing die Erfüllung der Lebensbedürfnisse (*Ernährung) weitgehend vom Ausfall der jährlichen E., zuvörderst des Brotgetreides, ab, die damit für sie in die Mitte des Lebens rückte u. außer der praktischen eine numinose Bedeutung bekam. Neben der Korn-E. konnten auch die *Gemüse-, Obst- (*Garten) u. nicht zuletzt die Wein-E. (*Weinlese) als rhythmische Einschnitte des ländlichen Lebens gelten. Aus den natürlichen Gegebenheiten erwuchs früh kultische Bemühung um die Feldfrucht vor u. nach ihrem Einbringen u. die Verehrung dafür zuständiger Sondergottheiten mit entsprechenden Festen. Solche die E. betreffenden Vorgänge u. Gestalten sind auch gern in der Kunst zur Darstellung gebracht worden, ebenso wie dem ländlichen Jahresgeschehen öfters die Sprache ihre Bilder entnahm.

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. a. Ägypten. 1. Jahreszeiten. Im Niltal, der nachmaligen Kornkammer des Mittelmeerraums, war die E. seit alters für den Unterhalt so maßgebend, daß zur Bezeichnung für sie der Name einer der drei *Jahreszeiten (šmw; eigentl. ‚Zeit der Wasserlosigkeit‘, d. i. Sommer, E.-Zeit; daneben die pr. t ‚Schlammperiode‘ u. die 3ḫ.t ‚Flutperiode‘) verwendet u. sie auch als ein göttliches Wesen dargestellt wurde (Szenen, wie der Grabinhaber des AR diese drei ‚Personifikationen‘ auf der Staffelei selbst malt, bei Wreszinski, Atl. 3 Taf. 1 Textbd. 2; allgemein A. H. Gardiner: ERE 9, 787f). In einer Prozessionsszene der 11. Dyn. sagt ‚E.‘ (ein Mann) zur Grabinhaberin, Königin Nofru (Deir el Bahari): ‚Meine Arme sind voll von Korngarben‘ (W. K. Simpson, Two Middle Kingdom Personifications of Seasons: JournNearEastStud 13 [1954] 265/8). Wenn hier die redende Gottheit die Pflanzen der ‚Flutperiode‘ als Emblem auf dem Kopf trägt, zeigt dies, daß innerhalb des ägypt. Wandeljahres (o. Bd. 3, 30) die tatsächliche E. damals in die ‚Flutperiode‘ fiel (Schott 21/3). Ebenso beruht es auf Zusammenfall der nominellen ‚E.-Periode‘ mit der ‚Schlammperiode‘, wenn in der ‚Dienstordnung des Veziers‘ (18. Dyn.) geäußert wird, man habe ‚in der E.-Zeit ackern lassen‘, woraus also nicht auf eine ägyptische

Zwei-E.-Wirtschaft geschlossen werden darf (so H. Kees, Ägypten: Hdb. Kulturgesch. 1 [1933] 34; dagegen W. Helck-E. Otto, Kleines Wb. der Ägyptol. [1956] 413f). Wenn im Lauf der Kalenderverschiebung die nominelle ‚E.-Periode‘ wirklich in den Sommer fiel, wurde das Wort gern zusätzlich mit dem Zeichen der ‚Sonne‘ determiniert (Erman-Grapow, Wb. 4, 480f).

2. E.-Phasen. Vom AR bis in die Ptolemäerzeit führen Grabreliefs die verschiedenen Phasen der Getreide-E. vor: das Mähen mit der Sichel (Holzfassung mit Feuersteinzähnen), das Garbenbinden der Ähren u. Verladen auf Eseln, das Einmieten u. das Dreschen auf der Tenne mit Huftieren, das Worfeln u. Sieben sowie Abmessen u. Einspeichern der Körnerfrucht (Belege bei L. Klebs, Die Reliefs des AR [1915] 48/53; Wreszinski, Atl. 3 Taf. 49f, Textbd. 97/101; Klebs, Reliefs MR [1922] 71/5; Reliefs NR [1934] 8/21; Ende 4. Jh. vC.: G. Lefebvre, Le tombeau de Petosiris 3 [Le Caire 1924] Taf. 15; die E.-Arbeiter tragen hier trotz typisch ägyptischer Thematik griechische Kleidung; das Dreschen wird dazu nicht mit Tieren, sondern mit Keulen vorgenommen). Bemerkenswert ist das gelegentliche Auftreten des Aufsehers u. der Ährenleserin (schon AR: Wreszinski, Atl. 3 Taf. 55B; Textbd. 112; NR: ebd. 1, 233). Das Bild der die Körner austretenden Ochsen wird seit dem AR manchmal von einem Arbeitslied begleitet; eines des NR lautet: ‚Drescht ihr Ochsen: Stroh zum Futter (für euch) u. Korn für eueren Herrn‘ (J. J. Taylor, The tomb of Paheri [Lond. 1891] Taf. 4; über die ägypt. Dreschtenne als angeblichen Prototyp der dionysischen Orchestra B. H. Stricker, The origin of Greek theatre: JEgArch 41 [1955] 34/47). Den E.-Arbeiten ging die E.-Schätzung auf dem Halm voraus, die für die Steuererhebung wichtig war (Wreszinski, Atl. 1, 191. 243. 261; vgl. A. H. Gardiner, The Wilbour Papyrus 3 [Oxf. 1948] Text A). Außer an nüchterne Berechnungen hielt man sich auch an Aberglauben u. entnahm dann etwa im Traum dem Erscheinen einer großen Katze den künftigen Segen einer bes. reichen E. (PChester Beatty III r. 4, 3; vgl. Pritchard, Texts 495). Unter den Gefahren, die der E. nach ihrem Abschluß drohten, nennt die satirische Schulliteratur des NR, welche die Leiden des Bauern verspottet, als tierische Schädlinge: Würmer, Nilpferde, Heuschrekken u. Sperlinge, u. als menschliche Schädlinge: Diebe u. den Steuereintreiber (PSall. I 5, 11 = Anast. V 15, 6; A. H. Gardiner, Late Egyptian Miscellanous [Brux. 1937] 64. 83; engl. Übersetzung: JEgArch 27 [1941] 19f); vor allem der letztere bringt über den Zahlungsunfähigen u. seine Familie Unglück (H. Brunner, Die Strafgrube: ZÄgSpr 80 [1955] 73f). Zur Aufspeicherung des geernteten Getreides als Saatgut vgl. W. Helck, Materialien zur Wirtschaftsgeschichte des NR 2 (1961) 288f.

3. Korngeist. Daß man beim Kornschneiden wie bei anderen Völkern an den Tod des Korngeistes dachte, dürfte aus der Begleitung der E.-Arbeiten durch Sänger u. Flötenspieler hervorgehen (Wreszinski, Atl. 3, Taf. 48f. 54); diese waren sicherlich nicht bloß zur ‚Belebung der Arbeitslust beim Mähen‘ (ebd. Textbd. 93 zu 3 Taf. 46f) hinzugezogen, sondern ließen jene Klagelieder erklingen, wie sie von antiken Autoren bei der ägyptischen E. erwähnt werden (sog. Linos-Maneros-Lied; Herodt. 2, 79; Poll. 4, 54; Nymphis b. Athen. 14, 619F; zum Klagegestus der tunsio pectoris nach dem Garbenschnitt Diod. 1, 83).

4. Feste u. Riten. Nach Abschluß der E. führen die E.-Arbeiter einen Tanz auf, der offenbar zur Festesfreude des E.dankfestes überleitet (5. Dyn.; Wreszinski, Atl. 3 Taf. 56A; Textbd. 112). Hierbei opferte der Grundeigentümer die Erstlinge der E. (tp n šmw) dem für ihn zuständigen Ortsgott bzw. ließ sie als Deputat dessen Priesterschaft zukommen. So bestimmt Gaufürst Hapzefai v. Siut die Erstlinge des Korns für die Upuaut-Priester, wofür sie seinen Totenkult versorgen (Text bei K. Sethe, Ägypt. Lesestücke [1924] 92; vgl. J. H. Breasted, Ancient Records 1 [Chic. 1906] 262; bildliche Darstellung von Erstlingsopfern: Klebs, Reliefs NR 10; zur *Segnung u. kultischen Darbringung der ‚ersten Garbe‘ bis heute vgl. H. A. Winkler, Bauern zwischen Wasser u. Wüste [1934] 98f). Wenn die Ägypter die ersten reifen Ähren nach Diodor u. a. der Isis weihten, die ja Schöpferin der Brotfrucht war (1, 14; wiederholt v. Firm. Mat. 2, 7; vgl. die entsprechende Bewertung in den griech. Isisaretalogien: dazu jetzt Müller 31/3, wo zugleich auf den Unterschied von ägyptischem ‚Erschaffen‘ u. griechischem ‚Erfinden‘ hingewiesen ist), so war hier offenbar die hinter Isis stehende E.-Göttin Renenute (Thermutis) gemeint,

die schon seit dem AR E.dankspenden empfing (H. Junker, Gîza 12 [1955] 133). Eindeutig als E.-Fest ist das Opfer für die ‚Nährschlange' Renenute erst im NR bezeugt, wo es hauptsächlich am 1. Pachon (1. IX.) gefeiert wurde (Beginn schon am 27. VIII., dem ‚Fest des Mehlwiegens'; S. Schott, Altägypt. Festdaten [1950] 103), u. zugleich als Geburtstag ihres Sohnes Neperi (‚das Korn') galt (bildliche Darstellungen bei Wreszinski, Atl. 1, 48. 83. 143. 198. 355; vgl. Klebs, Reliefs NR 15/7). Das dabei auch öfters gezeigte Kornbündel-Gehänge (zB. N. de G. Davies, Tomb of Nakht [N. York 1917] Taf. 63) dürfte von der den weiterlebenden Korngeist bergenden Erstlingsgarbe genommen sein, die man wie die heutige ‚Kornbraut' im Bauernhaus bis zur nächsten E. aufbewahrte, um den Segen der Fruchtbarkeit auf das künftige Jahr zu übertragen (Blackman 31). Der Brauch scheint bis in die Vorgeschichte zurückzugehen, wie dies eine Schieferpalette mit der Reliefdarstellung eines Ährenbündels aus dem Gerzeen nahelegt (Brüssel E 6816; unveröffentlicht). Auf einer Stele des NR sieht man Renenute stehend selbst ein Ährenbündel halten, während König Sethos I ihr Libationen spendet (P. A. A. Boeser, Beschreibung der äg. Sammlung Leiden: Stelen des NR [Leid. 1913] Taf. 24 nr. 44). Ihr Sohn Neperi hat gelegentlich Ähren auf dem Kopf u. Weizen- u. Gerstengarben in den Händen (Wadi es-Sebua; J. Capart: Chron. d'Ég. 64 [1957] 232 Abb. 76). Wie Renenute mit Isis verschmilzt, so wird der von ihr gesäugte Neperi folgerichtig mit Horus gleichgesetzt (G. Michaelidès: BullInst d'Ég. 33 [1952] 143/202), wobei die interpretatio graeca ihn nicht nur als Harpokrates (Ḥr-p3-ẖrd ‚Horus das Kind') bezeichnet, sondern volksetymologisch zu einem ‚E.-Herrscher' (καρποκράτης) macht (R. Harder, Karpokrates v. Chalkis u. die memphitische Isispropaganda = AbhB 1943, 14, 55; vgl. 8f. 11f; zu Karpokrates auf Amuletten vgl. C. Bonner, Magical Amulets [Ann Arbor 1950] 146). Innerhalb der Kornspeicher des Tempels nimmt der König hoch oben auf dem Kornhaufen das Brandopfer selbst vor (N. de G. Davies, The King as priest of the harvest: BullMetrMusArts N. York, Sect. 2 [1929] 41/9; vgl. T. Säve-Söderbergh, Four 18th dynasty tombs [Oxf. 1957] 41/3 Taf. 41; aushilfsweise auch in Anwesenheit von Statuen des Königspaares; N. de G. Davies, Harvest rites in a Theban tomb: JEgArch 25 [1939] 154/6). E.-Riten wurden ferner von Fruchtbarkeits- u. Naturgöttern wie Min u. Osiris in ihren Kult übernommen. So schneidet beim Minfest v. Theben der König eine Garbe Spelt mit goldener Sichel (R. Lepsius, Denkmäler aus Äg. 2 [1849f] Taf. 162f. 212) u. wird das dem Ritus des ‚Kälberschlagens' vorausgehende kultische Dreschen mit diesen Tieren, welche die Ähren zertreten, als die legendäre Zerstückelung des Osiris gedeutet (K. Sethe, Dramatische Texte zu altägypt. Mysterienspielen [1928] 134; S. Schott, Die Deutung der Geheimnisse des Rituals für die Abwehr des Bösen = AbhMainz 1954, 5, 169; zu Osiris als E.-Gott allgemein H. Frankfort, Kingship and the gods [Chicago 1948] 183. 186f; ders., The dying god: JournWarb 21 [1958] 141/51). Zum Nachleben des Min v. Koptos als E.gott in Oberägypten (Errichtung einer ‚nackten', d. h. ithyphallischen Lehmfigur zur Abwehr der E.feinde) vgl. H. A. Winkler, Ägypt. Volkskunde (1936) 46f. Daß die ‚Errichtung des Djedpfeilers', des nachmaligen Osirisemblems, ursprünglich einen Pfahl mit Getreideähren u. seine Errichtung eine E.-Feier darstelle (W. Helck: Orientalia 23 [1954] 383), ist unbewiesen. Wichtiger als die Deutung der E. als Tod des Osiris war die Symbolik des grünenden Korns als Zeichen seines Wiederauflebens, woraus die sog. ‚Kornmumien', d. h. die mit Korn besäten Blumenkästen in Form des Osiris, entstanden (A. Scharff, Frühe Vorstufen zum ‚Kornosiris': FuF 21/3 [1947] 38/40; H. Gressmann, Tod u. Auferstehung des Osiris [1923] 8f). Osiris gilt demgemäß als göttlicher Erzeuger der Feldfrucht (A. M. Blackman, Osiris as a maker of corn in a text of the Ptolemaic period: AnalOr 17 = Studia Aeg. 1 [C. del Vatic. 1938] 1/3; älteres Vorkommen vgl. bei Müller 33). – Daß es im späteren NR in Ägypten auch E.-Schutzzauber gab, lehrt der Magische Pap. Harris (11, 1/9 [92/7 H. O. Lange]), wo sich der schutzsuchende Bauer in die Rolle des Neperi, Sohnes der Renenute, versetzt u. den ‚starken Hirten Hul' (Huruna), einen wohl syrischen oder vorderasiatischen Dämon, anruft.

5. Jenseits-E. Da nach ägypt. Auffassung der Verstorbene in der gleichen Weise wie auf Erden weiterlebte, ist die E. auch für die Versorgung eines jeden Toten wichtig. Daher werden dem König im Grab E.-Anteile zugesagt (Pyr. 657. 761) u. auch dem Privatmann

Getreidehaufen wenigstens bildlich dargestellt (Klebs, Reliefs AR 43; Wreszinski, Atl. 3, 46f). Dagegen zeigt man den Toten im NR, Totenbuch-Spruch 110 zufolge, gern, wie er im Jenseits selbst sät u. erntet (Klebs, Reliefs NR 10. 36; vgl. Schott 23f); zu den phantastischen Maßen für das im Jenseits wachsende Getreide (Korn: Halm drei Ellen, Ähre eine Elle; Emmer: Halm 5 Ellen, Ähre 2 Ellen; das Getreide der Ost- d. h. Himmelsbewohner im ganzen sogar 9 Ellen hoch) vgl. H. Kees, Totenglauben u. Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter[2] (1956) 205.

6. Bildersprache. E. u. E.-Götter spielen auch in der Bildersprache eine Rolle. König Ramses III tötet seine Feinde u. türmt ihre Leichen zu Haufen ‚wie wenn einer Korn mäht'; sie sind dabei ‚zu Garben gemacht' (H. Grapow, Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptischen [1924] 158f). Ramessidenkönige werden poetisch als ‚Renenute (E.-Göttin), die alle Leute am Leben erhält', bezeichnet; noch Ptolemaios Euergetes heißt ‚Nil- u. E.-Göttin (Renenute) Ägyptens' (ebd. 187f). Stark hyperbolisch wird in einem Hymnus der Weltenschöpfer Amun selbst als ‚E.-Göttin, Speise u. Nahrung' angeredet (19. Dyn.; Pap. Gurob Fragm. Q. [Wb.]). Weit über eine bloß schönrednerische Metaphorik greift es hinaus, wenn in der Lehre König Echnatons mit der ‚Maat' (Wahrheit, Ordnung, Recht usw.) nicht nur die Gottheit, der König, die Menschen u. die Kreaturen identisch sind, sondern auch die E. (R. Anthes, Die Maat des Echnaton v. Amarna: JournAmOrSoc Suppl. 14 [1952] 31). Allgemein vgl. Bonnet; Leibovitch; Schott.

b. Mesopotamien. Auch in Mesopotamien stand die E. des Getreides (akkad. še'u) gegenüber der anderer Früchte im Vordergrund; dabei handelte es sich vorwiegend um Gerste (ašnan), Weizen (kibtu) u. Emmer (kunašu/buṭuttu; F. Hrozný, Das Getreide im alten Babylonien = SbW 173, 1 [1913]), während Leguminosen wie die Platterbse (ḫallûru) u. die Bohne (pulilu; B. Meissner, Art. Ackerbau: Ebeling, Reallex. Ass. 1, 19/21) sowie die Negerhirse (duḫnu) zurücktraten (ders., Babylonien u. Assyrien 1 [1925] 198). Als E.-Zeit innerhalb des zyklisch zweigeteilten Jahres (Frühling/Sommer – Herbst/Winter) galten im Süden (Babylon) die Monate Adar bis Jjjar (Ende April bis Anfang Juni), im rauheren Norden (Assur) erst der Monat Tammuz (Juli; ebd. 1, 186; B. Landsberger, Jahreszeiten im Sumerisch-Akkadischen: JNearEastStud 8 [1949] 248/97). Die E.-Arbeiten, zu denen vielfach auch ausländische Saisonarbeiter angeheuert wurden (Tagelohn etwa 4 Liter Getreide; vgl. J. G. Lautner, Altbabylonische Personenmiete u. E.-Arbeiter = Studia et documenta ad iura Orientis antiqui pertinentia 1 [Leid. 1936]), vollzog sich ähnlich wie in Ägypten; man schnitt hoch am Halm mit der Sichel, drosch mit Haustieren (Dreschschlitten narpasu nur unsicher belegt; vgl. u. 299) u. säuberte das Korn durch Worfeln u. Sieben. Wenn Herodt. 1, 193 die E.-Erträge als das 200- bis 300fache des Saatgutes angibt, ist dies natürlich viel zu hoch gegriffen, ebenso wie schon die akkad. Quellen selbst hierin übertrieben haben (Meissner, aO. 1, 196f). Die Erstlinge wurden der jeweils nächststehenden Gottheit geopfert, der Rest nach Abzug des Staatsanteils zwischen dem Grundstückseigentümer u. seinem Pächter vertragsgemäß geteilt. Da der Bauer das Saatgetreide als Darlehen zu einem höheren Kurs zu bekommen pflegte, als zu dem, der ihm nach der E. zur Rückzahlung der Schuld anerkannt wurde, waren selbst bei besten E. die Einkünfte gering (ebd. 1, 364). Auch im Zweistromland wurde die E. von Liedgesang begleitet (VAB VII 56; VI 102 u. ö.; ebd. 1, 331), wobei ebenfalls religiöse Vorstellungen zugrunde lagen. Gottheiten mit Zweigen u. Ähren auf Siegelbildern des 3./2. Jtsd., welche die Fruchtbarkeit der E. spenden, gehen als Bildmotiv bezeichnenderweise dem Motiv des Lebensbaums, das sie später ablöst, voraus (E. D. van Buren, Representations of Fertility Divinities in Glyptic Art: Orientalia 24 [1955] 345/76). Eine Beziehung zwischen E. u. dem ‚sterbenden Gott' äußert sich früh in anderen Rollsiegeldarstellungen aus Uruk IV u. Djemdet Nasr; hier erscheint der ‚bärtige Gott' (Tammuz) vor der Göttin Inanna (durch Dattelpalme kenntlich) mit einer großen Kornähre (E. D. van Buren, The ear of corn: AnalOr 12 [1935] 327/35; ähnlich auf einem Keulenkopf, dieselbe: ArchOrForsch 13 [1939] 35 Abb. 3). Die sumerische Literatur kennt einen Dialog zwischen ‚Gerste' (Ašnan) u. ‚Rind' (Laḫar), die um den Vorrang streiten, offenbar einen Niederschlag der Auseinandersetzung zwischen seßhaftem Bauern- u. schweifendem Hirtentum (S. N. Kramer, Sumerian Mythology [Philad. 1944] 53f; s. o. Bd. 3, 935). Als Inbegriff des sterbenden u. wiederauf-

erstehenden Gottes gemäß der orientalischen Kreislauflehre ist das geschnittene Korn in der ugaritischen Mythologie angesprochen. Nach der Mythe v. Baal u. Aliyan tötete Anat (die mähende Kriegsgöttin) Mot (das Getreide), an dessen Platz daraufhin Aliyan (das den Frühling herbeiführende frische Quellwasser) trat (G. Contenau, Die Religionen des alten Orients [1958] 76; Pritchard, Texts² 148a; vgl. ebd. 144f). Nach Os. 2 war für die Kanaanäer Baal Urheber u. Spender der Fruchtbarkeit u. der E. (o. Bd. 1, 1064). – Ein akkadisches Sprichwort (mit hethitischer Übersetzung) besagt: ‚Vorzeitige Früchte sind Elendsfrüchte' (F. Weidner, Keilschrifturkunden aus Boghazköi 4 [1922] m. 97, links 7f). Zur Kennzeichnung vollkommen fatalistischer Einstellung sagt das akkadische Sprichwort ferner: ‚Ob ausgereiftes Getreide wachsen wird oder vertrocknetes, wie sollen wir das wissen' (Meissner aO. 2, 425).

c. Israel. 1. E.-Vollzug. Die Getreide-E. in Israel (zu den Anbausorten o. Sp. 281f) erfolgte während der Monate April bis Juni (März: Flachs-E.; April: E. der Gerste; Mai: restliche Feldfrüchte; Juni-Juli: Weinlese u. Obst-E.). Im Hinblick auf die Verwendung der Sichel (K. Galling, Art. Sichel: BiblRL 475f) ähnelte der Arbeitsvorgang demjenigen in Ägypten u. Mesopotamien: hier wie dort wurden die Ähren hoch oben vom Halm geschnitten, während das lange Stroh als Viehfutter auf dem Felde blieb. Hundertfältig ist die von Jahwe gesegnete E., wie zB. die Isaaks (Gen. 26, 12). Hinter dem Schnitter schritt der Ährenleser (me'ammêr), der die Ähren zusammenband oder auf Haufen warf; dabei bestand die Vorschrift, das Feld nicht völlig abzuernten, sondern etwas für die Armen stehen zu lassen (Lev. 19, 9f; 23, 22; vgl. Ruth 2,3/23). Zur Frage der Verwendung von einer Art E.-Wagen vgl. Galling aO. 184. Regen u. Gewitter während der E. galten dem Volk als ein großer Schrecken (1 Sam. 12, 17 = 1 Reg. 8, 12 LXX); andererseits hatte Israel in Jahwe einen getreuen Helfer der E. (Jer. 5, 24). In der Königszeit, wo der Grundbesitz theoretisch dem Herrscher gehörte, konnte dieser die E.-Arbeiter zu seinen Leibeigenen machen (vgl. 1 Sam. 8, 12). Auch in Israel sang man zur E. Arbeitslieder (O. Eissfeldt, Einl. AT² [1956] 102); daher stammt die Redensart: ‚wie man sich freut in der E.' (Jes. 9, 2; vielleicht jedoch auf die Weinlese zu beziehen; vgl. Iudc. 9, 27; 21, 21; Jes. 16, 10).

2. ‚E.' als Termin. Die Bedeutung der E. im Jahresablauf geht aus der Gewohnheit hervor, die ‚Zeit der E.' zur Terminbestimmung zu verwerten. Am ‚Tag der Weizen-E.' holt Ruben ‚Liebesfrüchte' vom Feld (Gen. 30, 14; angegeben zur Festlegung der Geburt des Issachar, Sohnes der Lea). Daß Israel am Jordan zur E.-Zeit ankam, erklärt, warum sie ihn voll Wasser finden (Jos. 3, 14). Um die ‚Zeit der Weizen-E.' steckt Simson, durch die Behinderung seitens der Philister aufgebracht, deren Korn durch Füchse mit brennendem Schweif in Brand (Iudc. 15, 1; vgl. Bömer). Die Rückkehr Naemis mit ihrer Schwiegertochter Ruth aus dem Lande der Moabiter ist terminmäßig festgelegt durch die Angabe ‚Zeit der Gerste-E.' (Ruth 1, 22; ähnlich die Heimführung der Bundeslade aus dem Land der Philister, 1 Sam. 6, 13). Der ‚Beginn der Gerste-E.' bestimmt einige Todesfälle (2 Sam. 21, 9f; Judith 8, 2f). Nebuchadnezar brannte das Getreide nieder, als er ‚zur Zeit der E.' in das Gebiet von Damaskus einfiel (ebd. 2, 17).

3. Kult. Der E.-Beginn, den schon Abraham gefeiert haben soll (Jub. 15, 1), wurde in Israel kultisch herausgehoben durch das festliche Einbringen der Erstlingsgaben im Tempel zu Jerusalem, wohin man am 50. Tag nach dem Mazzōtfest (vgl. πεντεκοστή = 7 mal 7 Wochen) wallfahrtete (Dtn. 16, 9/12; zur Abführung des Zehnten Dtn. 26, 12; 34, 21; Einfügung in die Festordnung des Jahres Ex. 23, 16f; allgemein vgl. Eissfeldt). Die Gaben waren außer für die Angehörigen der Familie für die Leviten, fremde Gäste sowie die Witwen u. Waisen bestimmt (vgl. Tob. 1, 6/8; Sir. 7, 31). Der späte Mischna-Traktat Bikkurim legt noch eigens die Anordnung der Erstlinge in den Opferkörben fest u. bestimmt, daß auch zwei Tauben darin sein müssen (c. 3; J. Hochmann, Jerusalem temple festivities [Lond. 1911] 31). Zu Opferspenden nach der *Weinlese u. der Obst-E. vgl. unter *Laubhüttenfest.

4. Bildersprache. Wie schon im Alten Orient wird der Begriff ‚E.' öfters metaphorisch gebraucht. Der von Jesaja geweissagte Untergang Moabs ist eine E., in welche anstatt des üblichen frohen Gesangs ein Trauern kam (Jes. 16, 9f; ähnlich von der Wein-E. als Bild des Untergangs Äthiopiens durch Gottes Strafgericht, Jes. 18, 4). Nach Gottes

Willen sollen im Gericht die Toten wie Garben auf dem Felde hinter dem Schnitter liegen u. von keinem aufgesammelt werden (Jer. 9, 22; vgl. Ps. 128 [129] 5/7). Die Sünder in Israel säten wohl Weizen, ernteten jedoch nur Disteln (Jer. 12, 13; vgl. Lev. 28, 38). Die mit Tränen säen, ernten mit Freuden (Ps. 125 [126] 5f). Auch der Tod des einzelnen wird mit einer zu ihrer Zeit eingeholten Garbe verglichen (Job 5, 26). Wer Unrecht sät, erntet Böses (Prov. 22, 8). Diejenigen, welche Mühsal pflügten u. Unglück säten, ernten auch Gleiches (Job 4, 8). Die geraubte E. ist Inbegriff der Machtlosigkeit (Job 5, 5). Verdorbenheit des Inneren wird vorgestellt durch das Bild der von unten her verdorrenden E. (Job 18, 16 LXX). Philo, welcher in schlechtem Sinne von ‚Früchten der Seele' redet (deus immut. 166), sagt von den Gottlosen, sie hätten in Gerechtigkeit gesät, aber in Unrecht geerntet (conf. ling. 152). Den hundertfachen E.-Ertrag Isaaks durch Gottes Gnade (Gen. 26, 12) versteht Philo in übertragenem Sinne als Gnaden-E. auch für die, welche nicht gesät haben, aber die Gottesgaben suchen u. finden können (mut. nom. 268f).

II. Griechisch-römisch. a. Allgemein. Unter den griech. Wörtern für E. (ernten) steht neben καρπός (καρποῦσθαι) u. Ableitungen davon wie καρπολογία (καρποὺς λέγειν) das Wort θέρος (θερισμός, θέρισις); seltener werden τὸ κέρδος, ἄμητος u. εὐετηρία gebraucht. Im Lateinischen herrscht die Verwendung der Wortstämme messis (messor) u. condere vor (Olck, E. 472f; zu messis = Sommer vgl. ThesLL 8, 857, 35/45; zu messis = Jahr ebd. 45/56). Über die Getreidearten bei Griechen u. Römern vgl. Orth: PW 7, 1336/52, wo auch über Getreideschnitt, -drusch, -reinigung u. -aufbewahrung referiert ist; zum Dreschen im besonderen: Olck, Dreschen; weitere Einzelheiten ders.: PW 6, 1, 472/6. Im röm. Nordafrika war zum Dreschen neben den Dreschflegeln u. den die Körner austretenden Haustieren ein ‚plostellum Romanum' genannter Dreschwagen in Gebrauch (vgl. Varro r. r. 1, 52, 1), der sich in Nordostafrika bis in die Neuzeit erhalten hat (H. A. Winkler, Ägyptische Volkskunde [1936] 445/52). – Als E.-Zeit galten in Hellas die Monate Mai bis Juni, wobei die Weizender Gerste-E. folgte, während die Hirse erst im September-August eingebracht wurde (Olck, E. 477). Bemerkenswert ist, daß das Stroh zur Viehstreuung verwendet u. daher nicht auf dem Feld gelassen wurde (Geop. 2, 22, 2); ferner, daß die Schnitter, die auch bei Griechen u. Römern zumeist Lohnarbeiter oder Sklaven waren (Demosth. 18, 51; 53, 21), ihre Arbeit in taufrischer Morgenfrühe begannen (Geop. 2, 25) u., wohl um bei der bald einsetzenden Hitze Erfrischung zu finden, gegen den Wind zu mähen pflegten (Xenoph. oec. 18, 1). Bes. erwähnt wird die Gefährdung der Getreide-E. durch Regen (Theophr. c. pl. 4, 13, 6). Zumindest im hellenistischen Ägypten wurde die Mahd von Flötenspiel oder Liedgesang begleitet (Long. 4, 38; Theocr. 7; vgl. J. H. Kühn, Die Thalysien Theokrits: Hermes 86 [1958] 40/79; ebd. 42/55 über ein bäuerliches Arbeitslied der Schnitter). In der Literatur begegnet das Motiv, daß Zauberei eine E. im Winter verursacht (Sen. Med. 759/61) u. Schadenzauber die E. überhaupt vernichten kann (Tib. 1, 8, 19; Sen. n. qu. 4, 7; Serv. ecl. 8, 99; vgl. A. Abt, Die Apologie des Apuleius [1908] 193). Die Moral: ‚Selber ist der Mann' liegt in der *Fabel, daß ein Bauer bei der E. von Freunden u. Bekannten im Stich gelassen wird (Gell. 2, 29, 2/16; vgl. Aesop. 210; Avien. 21).

b. Feste u. Riten. 1. Griechen. Festliche Begehungen mit Opferspenden an Erd- u. E.-Gottheiten folgen im Ablauf des Jahres dem jeweiligen Stand des Wachsens u. Reifens der Kornfrucht. Als E.-Göttin galt Gaia selbst, die dazu Beinamen wie μάκαιρα, τελεσφόρος, καρποφόρος u. μεγάλαρτος erhielt (*Erde; Weihinschrift aus Pergamon aus der Zeit des Antoninus Pius an Demeter Karpophoros: Ath. Mitt. 35 [1910] 442 nr. 25 Taf. 20); ferner das Kornmädchen Kore, dann Chloe u. bes. Demeter (oben Bd. 3, 682; nach Nilsson bedeutet ihr Name soviel wie ‚Kornmutter', Rel. 1, 466; allgemein ebd. 471); ihr standen die Erstlinge der E. zu (Dion. Hal. 2, 74; Stengel, Griech. Kultusaltert. 91). Demeter erhält Beinamen wie Ἀμαία ‚Mäherin', Ἀμαλλοφόρος ‚Garbenbringerin' oder Ἰουλώ (von ἴουλος ‚Garbe'; vgl. H. Usener, Götternamen 282). – In Verbindung mit der E. standen in Hellas hauptsächlich drei Feste: die Thargelien, die Thalysien u. die Pyanopsien. Bei dem ersten Fest, der E.-Vorfeier in Art eines Flurumgangs, welcher die wachsende Kornfrucht vor Schäden bewahren u. die Reife fördern sollte (vgl. Nilsson, Rel. 1, 57), wurde in Attika das Götteropfer in Gestalt gekochter Erstlingsfrüchte, welche zT. noch unreif waren, oder frisch

gebackener, dann sogleich verspeister Brote herumgetragen (ebd. 1, 126f). Unmittelbar auf die E. selbst folgten die Thalysien (geschildert schon Il. 9, 533f; außer Artemis empfangen dabei alle Götter Hekatomben), die ihren Namen bekamen von dem Erstlingsbrot für Demeter (θαλύσιος ἄρτος), welche dabei auf dem gedroschenen Getreide selbst erschien (Theocr. 5, 143). Ein anderer Name dieses Festes war Synkomisteria, d. i. Dreschfeier, dem hellenischen Brauch zufolge, die E. nicht im Wagen einzufahren, sondern schon auf dem Felde zu dreschen (bereits Il. 5, 499f wird Demeters Aufsicht über das Worfeln auf der Tenne erwähnt; Nilsson, Rel. 1, 127; zu den lokal abweichenden Namen dieses Festes auf Delos, in Thessalien, Böotien, Sparta usw. vgl. ebd. 1, 468f, ferner Woodhouse, Art. Apollonia: ERE 10, 609a). Das dritte E.-Fest, die Pyanopsien, wurde im Herbst gefeiert. Wenn hierbei Knaben die Eiresione, den mit Früchten, Honig-, Öl- u. Weingefäßen behängten sowie mit Buntfäden geschmückten E.-Baum, unter Liedgesang zum Tempel des Apollon trugen (ebd. 1, 124f), mag diesem Gott die Aufgabe zugefallen sein, den auf der neuen Frucht liegenden Bann zu lösen, so daß sie danach ihrem Zweck zugeführt werden konnten (ebd. 1, 530; zu den Bittprozessionen bei diesem Umzug auf Samos vgl. Pax: o. Bd. 2, 424). Der von Herodt. 4, 32f überlieferten Hyperboreer-Legende, wonach in Weizenhalme eingebundene ‚heilige Dinge' (ἱρὰ ἐνδεδημένα ἐν καλαμῇ πυρῶν) in der Art eines Stafettenlaufs von den Hyperboreern über die Skythen nach Tenos u. Delos gebracht wurden (nach Nilsson, Rel. 1, 548f liegt aber nur eine ätiologische Erzählung zur Erklärung des Ursprungs der lokalen Eiresione-Prozessionen vor), stehen Berichte zur Seite von der Überführung des χρυσοῦν θέρος von den Metapontinern usw. nach Delos; hierbei ist offenbar nicht mehr an wirkliches Getreide, sondern an künstlerische Nachbildungen von Ähren oder gar kleinen Kornfeldern zu denken (Strabo 6, 264; Plut. Pyth. orac. 16; vgl. P. Wolters, Die goldene Ähre: Festschr. J. Löw [1930] 118 = Antike 6 [1930] 284/301; u. Sp. 300). In den diesen Sitten zugrundeliegenden E.-Bräuchen wird seit O. Mannhardt (Wald- u. Feldculte 2 [1905] 212/63) u. H. Usener (Götternamen 281) wohl zu Recht die Vorstellung erblickt, die den E.-Gott bergende letzte Garbe solle ihre Kraft auf die nächstfolgende Saat übertragen. Nicht mehr wie einst ein E.-Fest waren auf Delos späterhin die Pythien, welche im zweiten Sommermonat des delphischen Kalenders stattfanden (CIA 2, 545; Woodhouse aO.).

2. Römer. Bei dem konservativen Bauernvolk der Römer spielt die E. eine womöglich noch größere Rolle als bei den Griechen. Dies hat bei ihnen nicht nur zu wesentlich mehr festlichen Begehungen, sondern auch zur Ausbildung einer größeren Anzahl von Sondergottheiten für die verschiedenen Phasen des E.-Vorgangs geführt. Über die ererbte Affinität zum Ackerbau hinaus empfingen die Römer seit dem 5. Jh. vC. von den Griechen der Magna Graecia Impulse, da sie wegen der anwachsenden Stadtbevölkerung damals von dort her Getreide einführten; hierbei wurden sie mit griechischen Fruchtbarkeitsgöttern wie Demeter, Dionysos u. Persephone näher bekannt, denen bei ihnen in etwa Ceres, Liber u. Libera entsprachen (Fowler, Exper. 255). Die Lectisternien, offenbar ein plebejisches Fest der Kornverwaltung für den Cerestempel (vgl. ebd. 263/6. 268f), sowie die Liberalien (17. III.) sind ein Niederschlag hiervon (vgl. Latte, Rel. 70). Nach dem Pyrrhuskrieg, seit welchem zahlreichere Agrargötter auftreten (Fowler, Exper. 285), erhielten das Bauerntum u. damit die E.-Bräuche einen neuen Auftrieb. Die mit dem Fest der Dea Dia identischen Ambarvalien, ursprünglich ein Umzug zur lustratio der reifenden Saat (o. Bd. 2, 423), fanden vor der E. im Mai statt (vgl. Verg. georg. 1, 347f); die Arvalbrüder brachten dabei die fruges virides mit den fruges aridae in Berührung, d. h. Ähren des Vorjahres mit den diesjährigen, wodurch die Kraft der alten E. auf die neue überging (vgl. Latte, Rel. 65f). Servius überliefert nach Fabius Pictor die Namen der hierbei vom Flamen Cerealis angerufenen zwölf numinosen Erscheinungsformen der Erdgöttin, deren vier letzte die E. betrafen: messor (Schnitter), convector (Einfahrer), conditor (Aufspeicherer) u. promitor (Ausgeber; Serv. georg. 1, 21; CIL 6, 2099. 2107; vgl. Fowler, Exper. 161; Latte, Rel. 207f). Eine Vorfeier des E.-Festes waren auch die Messalia Auguria, die aber nur bei Festus erwähnt werden (379 M. = 467 L.). An den im April gefeierten Cerealia (12./19. IV.) fand nach Ovid angeblich eine Hatz von Füchsen, denen man brennende Fackeln an die Schwänze gebunden hatte, statt (fasti 4,

681f. 705f), was zumeist erklärt wurde als die rituelle Verscheuchung der Sonnenglut bzw. ein apotropäischer Schutz vor dem Getreidebrand (L. Deubner: ARW 13 [1910] 504; Wissowa, Rel.[2] 197; Latte, Rel. 168). Nach H. Fraenkel ist diese ganz unrömische Maßnahme aber nur eine vielleicht auf orientalisch-hellenistischen Fabeleien beruhende ovidische Erfindung (Ovid [Berkeley 1945] 240_{10}; vgl. Bömer zSt.). – Ein Schutzritus im Hinblick auf die künftige E. waren offenbar die Robigalia (25. IV.), die ungefähr mit dem Augurium Canarium, der Opferung eines rötlichen Hundes, zusammenfielen u. das Getreide vor dem rotfärbenden Rost bewahren sollten (Latte, Rel. 67f; vgl. o. Bd. 2, 423f). Im Juni zeigte das Fest des Penus Vestae das Herannahen der E. an (7./15. VI.), ein Ritus, der vor allem in augusteischer Zeit gepflegt wurde. Während dieser Woche mußten die staatlichen Kornspeicher geöffnet sein; sie wurden nach ihrer Wiederverschließung am 17. VI. sorgfältig gereinigt u. auf den Empfang der neuen E. vorbereitet (Fowler, Exper. 100f. 442). Wenn unmittelbar vor Beginn des Getreideschnitts der Ritus der Porca praecidanea (nach Latte, Rel. 69f das erste Kosten des neuen Brotes) stattfand (Varro bei Non. 163, 17; Cato agric. 134; Fest. 223 M.), handelte es sich in älterer Zeit, bevor hieraus ein E.-Brauch für Ceres wurde, wahrscheinlich um die Nachholung eines unterlassenen Totenritus, durch den man die bevorstehende E. vor einer Schädigung durch die Erdgöttin oder die Manen bewahrte (Gell. 6, 7; Fowler Exper. 121; *Erde). Speziell dem Schutz der Bohnen-E. dienten die Kalendae fabariae (1. VII.), welche für Carna gefeiert wurden (Plin. n. h. 18, 257; o. Bd. 2, 491; zum Fortleben in Rom bis in das 6. Jh. nC. in Gestalt einer christl. Bohnensegnung ebd. 500). Während einige im einzelnen nicht ganz eindeutige Julifeste die E. vor Regen oder auch Dürre schützen sollten (Fowler, Exper. 101f), fanden sechs mit der E. enger verbundene Feste rasch hintereinander im August statt (17., 19., 21., 23., 25. u. 27. VIII.; ebd. 98); hier treten mit Bezug auf die E. bes. hervor die Consualia (21. VIII.), an welchen der unterirdische Altar des Kornbewahrers Consus am Südhang des Palatin aufgedeckt wurde (vgl. Th. Mommsen: CIL 1[2], 326), sowie die Opisconsiva (25. VIII.; Fowler, aO. 101). Die zweiten Consualia (15. XII.) u. die Opalia (19. XII.) galten dann, Fowler zufolge, der Beschäftigung mit der E.-Frucht im Hause. – Nach einem alten Mond-Wähle-Kalender in Rom, der offenbar auf chaldäisch-babylonische Wurzeln zurückgeht, ist der 9. Tag nach dem Neumond, d. i. der Geburtstag eines wohl vorderasiatischen Gottes Lamec, für die E. bes. günstig (E. Svenberg, De latinska lunaria, Diss. Göteborg [1926] 40f). Daß die Kost der Schnitter (wohl wegen des festlichen Charakters der E.-Zeit) mit Knoblauch gewürzt wird, teilt Horaz mit (epod. 3, 3/8). Für Vergehen gegen die E. verhängte das röm. Recht drakonische Strafen. Nach dem 12-Tafel-Gesetz wird ein E.-Dieb wie ein Mörder gekreuzigt (Plin. n. h. 18, 3, 12; Mommsen, StrR 929_3). Brandstiftung an der E. wird ebenfalls mit dem Tode oder zumindest mit Zwangsarbeit geahndet (Dig. 5, 20, 5; Mommsen aO. 1046). Die Bedeutung der E. für die Bevölkerung geht auch aus der Bestimmung hervor, während der E.-Monate Gerichtsferien zu halten (Juli: Suet. Caes. 40; August: Sen. apocol. 7, 4; vgl. Stat. silv. 4, 4, 40; A. Berger, A Dictionnary of Roman law [Philad. 1953] 611a).

c. Bildersprache. 1. Griechen. Das sprachliche Bild für den kämpfenden Krieger als Schnitter, der die Ährenbündel umfallen läßt, bzw. das Bild des ‚geernteten', d. h. gefallenen Helden ist alt u. geht bis auf Homer zurück (Il. 11, 67/71; vgl. Soph. Ai. 235/9; Eurip. suppl. 716f). Der Kriegsgott Ares selbst mäht in fremden Gefilden die Sterblichen nieder (Aesch. suppl. 637). Daß das Leben allgemein wie eine reife Ähre ‚geerntet' werde, äußert Euripides mehrfach (Hyps. 60 [2, 94]; frg. 757, 6; frg. 425, 5). Θερίζεσθαι wurde so geradezu zum Bildwort für ‚Sterben' (Epict. diss. 2, 6, 11f; 3, 24, 91). Agamemnon ‚erntete' bei seiner Heimkehr ein zerstörtes Vaterhaus (Aesch. Ag. 536). Eine E. an Menschen bringt auch die Drachensaat des Kadmos hervor (Eurip. Bacch. 1026. 1315). Demgemäß wird sprichwörtlich geredet von ‚Böses säen u. Schlechtes ernten' (Gorg. bei Aristot. rhet. 3, 3 [1406b 10]; vgl. Plat. Phaedr. 260d); oder man sagt, einer ernte die Frucht, die er gesät habe (Corp. Paroem. Gr. 2, 774). Auch die personifizierte ‚Rhetorik' erntet die Früchte, die sie säte (Plut. moral. 2, 182a; 2, 394e).

2. Lateiner. Den griechischen stehen ganz ähnliche lateinische Dicta zur Seite. Selbstsucht bedeutet, daß jeder für sich auf seinem

Acker erntet (Plaut. most. 799). Dem Sklaven Trachalio, der eine gute Gemüse-E. erwartet, steht dagegen eine Tracht Prügel in Aussicht (Plaut. rud. 636f; Wortspiel vindemia ‚Weinlese‘, – virgidemia ‚Rutenabnehmen‘). Auch auf dem Gesicht des Kupplers steht eine drohende ‚Prügelsaat‘ (ebd. 762). Man kann von Unzucht als von der E. schlechter Sitten (Plaut. trin. 32f), von Undank als vom ‚Ernten‘ von etwas Schlechtem für Wohltaten reden (id. epid. 718). Ein unbotmäßiger Sklave wird als Säer u. Ernter von Verbrechen beschimpft (id. capt. 661). Unser heutiges Sprichwort ‚wie die Saat, so die E.‘ findet sich ähnlich bei Cicero (orat. 2, 261; vgl. Plaut. merc. 71; Umkehrung: ‚dies wird für mich weder gesät noch geerntet‘, d. h. was geht es mich an: Plaut. epid. 265). Wohl wegen seiner abgehackten Redeweise wird ein schlechter Redner von Cicero als Nachahmer weniger der alten Rhetoren als der Schnitter bei der E. angesehen (3 or. 12, 46: non oratores, ... sed messores). In Nachahmung Homers ist vom Töten von Feinden als einem ‚Ernten‘ die Rede (Sil. It. Pun. 14, 134; vgl. hierzu auch Horat. c. 4, 14, 29/32).

B. Christlich. I. Allgemein. Wie im nichtchristl. Bereich bestehen zwischen den realen u. kultischen Gegebenheiten u. Bräuchen der E. u. der Bildersprache wohl keine engeren Zusammenhänge. In der christl. Literatur überwiegt die sog. ‚übertragene‘ Verwendung; sie knüpft an die atl. an u. ist stark typisiert. Im folgenden werden daher zuerst E.-Feste u. Bräuche behandelt, dann die reich entwickelte, aber nuancenarme Bildersprache.

II. Feste u. Riten. Daß die mit dem Landleben u. der E. seit alters verbundenen Begehungen u. Feste mit dem Vordringen des Christentums nicht plötzlich verschwanden, ist bei dem konservativen Charakter einer jeden Landbevölkerung verständlich. In der Tat werden sowohl im griech. Osten wie im latein. Westen die alten E.-Feste mit ihren vielgestaltigen Bräuchen weitergefeiert. Die altgriechische Panspermie zB. hat sowohl als Erstlings- wie als Totenopfer in der orthodoxen Kirche Griechenlands bis heute Spuren hinterlassen. An den Ψυχοσάββατα genannten Tagen vor den Fasten u. vor Pfingsten bzw. an den Rosalien werden die Erstlingsgaben in die Kirche gebracht, dort vom Priester gesegnet u. zum Verzehr verteilt. Ähnlich wie einst beim Kernos der eleusinischen Mysterien werden dabei außer Korn, Öl, Weintrauben u. lichtergeschmückten Broten auch Öl- u. Weinschalen gereicht. Das Fortleben alter Sitten zeigt sich auch bei dem noch im MA κόλλυβα genannten Brei aus Weizenschrot u. Baumfrüchten als E.dankgabe (vgl. E. Gierstadt, Tod u. Leben: ARW 26 [1928] 183_{11}; 152f; zum Ganzen Nilsson, Rel. 1, 128f). – Im Westen haben sich die altrömischen Ackerbaufeste zumindest bis ins 4. Jh. hinein kaum verändert erhalten, wie dies zB. der Kalender des Chronographen vJ. 354 lehrt (Th. Mommsen: MG AA 9, 1, 17/196). Im einzelnen wurden der E. geltende christliche Bittprozessionen auf die Termine antiker Umgänge gelegt, so etwa auf das Datum der Robigalia, 25. IV. (Lact. inst. 1, 20, 7; W. Pax: o. Bd. 2, 428). Auch lehnten sich die drei christl. Jahresfasten an die alten Feste der Getreide-, Wein- u. Öl-E. an (A. Chavasse, Le Sacramentaire Gél. [Paris 1957] 462), wobei dieser Jahresrhythmus zusätzlich biblisch motiviert wurde (Joel 2, 19; vgl. Lib. Pont. 1, 141), ganz abgesehen davon, daß der Beginn der Getreide-E., genau wie bei den Heiden, durch den Aufgang der Plejaden astronomisch fixiert blieb (Sev. Gab. creat. m. 3, 4 [PG 56, 451]; zur Entstehung des Quatember-Fastens vgl. die Lit. bei J. Lechner, Liturgik[6] [1953] 135, bes. J. Schümmer, Die altchristl. Fastenpraxis [1933] 160/63). Das Dezember-Fasten wird bes. zZ. Leos d. Gr. als E.-Ritus erklärt (s. 12, 3f; 16, 2; 17, 1; 18, 3; 20, 2 [PG 54, 170f. 176]). Im 4./6. Jh. wird als Tag des E.-Beginns ausdrücklich der festliche dies lampas (24. VI.) genannt (PsJoh. Chrys. solstit. p. 100. 104 Botte = PL Suppl 1, 563. 567). Auf diesen Sonnenwendtag, den schon antike Autoren als E.-Beginn bezeichnen (Varro r. r. 1, 32; Colum. r. r. 9, 14, 5; Plin. n. h. 18, 264), fiel bei den Christen der Geburtstag des Täufers Johannes, wodurch die durch die Jahrhunderte weiterlebenden E.-Feuer den bis in unsere Tage gültigen Namen ‚Johannisfeuer‘ bekamen. Die Interpretatio christiana des Durandus sagt später dazu: quod Johannis fuerit ardens lucerna, et qua viam Domini praeparaverat (rat. div. off. 7, 14, 12). Da die E. in Mitteleuropa aber erst einen Monat später als in Italien beginnt, sind ‚Johannisfest‘ u. ‚Johannisfeuer‘ nördlich der Alpen nicht mehr mit der E. verbunden (zum Ganzen vgl. Stern 253/6). – Über die an bestimm-

ten Tagen innerhalb der E.-Zeiten in der Kirche dargebrachten ‚Erstlinge' u. die dabei vorgenommenen Segnungen s. *Primitiae. – Daß es mindestens seit dem 7. Jh. in Italien Votivmessen zur Förderung der E. gab, zeigen die ältesten Perikopenlisten, die eine Meßfeier ‚pro ubertate pluviae' u. ‚pro sterilitate pluviae' voraussetzen (Th. Klauser, Capitulare evangeliorum 1 [1935] 43f u. ö.; vgl. die Sakramentare). – Mit drohender Miß-E. beschäftigt sich in recht naiver Weise eine christl. Bauernpraktik aus Ägypten, das sog. ‚Neujahrsbuch' (kopt. Hs. des 9. Jh.), in dem Prognosen gestellt werden für gute oder schlechte Erträge auf Grund des Zusammentreffens bestimmter Monats- mit bestimmten Wochentagen; da hier die 7-Tage-Woche vorausgesetzt ist, kann es sich trotz des heidnischen (auch altägyptischen) Grundgedankens der Tagewählerei nur um eine jüd.-christl. Erfindung handeln (vgl. W. Till, Eine kopt. Bauernpraktik: MittInst Kairo 6 [1936] 108/49, bes. 136f). – Wenn eine apokryphe Wundererzählung berichtet, Jesus habe Korn gesät u. sogleich sei reife Frucht entstanden (60 Hennecke-Schneem.), dürfte eine legendäre Rückprojizierung aus biblischer Bildersprache (u. Sp. 294) in das Leben Jesu vorliegen.

III. Bildersprache. a. Neues Testament. Das NT u. mit ihm die Kirchenväter setzen den atl. Gebrauch des E.-Bildes fort, das in verschiedenen festen biblischen Prägungen erscheint. Die polaren Handlungen Säen u. Ernten, die den Jahresrhythmus bäuerlichen Lebens bestimmen, veranschaulichen dabei den Zusammenhang zwischen menschlichem Handeln u. seinen Folgen. Θερίζειν u. θερισμός werden zur Chiffre für die ‚Tatfolge', welche innerweltlich u. transzendental gemeint sein kann. Die E. ist vornehmlich das Bild für die Endzeit, die ‚Welternte, in der der Ertrag menschlichen Tuns festgestellt u. zu Gericht u. Heil über ihn entschieden wird' (Hauck; Apc. 14, 14/20; Mt. 3, 12; 13, 24/31. 36/43 Gleichnis von Spreu u. Weizen). Beim Endgericht ‚erntet' der Mensch die Folgen seiner Handlungen (Gal. 6, 7f): wer im Fleische sät, erntet im Fleische; wer im Geiste sät, erntet im Geiste. Ferner erscheint unter dem Bilde der E. die Verkündigung (Ioh. 4, 35/9). Jesus weist seine Jünger an, die schon reifen Früchte zu ernten, verheißt ihnen die Freuden der E., die ein anderer (Gott) gesät hat.

b. Väter. Die Fülle der bildlichen Verwendungsmöglichkeiten der E. bei den Kirchenvätern macht man sich am besten klar an einer Übersicht des Origenes, die er gegen Herakleon entwickelt (in Ioh. 13, 45 [2, 86f Lomm.]). Demnach bedeutet die E., θερισμός, in der Bibel folgendes: 1) Die Endzeit (Mt. 13, 39). 2) Die Gläubigen, welche der Lehre bedürfen (Mt. 9, 37f). 3) Den Lohn oder die Strafe der Menschen im Jenseits, je nach ihrem Verhalten im Diesseits (Gal. 6, 7f). 4) Die diesseitige Tatfolge (Ps. 125, 5f). 5) Eine konkrete Datierung (Ruth 1, 22; vgl. o. Sp. 284). Wir benützen diese Übersicht des Origenes im folgenden zur Gliederung der Belege.

1. E. als Endzeit. E. als Bild für die Endzeit knüpft letzten Endes an eine feste biblische, d. h. atl. Prägung an (J. Jeremias, Jesu Gleichnisse[5] [1958] 101f). Die Grundlage der Vätersprache ist die ntl. Parabel von Spreu u. Weizen (Mt. 13, 43; paraphrasiert bei Iuvenc. 2, 738/54; 3, 9f; Katalog der Parabeln bei Greg. Naz. c. 1, 1, 25, 2f [PG 37, 496]: Markus; c. 1, 2, 26, 4f; 27, 3/8 [PG 37, 497]: Lukas). In der Parabel ist der Landmann Christus, die Ausstreuung des Saatkorns ist die Verkündigung des Wortes; der Acker ist die Welt; die Endzeit ist die Seelenernte, das Jüngste Gericht, bei dem der Lolch, die Bösen, vom reifen Korn, den Gläubigen, geschieden wird (Orig. in Matth. 10, 2 [2 Klosterm.]; Auslegung bei Iuvencus, dem NT folgend, 2, 775/93: Saatkorn; 795/811: Seelenernte). Die Helfer des Sämanns, die Schnitter, sind die Apostel, welche die Scheidung von Spreu u. Weizen vornehmen (Iuvenc. 3, 9/13). Die Gleichungen dieser Parabel werden von den Vätern auch zur Auslegung anderer Texte benützt. Das armselige Ergebnis der E. in Jer. 15, 10; 17, 5 legt Origenes endzeitlich aus, warnt aber vor einer plumpen Parallelisierung (in Ier. hom. 15 [223f Klost.]). In einem Fragment des Matthäuskommentares unterscheidet Origenes zwei Bedeutungen von ‚E.': die Masse der Gläubigen u. die endzeitliche E., bei der Spreu vom Weizen geschieden wird (in Mt. frg. 189 [91 Klosterm.]; in Mt. 9, 37; frg. 190 [91]; 191 [92], ebenso Eucher. form. 3 [15, 6 Wotke]). Origenes wendet die endzeitliche Auslegung der E. auch auf das Hohe Lied an (in Cant. 3 [205 Baehr.]). Die Parabel vom Feigenbaum, dessen Laubschmuck den Sommer, die E., ankündigt, legt Origenes ebenfalls endzeitlich

aus (in Cant. hom. 2, 12 [59 Baehr.]). In Bekehrungspredigten u. Hymnen gegen Ungläubige u. Häretiker wird die drohende Aussicht auf die endzeitliche Seelenernte kerygmatisch verwendet von Commodian u. Ephraem dem Syrer (Ephr. c. haer. hymn. 23 [BKV 61, 87]; Commod. instr. 2, 14, 1/2; 1, 25, 1/9 mit K. Thraede: JbAC 2 [1959] 112). Optat zieht das Bild heran bei der Behandlung der Frage, ob die Schismatiker wieder aufgenommen werden sollen, u. weist das Gericht über sie der endzeitlichen Seelenernte zu; Menschen sind nicht befugt, über einander das geistige Gericht zu üben (7, 2 [170]). In seiner Streitschrift über die Synode (vgl. o. 5, 405, 409, 413) vergleicht Ennodius die Regellosigkeit des Verfahrens mit dem Feld, das vom Unkraut überwuchert ist, ohne daß die Sichel der Disciplina jätend eingreift. Der von Ennodius bekämpfte Mißstand ist die zweifelhafte Gültigkeit provinzialer Synodalbeschlüsse über die Absetzung von Bischöfen, die ohne Mitwirkung des Papstes erfolgt sind (opusc. 2, 8 [313]). In seinem Johanneskommentar stellt Augustinus der zweiten endzeitlichen E. die erste E. gegenüber, die Kreuzigung Christi, die Voraussetzung der Erlösung u. Auferstehung (in Ioh. 31, 11 [PL 35, 1642 A]). Die Auferstehung versinnbildlicht durch die E. auch Petrus Chrysologus (serm. 103 [PL 52, 489 A]).

2. E. als Gläubige. Die bildhafte, fast stereotyp zu nennende Verwendung von E. in diesem Sinne durch die Kirchenväter beruht ebenfalls auf einem ntl. Gleichniswort: der Einsetzung der Apostel als Schnitter der Seelenernte (Mt. 9, 37 mit Iuvenc. 2, 309/20). Damit ist die Verkündigung gemeint. Clemens v. Alexandrien zieht den Passus heran, um das Bedürfnis nach Priestern zu erläutern, welche die Seelenernte vornehmen können, die teils durch die Schrift, teils durch mündliche Verkündigung erfolgt (strom. 1, 1, 7, 1). Auf die Seelenernte legt Clemens auch das Verbot des Dtn. 20, 19 aus, wonach vorzeitiges Ernten untersagt ist u. Bäume nicht vor dem dritten Jahr geschlagen werden dürfen; erlaubt ist höchstens die Veredelung während des Wachstums (strom. 2, 18, 95, 1). Origenes leitet aus Mt. 9, 37 ab, daß nur wenige zur Verkündigung berufen sind, zur Seelenernte (in Mt. frg. 190 [91 Klost.]). Hilarius erläutert den Zusammenhang, der zwischen der Heilung des Lahmen durch Christus auf dem Wege zur Synagoge u. der Entsendung der Apostel als ‚Schnitter' besteht, die im Texte folgt: in der Heilung des Lahmen ist die künftige Heilung der neuen Schnitter vorweggenommen, der durch die Apostel zu gewinnenden weiteren Gläubigen (in Mt. 12, 7 [PL 9, 985 A/986 A]). Augustinus stellt die Gleichung auf, die Menschen würden ‚E.', messis, oder fruges, ‚Brotfrucht', genannt (specul. 138 [CSEL 12, 689]). In einer Predigt entwickelt er die Metaphorik der Glauben bringenden Verkündigung weiter, indem er sie zugleich noch stärker spiritualisiert: der das Wort Gottes vernimmt, ist ein Acker, der das Samenkorn aufnimmt; der es seinem Herzen anvertraut, bricht die Scholle; der danach handelt, reift zu vielfältiger E. heran (s. 362, 2, 2 [PL 39, 1612]). Von der ‚E. der Tugenden' als Frucht der Verkündigung spricht in der Nachfolge des Origenes Hieronymus (Orig. in Ez. 1, 12 [14, 26 Lommatzsch]; Hier. Orig. hom. in Ez. 1, 1 [PL 25, 705]). In einem Brief an Severus rühmt Paulinus dessen Tugenden: des Severus gottträchtiges Herz trage vielfältige geistige Frucht, so daß der Schnitter (der Herr) seine Hand damit füllen könne (ep. 23, 1 [158] mit Ps. 24, 8). Hieronymus predigt den Heiden, sie sollten vor der Taufe nicht heiraten, u. bezeichnet sie dabei als ‚E. der Kirche', womit deren Scheuern täglich gefüllt würden (ep. 69, 3, 6 [CSEL 54, 684]). Augustinus vergleicht den Werdegang der Katechumenen mit den Schicksalen des Samenkornes. Die Apostel stellen dabei ‚die schwer arbeitenden Ochsen' dar, die durch ihre Predigten die Katechumenen ‚dreschen' (frg. Denis. 6, 1). Die Wahl des Barrabas statt Christus durch die Juden vergleicht Sedulius in einem schwierigen Bilde mit einer Sichel, welche die ‚E. der jüdischen Nachkommenschaft' abschneide, d. h. die Juden vom Heil ausschließe (pasch. 5, 11 [283]).

3. E. als jenseitige Tatfolge. Diese Vorstellung basiert auf einem bereits atl. Bilde u. wird von den Vätern gerne protreptisch verwendet. Tertullian führt gegen Markion aus, es sei doch unbestritten, daß Gott gebiete, das Gute zu tun. Aus der Verheißung des ‚Lohnes' ergebe sich ferner, daß Gut u. Böse seine ‚E.' empfangen werden (adv. Marc. 5, 4 [583]). In seinem Galaterkommentar ermahnt Hieronymus zum unermüdlichen Verrichten guter Werke u. verweist auf das Jüngste Gericht als die Zeit der E. der guten Taten (in Gal. 6, 9 [PL 26, 461 A]). Wiederholt wird das

Psalmenzitat 125, 5: ‚in Tränen säen, mit Freuden ernten', zur Ermahnung herangezogen, Gutes zu tun, Barmherzigkeit zu üben, zu fasten u. sich zu kasteien (Aug. div. script. 71 [PL 40, 80 B]; ep. 122, 1 [PL 33, 471]; PsRufin. in Joel 1, 13f [PL 21, 1039 D]; Petr. Chrysol. s. 31 [PL 52, 288]; s. 42 [ebd. 318 C]; Prosp. in Ps. 125, 5 [PL 51, 371 C]). Cyprian verwendet das Bild von der E. der guten Taten in dem Begleitbrief einer größeren Geldsendung, die er für die Armen bestimmt (ep. 62, 3). In seinem Witwenspiegel erinnert Hieronymus an das Beispiel der Witwe aus Sarepta, die dem Propheten Elias ihre letzte Speise vorsetzte u. ‚in der Handvoll Mehl sich die E. des Höchsten sicherte' (ep. 54, 16, 2 [PL 22, 558f]). Auf die ‚himmlische E.' bösen Tuns verweist drohend Gregor d. Gr.; sie besteht auf der höchsten Stufe aus vollendeter Bosheit (Greg. M. mor. 5, 18 zu Job 4, 8 [PL 75, 698 BC]; ähnlich 14, 10 [PL 75, 1052 B]).

4. E. als diesseitige Tatfolge. Der ‚innerweltliche' Gebrauch des Bildes ist bereits biblisch; die Kirchenväter setzen ihn in spirituellem, aber auch in profanem, ja stark abgeblaßtem Zusammenhang fort. Die Belege dafür entstammen ausschließlich der latein. Literatur. Cyprian wendet sich gegen die These der Häretiker, die Reue der Orthodoxen erziele nicht ihre Aufnahme in die Kirche; dadurch verlören Reue u. Buße ihren Wert, gleichsam als lasse man einen Bauern sein Feld bestellen ohne Aussicht auf E. (ep. 55, 28). Paulinus v. Nola begrüßt in einem Brief an Severus die Ankunft des Postumianus, Theridius, Virinus u. Sorianus, die ihm Briefe des Severus überbrachten, als von Gott geschenkte, unverdiente ‚Freudenernte', die ihm, dem Sündigen, zuteil ward (ep. 27, 1). In seiner Aufforderung zur Keuschheit wendet sich Tertullian gegen den Wunsch nach Ehe, die von der Fleischeslust als Aufgabe der Jugend (officium aetatis) u. E. der Schönheit (decoris messis) hingestellt würde, zu Unrecht, da das Fleisch dem Geiste nachgeordnet sei (ux. 1, 4, 13). Eine ausgeprägte Vorliebe für den profanen bildlichen Gebrauch von ‚E.' zeigt Ennodius. Er spricht von der ‚schlechten E.' der sorgfältigen Erziehung eines Spielers (dict. 19, 60), von der ‚E. der geistigen Anlagen', messis ingeniorum, durch die Beredsamkeit (ebd. 12, 2), von der ‚E. sorgfältigen Bemühens', messis diligentiae (opusc. 6, 9 [404]; ep. 4, 21, 1]), der ‚E. der Erfahrung', messis peritiae (ep. 1, 12, 6), der ‚E. der Beredsamkeit', messis gravidi conloquii (ep. 2, 28, 3), der ‚E. der Verdienste', messis meritorum (ep. 9, 23). Geziert wendet er das biblische Bild der ‚Freudenernte', messis gaudiorum, auf die Traumerscheinung seines Freundes Avienus (ep. 9, 31, 3).

C. Kunst. Die E. hat in der Kunst des gesamten Altertums vielfältig Berücksichtigung gefunden. Für das Problem der Auseinandersetzung von Antike u. Christentum verspricht dabei weder eine Gruppierung der Belege nach Kunstgattungen noch nach Zeitepochen besondere Ergebnisse, da E.-Szenen einerseits in vielerlei Gestaltungen nebeneinander auftreten u. andererseits gerade bei diesem Thema die Übergänge von der heidnischen in die christliche Verwendung u. Ausgestaltung ganz fließend sind.

I. Naturwiedergabe. Als reine Wiedergabe der Natur war nach Homer auf dem Schild des Achilles eine E.-Szene abgebildet; davon beschreibt er die Schnitter mit der Sichel u. die Garbenbinder, denen Knaben Seile zureichen, des näheren. Ähnlich wie schon bei altägyptischen Darstellungen (o. Sp. 277) sieht der Gutsherr auch nach Homer auf einen Stab gestützt den E.-Arbeiten zu, während Diener für das Festmahl der Herrschaft den Stier schlachten u. andere den Mehlbrei für die Arbeiter bereiten (Il. 18, 550/60). Wie hier auf einem Metallgegenstand, offenbar in Tauschierarbeit, erschien der Schnitter mit der Sichel auch auf Münzen (zB. der nicht näher bestimmbaren Elektron-Münze, vielleicht aus Pantalia oder Alexandria, F. Imhoof-Blumer-O. Keller, Tier- u. Pflanzenbilder auf antiken Münzen u. Gemmen [1899] 57 Taf. 9, 25). – Aus Rom ist die Szene auf der Trajanssäule zu erwähnen, wo Furagemeister der Okkupationstruppen (frumentatores) in der Nähe eines Legionärslagers in Dakien mit der Sichel Getreide abmähen (K. Lehmann-Hartleben, Die Trajanssäule 2 [1926] 41. 48. Taf. 52 nr. 110). Der Rest einer farbigen Hausmalerei aus Aquincum (4./5. Jh. nC.) mit einem sichelnden Sklaven ist als Genrebild des Lebens zugleich ein Hinweis auf den Beruf des Hauseigentümers (J. Szilagyi, Aquincum [Budap. 1956] 96 Taf. 64). Als Hinweis auf den sozialen Stand ist wohl auch die verwandte Darstellung einer sichelnden Frau aus Gallien zu erklären (Lebel 70/4). Daß das Thema der Herkunft aus dem Landarbeiterstand in der christl. Spätantike

wichtig war, unterstreicht eine christl. Inschrift des 6. Jh. aus Makten (Tunis), welche den Aufstieg eines Tagelöhners bis zum Grundbesitzer u. Bürgermeister in Distichen verherrlicht (E. Chatelain, L'inscription du moissonneur [Par. 1888, autogr.]; vgl. Leclerq 1718). Daß auch E.-Szenen auf Sarkophagen Wirklichkeitsschilderungen ohne symbolische Bedeutung sein können, zeigt der sog. Bäcker-Sarkophag aus dem 3. Jh. im Lateran-Museum, wo unter Aufsicht des Herrn ein Gutsbetrieb abläuft (F. Gerke, Sark. d. vorkonstantin. Zeit [1933] Taf. 7. 8, 2). Das Wägen auf der Waage durch den mensor machinarii u. den Ankauf der Getreide-E. durch den mensor frumentarii zeigt eine Malerei vom Ende des 3. Jh. in der Domitilla-Katakombe (J. Wilpert, Ein unbekanntes Gemälde aus der Katakombe der hl. Domitilla u. die coemeterialen Fresken mit Darstellungen aus dem realen Leben: RQS 1 [1887] 20/40; Grabstein eines solchen mensor frumentarii vgl. bei Kaufmann, Handb. Archäol.[3] 407, Abb. 194). Als ein Mosaik, das durch seine lebensvolle Schilderung über jedes symbolistische Verständnis innerhalb des Jahreszeiten-Themas (vgl. u. Sp. 300f) weit hinausgreift, ist die berühmte Dreschszene aus Zliten (Tripolitanien) zu nennen, wo, im Bilde hochgestaffelt, Ochsen u. Pferde auf altorientalische Art u. Weise über die Tenne gehen, um die Getreidekörner auszutreten (vgl. D. Levi, Antioch. Mosaic Pavements 1 [Princet. 1947] 521f. Abb. 194; 1. Jh. nC.). Die Treiber tragen hier nur den Lendenschurz, während ihr Oberkörper frei ist, wie für die E.-Arbeiter ja schon Hesiod eine nur notdürftige Bekleidung forderte (op. 392) u. ähnlich selbst noch Eumath. (dram. 4, 9 [2, 192f Hercher]) eine gemalte E.-Szene beschreibt mit Schnittern, die ein Lendentuch, dazu allerdings auch den vor der Sonnenglut schützenden Filzhut, tragen (vgl. W. Schmid: PW 6, 1075/7). Das spätkaiserzeitliche Relieffragment aus Buzenol (Luxemburg; 2./3. Jh.; Mertens 388/91) zeigt mit der gallischen E.-Maschine (vallus: Plin. n. h. 18, 296; Pallad. agric. 7, 2), welche die Ähren hoch oben am Halm abreißt (W. Schleiermacher: Art. vallus: PW 8A 9, 292; Mertens aO. Taf. 49f u. Abb. 3) den damaligen Hochstand der E.-Technik (vgl. ferner ders., Eine antike Mähmaschine: Zs. Agrargesch. u. Agrarsoziol. 7 [1959] 1/3; zu dem plostellum genannten Gerät o. Sp. 285).

II. Religiöser Bezug. Über das Alltagsbild in der Natur hinaus läßt eine weitere Gruppe von E.-Darstellungen eine Mitbeteiligung religiöser Vorstellungen erkennen. Als das älteste Beispiel hierfür gilt die sog. ‚Schnitter-Vase' von Hagia Triada (um 1470 vC.) mit der Reliefszene eines Festzuges, welchem verschiedene Deutungen zuteil wurden (so u. a.: marschierende Soldaten mit Waffen; eine Isisprozession, wegen des Sistrumträgers; E.-Arbeiter mit Hippen beim Zug zum Erstlingsopfer usw.; vgl. Ch. Picard, Les religions préhelléniques [Paris 1948] 107f). Nach Forsdyke, der die verschiedenen Erklärungsversuche gleichfalls erörtert, handelt es sich zwar wirklich um eine bäuerliche Zeremonie, jedoch nicht eine solche bei der E., sondern eine vor der Saat, wobei Bauern mit Weidenschößlingen an den geschulterten Hauen einen Umzug veranstalten. – Zum E.dankfest für Demeter stifteten zB. die Metapontiner in den Tempel zu Delphi ein ‚Kornfeld aus Gold' (d. h. also eine Goldschmiedearbeit mit sprießenden Ähren; vgl. P. Wolters, Gestalt u. Sinn der Ähre in antiker Kunst: Die Antike 6 [1930] 284/301; o. Bd. 1, 138; Ähren auf Münzen, bes. aus dem Pontusgebiet, haben wohl eine ähnliche Bewandtnis; F. Imhoof-Blumer-O. Keller, Tier- u. Pflanzenbilder auf antiken Münzen u. Gemmen 1 [1889] 54/8 Taf. 9 nr. 1: mit Weizenähre, aus Metapontion; nr. 24. 35. 39 mit Gerstenähre, ebendaher; nr. 26 Münze, Vs. Demeterkopf mit Ährenkranz; Rs. Getreidegarbe; nr. 41 röm. Bronzemünze mit vier Ähren u. Mohnköpfen). – Die plastische Figur einer Ceres aus vorrömischer Zeit, die ‚oskische Göttin' aus Capua, hält ein Bündel Ähren in ihrem Schoß (J. Heurgon, Recherches sur l'origine et la civilisation de Capoue préromaine = BiblÉcFr 154 [1942] Taf. 1; vgl. Latte Abb. 4).

III. Symbolik. a. Allgemeines. Als eine Personifikation der Korn-E. gilt das antike Relief eines E.-Arbeiters mit Sichel u. Ähren, das sich in Athen in die Kirche Panagia Gorgopika eingebaut findet (Olck, E. 482, 55 mit Lit.). Das auf Jahreszeiten-Sarkophagen (u. Sp. 301f) oft erscheinende E.-Opfer wird später, eben wegen dieser Anbringung, zu einem Totenopfer umgedeutet (F. Matz, Ein römisches Meisterwerk = JbInst ErgH 19 [1959], bes. 118/21). Eine E.-Szene im Ashburnham Pentateuch fol. 40 zeigt den ägypt. Joseph mit fünf Schnittern u. einer Ährenleserin bei

der E.-Arbeit (H. Leclercq: DACL 10 Abb. 7615). Zur Illustration der ‚Freuden-E.' in Ps. 125 (126) 5f (o. Sp. 283) zeigt der Utrecht-Psalter (9. Jh. nC.; fol. 73r) eine Gruppe von Leuten mit Korngaben im Arm (E. T. de Wald, The Illustrations of the Utrecht Psalter [Princet. 1932] 55 Taf. 111). – Eine magisch-mystische Bedeutung können E.-Darstellungen auf Münzen u. Gemmen haben. Weil Schnitter nur ein Mann ohne ein Hüftleiden sein kann, gilt das Schnitterbild als Schutz vor derartigen Erkrankungen (Inschrift: ‚Für die Hüfte – ein erprobtes Mittel'; C. Bonner, Magical Amulets [AnnArbor 1950] 72/5); dieselbe Bedeutung eignet vielleicht auch einer Gemme mit ährenschneidendem Sichelträger (H. Leclercq: DACL 10 Abb. 8277).

b. Ernte als ‚Sommer'. Am häufigsten zeigt die antike u. altchristl. Kunst die personifizierte ‚E.' im Rahmen der Jahreszeiten-Darstellungen. Entsprechend der sprachlichen Gleichsetzung von Sommer u. E. (θέρος, θερινή, τροπὴ θερινή; zB. Philostr. 1, 382, 2; Ael. nat. an. 293, 24; Aristid. 45, 64, 82; vgl. W. Schmid, Der Attizismus u. seine wichtigsten Vertreter [1893] Reg. s. v.) u. der speziellen Verwendung der ‚E.' für die Monate Juni-Juli ist diese Stellvertretung auch in der bildenden Kunst gebräuchlich (vgl. H. Stern, Poésies et représentations des mois: RevArch 6, 45 [1955] 141/86; ders., Calendr. 252/8). Von der Symbolgestalt des erntenden ‚Sommers' sind dabei mehrere Typen u. Traditionen festzustellen, bei denen für die Unterscheidung die Bekleidung u. die Attribute eine Rolle spielen.

1. Männergestalten. Das Bild des nackten laufenden Schnitters mit der Sichel in der Hand als Bild für den Sommer ist vom 2./4. Jh. nC. häufig dargestellt worden (Hanfmann 1, 269; 2, 118_{66}; nr. 177. 336. 388. 500; Abb. 33. 86. 73; nr. 538/40. 542; Abb. 149). Im einzelnen sind bes. folgende Werke zu nennen: Mosaik v. Ancona (Hanfmann 2, 146 nr. 117 Abb. 86); Türrelief eines Sarkophags im Konservatorenpalast Rom (2, 165 nr. 333 Abb. 33); Deckel, der jetzt einem Schlachtsarkophag im Vatikan aufgesetzt ist (2, 170 nr. 388 = Amelung 2, 103f Taf. 10; spätes 2. Jh.). Ferner gehören wohl hierher: das Sommer-Bild des Jahreszeiten-Sarkophags im Palazzo Mattei zu Rom (Hanfmann 2, 180 nr. 500 Abb. 73 rechts; um 330/40); die Sommer-Figur auf dem Ariadne-Sarkophag in Neapel (2, 184 nr. 538), sowie eine ebensolche auf dem Weinlese-Sarkophag im Lateran (nr. 181; Wilpert, Sarc. 1, 142 Taf. 117, 2/4; 3, 15; vgl. Hanfmann 2, 184 nr. 539) u. schließlich ein Londoner Altarrelief aus Marmor (1, 217. 229f; 2 nr. 309 Abb. 126; hierbei ägyptisierende Motive wie Apisstier u. Harpokrates). Dagegen trägt der ‚Sommer' als Schnitter bei freiem Oberkörper einen Lendenschurz auf dem zweifellos christl. Bronzerelief von Fenek, Budapest (Hanfmann 2, 167 nr. 362 Abb. 145; 4./5. Jh.; vgl. den sichelschwingenden ‚Sommer' mit Tunika, jedoch barfuß, auf dem Jahreszeiten-Sarkophag von Dumbarton Oaks; 4. Jh.; Hanfmann 1, 14. 63; Abb. 1. 2. 8). Außer einem Hut trägt der Schnitter sogar ein langes Gewand in einer christl. Wandmalerei der Katakombe S. Ponziano (Hanfmann 2 nr. 543f Abb. 147). Ähnlich ausstaffiert zeigen ihn auch mittelalterliche Buchmalereien (Raban. Maur. univ.: Cod. vJ. 1023, der auf spätrömischer Quelle fußt; Hanfmann 2, 118_{68}; vgl. allgemein J. C. Webster, The Labors of the Month in Antique and Mediaeval Art [Princet. 1938] 11; Taf. 1, 24; ebd. 105. 109 einige Kalendertexte zum E.-Monat Juni, welcher nach Eustath. 4, 18 als Schnitter auftritt; ferner R. van Marle, L'iconographie de l'art profane 1 [Le Hague 1932] 402 Abb. 393). Für die Fortsetzung alter Überlieferung bezeichnend ist außer der Rückenansicht (s. u.) der Text zu der Symbolfigur des E.-Monats Juni im Kalender vJ. 354: nudus membra dehinc solares respicit horas Junius (Stern, Calendr. 253f Taf. 9, 3). Münzen, auf denen der ‚Schnitter' erscheint, dürften Prägungen der Sommermonate sein (Bonner aO. 75). Seltener tritt der ‚Sommer' außer mit der Sichel mit einem Ährenkranz auf (Jahreszeiten-Mosaik v. Ostia in Rom, 3. Jh. nC.; Hanfmann 2 nr. 151 Abb. 114; 2, 150_{151}; zur Nachwirkung dieses Typs bis ins MA vgl. ebd. 1, 266). Wenn die Oktateuch-Miniatur v. Smyrna (11. Jh.) den ‚Juli' als Schnitter ebenfalls in Rückenansicht zeigt, ist dies der Nachklang eines vielleicht durch die Konstantinsthermen in Rom vermittelten römischen Archetyps (Stern, Calendr. 295 Taf. 43, 4). – Bes. erwähnt sei die Darstellung des Mithrasmysten mit Ährenbüschel u. Sichel im Mithraeum zu Ostia (M. J. Vermaseren, Corp. Inscr. Mon. Rel. Mithr. 1 [Den Haag 1956] 197 nr. 480, 1), also die Knechts-

gestalt des E.-Arbeiters, welche als Sinnbild der Vorstufe einer höheren Weihe vor der Erlangung der Freiheit galt (R. Merkelbach: Numen 6 [1959] 154f).

2. Weibliche Gestalten. Der ‚Sommer' tritt als Frau mit Ähren im Haar bzw. in den Händen schon in der Grabkunst des 1. Jh. nC. auf, wenn dort zunächst auch nur selten. So zB. im Grabrelief der Clodia Publia Liberata in Rocca Giovane, wo die Frauengestalt zusätzlich einen Ährenkranz trägt, u. auf dem Grabrelief der Concordii in Boretto (Hanfmann 2, 65 nr. 115f Abb. 84f; vgl. 1, 125f. 232f). Im 2. Jh. nC. kommt dieser Typ öfters in der Stuckmalerei vor; so in einer Decke der hadrianischen Villa in Tivoli (Hanfmann 2 nr. 16 Abb. 105; sofern wirklich dort gefunden, auf 125/36 nC. zu datieren; vgl. ebd. 2, 135). Vom ‚4. pompejanischen Stil' her ist der Typ der leicht bekleideten Frau mit dem Kopfschleier in Hausmalereien unter dem Namen ‚Phaetontyp' bekannt (Hanfmann 2, nr. 96. 100 Abb. 90. 92; vgl. 1, 134f; 2, 144_{101}). – Die den mazedonischen E.-Monat Daisios (Juni) verkörpernde Frauengestalt mit einem Ährenbottich in den Händen erscheint in antiochenischen Mosaiken der Monate im 2. Jh. nC. (Stern, Calendr. 224, Taf. 42, 2). Aus Daphne stammt ein Bild des Sommers als stehende Frau mit Gewand u. Hut (aus der ‚konstantinischen Villa', jetzt im Louvre; Anfang 4. Jh.; Hanfmann 1, 130; 2 nr. 123 Abb. 100). Syrisch u. dann auch nordafrikanisch ist die Gestalt des ‚Sommers' als geflügelte Frauengestalt; so mit langer Harpe u. Ähren im Haar auf dem Jahreszeiten-Mosaik von Zliten, Tripolitanien (Hanfmann 1, 212f; 2, nr. 135 Abb. 112; schwankende Datierung vom 1. Jh. nC. [Aurigemma] bis in das 3. Jh. [A. Rumpf]); Jahreszeiten-Mosaik aus S. Christophoros in Kabr Hiram bei Tyrus; jetzt im Louvre (datiert auf 575 nC.), wo der ‚Sommer' als eine Frauenbüste mit Flügeln zusammen mit einer Korngarbe u. Ähren im Haar erscheint (Hanfmann 1, 213. 253; syrische Parallelen, welche die Volkstümlichkeit des Motivs im Osten zeigen, ebd. 2, 114_{31}).

3. Putti. Häufig wird die Sommers- u. E.-Zeit durch einen oder mehrere geflügelte Putti angedeutet, die außer Garben oder Ähren eine Sichel halten u., zT. barfüßig, zT. gestiefelt, halbnackt mit wehendem Mantel erscheinen können; so in einem vielleicht einer alexandrinischen Vorlage folgenden Mosaikbild aus Daphne (Levi aO. 68. 85f. 626 Taf. 13; hier auf 105/193 nC. datiert; dagegen von Hanfmann 2, 165 nr. 334f auf um 250 nC. angesetzt unter Hinweis auf ein ähnliches Mosaik aus Seleukia vJ. 193/235 in Baltimore; ebd. Abb. 133; zum Zusammenhang der Girlanden-Putti = καρποί in den antiochenischen Mosaiken mit denen des Fußbodens v. Leptis Magna, vgl. Hanfmann 2, 160 nr. 290 Abb. 140; dazu Rostovzeff, der zugleich an die hymnischen Verse des Isidoros über dieses Thema erinnert). – In Sarkophag-Reliefs erscheinen solche Putti auch als E.-Helfer (Hanfmann 2, Abb. 75; dazu auch 1, 20. 62). Auf einem Sarkophagdeckel in Cleveland bringen die erntenden Putti Korngarben u. Fruchtkörbe herbei (ebd. 2 Abb. 107). Auf dem Sarkophag des Junius Bassus sieht man, wie drei Putti Korn schneiden, es zu Garben binden u. einbringen (Wilpert, Sarc. 3, 15f Taf. 271, 5f; vgl. Hanfmann 2, 184 nr. 540 Abb. 149). Putti mit Ährenbündeln innerhalb der Akanthusranken des Porphyrsarkophags der Constantina, Tochter des Kaisers Constantin, vgl. bei F. Volbach-M. Hirmer, Frühchristliche Kunst (1958) Taf. 24. Ähnlich schon gemalt in der Januarius-Krypta der Praetextat-Katakombe (Wilpert, Mal. 32/34).

4. Verschiedenes. Im Kalender vJ. 354 deutet allein das Emblem der Sichel (falx denticulata) auf den E.-Monat Juni hin; wie schon ähnlich in Pompeii (ebd. Taf. 33, 2), ist die Sichel in demselben Kalender in einem Planetenbild neben Saturn gezeigt (ebd. Taf. 5, 1). – Da die Segmente des römischen Zirkus sinnbildlich mit dem Ablauf der Jahreszeiten in Verbindung gebracht wurden, konnte die Quadriga des ährengeschmückten E.-Gott Frunitus in Mosaiken aus Dugga als Sinnbild der E. erscheinen (A. Merlin-L. Poinssot, Factions de cirque et saisons: Mélanges Picard 2 [1949] 732/45).

c. ‚Schnitter Tod'. Die Vorstellung vom Tode als einem Schnitter tritt erst im MA auf (o. Bd. 2, 1056) u. geht außer auf den byzantinischen Charos (o. Bd. 3, 1054/6) vielleicht zugleich auf die manichäische Anschauung vom θερισμὸς ἀρχῶν zurück (Hegem. act. Archel. 9, 4; o. Sp. 290f). Die Kunst, welche hieraus den Typus des ‚Totentanzes' entwickelt hat, zeigt den ‚Tod' etwa als einen auf einem Hirsch reitenden Schwarzen, der mit der Hippe die Würdenträger des Landes niedermäht (Lyoner Gebetbuch der Stiftsbibl. Göttweig: Cod. 453 fol. 221; vgl. Th. Frim-

mel, Beiträge zu einer Ikonographie des Todes [1893] 89; allgemein St. Kozay, Gesch. der Totentänze 1 [Budap. 1936] 339 Taf. 4, 11).

W. S. Blackman, Occurances of the Corn ʻarūseh in ancient Egyptian tomb paintings: JournEgArch 8 (1922) 235f; Some further note on a harvest scene: ebd. 19 (1933) 31f. – F. Bömer, Die römischen E.opfer u. die Füchse im Philisterlande: WienStud 69 (1957) 372/84. – H. Bonnet, E.: Reallex. ägypt. Religionsgesch. (1952) 169f. – N. M. Davies-N. de G. Davies, Harvest rites in a Theban tomb: JournEgArch 25 (1939) 154/6. – A. S. Dorigny, Rustica Res: DS 4, 906/8; 923f. – O. Eissfeldt, Erstlinge u. Zehnte im AT = BeitrWissAT 22 (1917). – E. N. Fallaize, Harvest: ERE 6, 520/5. – J. Forsdyke, The ‚Harvester'-vase of Hagia Triada: JWarb 17 (1954) 1/9. – W. Warde Fowler, The Roman festivals of the period of the Republic (London 1899); The religious experience of the Roman people from the earliest times to the age of Augustus² (Lond. 1933). – A. H. Gardiner, Ramesside texts relating to the Taxation and Transport of Corn: JournEgArch 27 (1941) 19/73. – G. A. Hanfmann, The Season Sarcophagus in Dumbarton Oaks (Cambridge, Mass. 1951). – F. Hauck, Καρπός; Καρποφορεῖν: ThWb 3, 617/9. – F. M. Heichelheim, An ancient economic history from the palaeolithic age to the migrations of the Germanic, Slavic and Arabic nations 1 (Leiden 1958). – J. Hornell, On the carrying capacity of Ramesside grainships: JEgArch 29 (1943) 76/8. – E. O. James, Seasonal fests and festivals (Lond. 1961). – F. Kraus, Jahreszeiten: Kraus, RE 2, 1/4. – B. Landsberger, Jahreszeiten im Sumerisch-Akkadischen: JNearEastStud 8 (1949) 248/97. – P. Lebel, La moissonneuse Galloromaine: RevArchEst et Centre-Est 10 (Dijon 1959) 70/4. – H. Leclercq, Moissonneur: DACL 11, 1715/8. – J. Leibovitch, Gods of agriculture and welfare in ancient Egypt: JNearEastStud 12 (1953) 73/113. – J. Lips, Die E.völker, eine wichtige Phase in der Entwicklung der menschlichen Wirtschaft = Berichte Leipzig 101, 1 (1953), nicht gesehen. – W. Mannhardt, Roggenwolf u. Roggenhund (1865); Die Korndämonen (1868); Wald- u. Feldculte 1/2 ²(1905). – J. Mertens, Römische Skulpturen v. Buzenol, Luxemburg: Germania 36 (1958) bes. 388/91. – D. Müller, Ägypten u. die griech. Isis-Aretalogien = AbhL 53, 1 (1961). – Olck, Dreschen: PW 5, 1700/6; E.: PW 6, 472/82. – D. Olderogge, The deity of the Corn-power: Publications Mus. Ermitage Soc. Ét. Anc. Or. 1 [8] (1933) 34/8. – M. Rostovzeff, Καρποί: Mélanges Radet = RevÉtAnc 42 (1940) 508/14. – H. Rubenbauer, Art. messis: ThesLL 8, 855/61. – W. Schmidt, Die Primitialopfer in der Urkultur: Festschrift E. Bächler (1948) 81/92. – S. Schott, Die altägypt. Jahreszeiten: StudGen 9, 1 (1956) 18/24. – W. Schleiermacher, Vallus: PW 8 A 1, 292. – W. K. Simpson, Two Middle Kingdom Personifications of Seasons: JNearEastStud 13 (1954) 265/8. – H. Stern, Le calendrier de 354 = BiblArchHistBeyr. 4 (Paris 1953). – E. Svenberg, De latinska lunaria, Diss. Göteborg (1926).

A. Hermann; B I u. B III: I. Opelt.

Eros I (literarisch).

A. Nichtchristlich. I. Griechisch u. Hellenistisch. Die mythische Personifizierung der Liebe u. der glücklichen u. unglücklichen Sehnsucht nach Liebe als E., Himeros (zuerst Hes. theogon. 64) u. Pothos (zuerst Aeschyl. suppl. 1039; zur Dreiheit vgl. Pausan. 1, 43, 6) bleibt in vorplatonischer Zeit fast ausschließlich im Bereich der Kunst, während im Kult Aphrodite u. die alten Liebesgötter verehrt werden. Der Gott E. ist eine Schöpfung der Dichter, Maler u. Philosophen, nicht der Religion. – Sowohl die Tragiker (Soph. Antig. 781; Eurip. Hippol. 525) als auch die Lyriker (Anacr.: Bergk, PLG 3 nr. 65; Parmen.: Diels, Poetarum Philosophorum Fragmenta [1901] nr. 13) zeichnen ihn aber noch blaß; erst die Mythopoiie Platons u. auf ganz andere Weise die hellenist. Götternovelle haben die Gestalt des E. wirklich geformt. Erst in Platons Symposion in der mythischen Rede des Agathon ist er der strahlend Schöne u. Gute, Vater der Chariten, des Himeros u. Pothos (197 D); der Dichter weiht ihm eine hymnische Aretalogie. Immerhin ist auch jetzt noch E. eine so wenig klar umrissene Gestalt, daß ihre Aufspaltung in viele Eroten, die auch die Lyriker kennen (Bacchyl. 8, 73; Simonid. 184, 3), im Dialog weiter begegnet. Die hellenist. Götterlyrik hat in ihrer Suche nach Liebe zu Kindergöttern das sich rasch verbreitende mythische Bild des jugendlichen E. geschaffen, u. zwar in der Hauptsache durch Verkindlichung Apolls: in der von Alexandreia abhängigen Dichtung wird E. das pfeilschießende Kind der Aphrodite (Theocrit. 2, 7; 19; Mosch. 1, 1. 4; Anth. Pal. 5, 177/80; Long. past. 2, 4ff; Lucian. am. 11 E; dial. deor. 8; noch Nonn. Dionys. 24, 309/20); durch den Einfluß der bildnerischen Darstellungen (s. u.) bekommt

er die Flügel der Götterboten; in der hellenist. Epigrammdichtung werden alle nur denkbaren kindlichen Eigenschaften liebenswürdiger u. unliebenswürdiger Art auf ihn übertragen (Anth. Pal. 7, 628; 9, 325; 12, 47). Eine Brücke zu dieser Entwicklung bildet die Diskussion im platonischen Symposion, ob E. der älteste oder der jüngste Gott sei (195Ef). – Auch die Charakterisierung des Gottes hat sich entscheidend gewandelt. Bei Hesiod ist E. neben der Erde u. dem Chaos ein Urprinzip der Welt, Herr der Götter u. Menschen, der das Chaos zum Kosmos umschafft (theog. 120). In der älteren Lyrik u. in der Tragödie (jedoch nicht bei Aeschyl.) ist E. der ἄμαχος δαίμων (Bacchyl. 15, 23), der mächtigste Gott, dem nichts zu widerstehen vermag, der in Wahnsinn versetzt u. selbst die Götter zwingt (Soph. Antig. 781ff; id. Trach. 441; Eurip. Hippol. 545ff; noch Callim. epigr. 42, 3; Anth. Pal. 12, 132; Procop. Gaz. ecphr. 1 [5 Friedländer]). Sich gegen ihn wehren, heißt gegen Gott kämpfen (Soph. Trach. 491). Das wirkt bis in den Zauber hinein (Heim, Incantamenta nr. 143). Auch bei den Orphikern (Orph. Hymn. 58) u. bei Hesiodnachahmern wie Akusilaos bleibt er kosmisches Prinzip (in der Orphik als Lichtgott Phanes, doch auch Soph. Antig. 785ff; Eurip. Hipp. 1277ff). Bei Pherekydes v. Syros verwandelt sich Zeus zum Zweck der Weltschöpfung in E. (frg. 3 D). Bei Platon dagegen wird er zu einer Sotergestalt, besitzt alle vier platonischen Tugenden, verkörpert die höchste Schönheit, ist Bringer von Friede u. Freundschaft (sympos. 195A/197C). In der hellenist. Zeit überwiegen schließlich Attribute wie γλυκύς (Theocr. 2, 118), γλυκύδακρυς (Anth. Pal. 5, 177) oder das echt hellenistischer Psychologie entsprungene γλυκύπικρος (Anth. Pal. 5, 134). – Von größter Bedeutung wurde es, daß mit der Verkindlichung des Gottes doch auch im Hellenismus die Vorstellung von seiner Todüberlegenheit erhalten blieb u. sogar oft in den Vordergrund trat. So wurde bei allen späteren Platonikern E. die unsterbliche Seele im Zustand ihrer körperlosen Seligkeit (vgl. auch Anth. Pal. 5, 57 [56]). Mythisch wird das in Verbindung mit dem Hieros Logos von Eleusis gebracht; denn E. vermag mit seinen Pfeilen sogar den Gott der Unterwelt zu treffen; spiritualisiert wird es von der Erfahrung her, daß die Liebe den Tod überdauert. In der späteren religiösen hellenist. Philosophie wird E. darüber hinaus wieder zur kosmischen Urkraft vergeistigt (H. H. O. Chalk, E. and the Lesbian pastorals of Longos: JHS 80 [1960] 32/5).

II. Römisch. Noch stärker als bei den Griechen ist im röm. Raum die mythische Gestalt des E. auf die Dichter beschränkt. Seit dem 1. Jh. vC. haben die röm. Dichter die mythische, jedoch schon hellenistisch verkindlichte Gestalt des E. als Cupido oder als Amor übernommen (die beiden Worte werden zunächst völlig synonym gebraucht; vgl. Horat. c. 1, 19). Wenn sie auch wenig verändert ist, so wird sie doch, wie bei den Lateinern meist, vergröbert. Seine geistigen Züge verliert E. völlig; als Cupido ist er nur noch Gott der unwiderstehlichen sexuellen Begierde, als Amor der des Liebesspiels u. der mehr oder weniger massiven Liebeständelei. Doch bleibt die Vorstellung von der unumschränkten Macht des E. erhalten, u. er rückt sogar in die Gruppe der großen Siegesgötter ein, denen keine andere Macht widerstehen kann (Ovid. met. 10, 26; 11, 67). Er scheut weder die Götter noch menschliche u. göttliche Ordnungen. Auch die Ehe ist ihm nicht heilig, u. er reizt sogar, wie in den frühen Dichtungen Ovids, zum Ehebruch zuweilen unwiderstehlich auf. Er vermag rasend zu machen wie Dionysos, ist ein strenger Gott, ist Triumphator u. Herr über Götter u. Könige (Prop. 1, 1, 4; 1, 3, 14; 2, 8, 40; noch Claudian. in nupt. Hon. 75f). Meist aber überwiegt das hellenist. Idyll: E. ist der Pfeile u. Köcher tragende geflügelte Knabe (Ovid. trist. 4, 10, 65f; 5, 1, 22; Prop. 1, 9, 22/25; 2, 13, 2; 2, 30, 31; Claudian. aO. 72). Zuweilen erscheint er als Wagenlenker (Ovid. trist. 2, 385), Duftspender (Prop. 2, 29a, 18) oder einfach als ‚puer iste' (ebd. 1, 6, 23). Er ist heimlich u. listig (Ovid. ex P. 1, 4, 41f; met. 10, 525f; Prop. 1, 1, 17; 2, 2, 1f; 2, 18a, 21f), doch auch guter Regungen fähig: er trauert mit seinen Freunden (Ovid. ex P. 3, 3, 13/18), haßt alles Unechte (Prop. 1, 2, 8). Er läßt den Menschen nicht zur Ruhe kommen, fragt nicht nach seiner sozialen Stellung oder Vergangenheit, beseelt u. begeistert den Liebesdichter, läßt nicht ab, die zu verfolgen, denen er nachstellt, freut sich an menschlichen Tränen, ist selbst eifersüchtig, verführt andere zur Treulosigkeit, beschenkt aber auch reicher als die Götter des Reichtums u. verleiht schon den Neugeborenen Schönheit (Prop. 1, 1, 34; 1, 5, 24; 1, 7, 20; 1, 9, 11;

1, 9, 28; 1, 12, 16; 1, 14, 14; 1, 19, 22; 2, 3, 23f; 2, 30, 2). In der Politik hat er zweimal eine Rolle gespielt: Livia u. Augustus vergotten einen der Söhne der Agrippina als Cupido (Sueton. Calig. 7), u. die Soldaten verspotten den toten Galba als Galba Cupido (Sueton. Galba 20, 2). Nur von der Stoa u. vom Kynismus her kommt eine völlig andere Auffassung: E. ist Kind des Erebos u. der Nacht, ein höllisches Wesen, verwandt dem Leid, dem unglücklichen Schicksal, dem Alter, dem Tod, der Finsternis, dem Elend, dem Trug u. dem trügerischen Traum (Cic. nat. deor. 3, 17, 44). Wie in der griech. Welt bleibt jedoch auch in der röm. mythologischen Schau E. der Überwinder des Todes, der nicht nur stärker ist als der Tod selbst (Prop. 1, 19, 5f), sondern sogar das durch den Tod Getrennte in der Unterwelt wieder vereinigt (Ovid. met. 10, 29).

III. Jüdisch. Das platonisierende hellenistische Judentum hat den E. im Sinne eines himmlischen E. (ἔρως οὐράνιος: Philo v. contempl. 2) zum Symbol für die gottliebende Seele genommen (Goodenough, Jewish symbols 8). Doch bleibt immer eine gewisse Zurückhaltung: die Gefahr einer Vermischung erotisch-sexueller Deutung des Wortes ist auch in diesen Kreisen gesehen u. abgelehnt worden (Belege: J. Heinemann, Philons griech. u. jüd. Bildung [1922] 286f). Außerhalb des alexandrinischen Judentums spielt E. keine Rolle.

IV. E. u. Psyche. Die Verbindung von E. u. Psyche als eine Art philosophischer Brautmystik (vgl. *Brautschaft, hl.) läßt sich nicht mit Sicherheit über Platons Phaedrus 255 C hinaus verfolgen, mag also eine platonische Schöpfung sein. In frühhellenistischer Zeit ist sie dann vermutlich zuerst in Alexandreia zu einem literarischen Romanmotiv geworden, ohne daß wir die erste Fassung u. die weitere Entwicklung verfolgen können. Außer zahlreichen archäologischen Denkmälern besitzen wir nur die sehr späte Bearbeitung des Apuleius met. 4, 28/6, 24, in der schon folgende Motive u. Ideen zusammengeflossen sind: a) der von der Philosophie her kommende Grundgedanke, daß der E. höchstes Glück u. höchste Qual der Seele sei; b) das ebenso vorwiegend philosophische Motiv von der unstillbaren Sehnsucht der Seele nach dem E.; c) das von der Mysterienfrömmigkeit herkommende Erlebnis, das die Entschleierung eines Geheimnisses zerstört u. vernichtet; d) das Romanmotiv der Trennung u. Wiedervereinigung Liebender; e) Reste eines ägyptischen Drachenmythos; f) aus der Götterparodie das Motiv der auf die Schwiegertochter eifersüchtigen Mutter des Sohnes; g) Märchenmotive von Heldentaten zur Gewinnung magischer Schätze. Die meisterhafte hellenist. Erzählungskunst hat nirgends Philosophisches, Religiöses, Mythisches, Märchenhaftes u. selbst Burleskes so zu einem Ganzen verwoben wie hier, was allein schon die Nachwirkung der Geschichte in ihren verschiedenen Fassungen bei Nichtchristen u. Christen erklärt, zumal da man sie nach Belieben spiritualisieren oder erotisieren konnte. Solange wir jedoch die Vorlage oder die Vorlagen des Apuleius nicht kennen (Fulgent. mythol. 3, 6 [68 Helm] nennt einen Athener Aristophontes), läßt sich über die älteste Tendenz der Geschichte nichts aussagen. Stammt sie nicht überhaupt von einem platonisierten Dichter, so ist sie doch mindestens schon sehr früh platonisiert worden.

B. Christlich. I. E. So groß die Bedeutung des philosophischen E. u. das Problem seiner Abgrenzung gegenüber der christl. Agape ist, so gering ist, abgesehen von der Verbindung ‚E. u. Psyche‘, die des mythologischen. Immerhin fehlt diese keineswegs. Die christl. Dichter haben ohne Hemmungen weiter auf E. gedichtet: Marianos Scholastikos hat den Park des E. bei Amaseia am Pontos in glühenden Farben beschrieben (Anth. Pal. 9, 668f); Paulus Silentiarios klagt, daß sich der E. zu ihm verflogen habe, daß er stärker als alle Gesetze sei, mit seinem Pfeil verwunde, einem reißenden Tier gleich, bitter, alles verzehrend, allmächtig sei (ebd. 5, 268 [267]. 239 [238]. 293. 266 [265]; 9, 413). Makedonios spricht vom neidischen E. (ebd. 5, 243 [242]), Leontios Scholastikos vom tänzerisch-beschwingten (ebd. 16, 288) u. der Bischof Kyros v. Kotyaion schildert seine von den Chariten geschenkte Anmut (ebd. 9, 623). Aber auch die Theologen schließen sich nicht aus. Origenes identifiziert, anknüpfend an eine mißverstandene Ignatios-Stelle, Jesus mit E. u. erklärt es auch für erlaubt, Gott E. zu nennen (in Cant. 14, 290. 302). Ähnliche Gedanken mögen schon in platonisierenden Kommentaren zum Hohen Lied bei den Juden Alexandreias vorhanden gewesen sein; sie gehen in alle von Origenes abhängigen Hohelied-Kommentare über. Zugleich spricht

Origenes auch von dem Geschoß u. der Wunde des E. als der Liebe Christi oder der des Christen (ebd. 14, 270). – Die Abgrenzung zwischen dem Gott, der Agape ist, u. dem Gott E. war nicht immer ganz leicht: die Lateiner halfen sich damit, daß sie den Gegensatz Amor u. Cupido schufen: Gott ist Amor, der Teufel Cupido (Zeno tr. 2, 8). Allmählich bilden sich zwei Linien, die sich aber oft überkreuzen. Während die einen sich dagegen wehren, von E. als dem ältesten Gott zu sprechen (PsClem. hom. 5, 10/26), die ‚erdgebundenen' oder ‚unheiligen' Eroten als Gegenspieler des Gottes, der Geist ist, abwehren (Synes. hymn. 9, 15. 119 Terz.) u. den E. als Teufel interpretieren (Aug. en. in Ps. 54, 7, 8), haben die anderen keine Hemmungen, besonders in Predigten E. in jeder Weise zu verchristlichen: seine Macht über die Götter, die die Alten schon behaupten, beweist, daß sie mit ihm den wahren u. höchsten Gott meinen, der Pfeil des E. ist die von Christus ausstrahlende Liebe (Theoph. ad Autol. 2, 12; Greg. Naz. carm. 2, 29, 3 [PG 28, 25]; Dionys. Ar. div. nom. 4, 12/13; Prud. psych. 436; Max. Conf. cent. car. 11); freilich wird E. oft zum entleerten Bild in den Predigten (Beispiele: Greg. Naz.: PG 35, 432; 36, 604; Greg. Nyss.: PG 44, 773; Zeno: PL 11, 277). Nur im gnostischen Christentum sind auch die griech. Begriffe eines E. als Urkraft des Kosmos, der sich in Erotenketten emaniert, unverändert übernommen u. wirken durch den Einfluß des Proklos gelegentlich auf kirchliche Schriftsteller ein. – Im christl. Brauchtum haben sich die Eroten lange im christl. Brautlied erhalten (vgl. o. Bd. 5, 933/43). Hier nimmt auch Gregor v. Nazianz ihre Anrufung zur Kenntnis (ep. 231). In der christl. Volksreligion lebt der Name als ‚schöner Ara' bei den Armeniern fort, hier ist er einer der unsterblichen Geister.

II. E. u. Psyche. Es ist überraschend, daß E. u. Psyche im christl. Schrifttum kaum vorkommen, während sie in der bildenden Kunst sehr häufig sind. Selbst die altkirchlichen Hohelied-Kommentare, die doch die Gestalt des E. verwenden, haben sich den Stoff entgehen lassen. Eine Ausnahme macht Fulgentius v. Ruspe, der in einer ausführlichen christl. Allegorese die Geschichte in der Fassung des Apuleius auslegt (mythol. 3, 6). Die griech. Urfassung scheint dagegen Plotin gekannt zu haben, der jedoch nur auf sie als eine Allegorie hinweist (enn. 9, 9, 91, 16). Aber erst seit der italienischen Übersetzung des Agnolo Firenzuola (1559) beginnt das Märchen die große Rolle zu spielen, die es in den modernen europäischen Literaturen vom Barock bis zur Gegenwart gespielt hat.

A. v. Harnack, Der E. in der alten christl. Literatur: SbB 1894. – H. Krahmer, E. u. Psyche (1861). – R. Leclercq, Art. Amours: DACL 1, 2, 1606/47; Art. E.: DACL 5, 1, 386f. – R. Merkelbach, Roman u. Mysterium (1962). – A. D. Nock, E. the Child: ClassRev 38 (1924) 152/55. – A. Nygren, E. u. Agape 1 (1930); 2 (1937); Die Ehrenrettung von amor bei Augustin: ΔΡΑΓΜΑ M. P. Nilsson (1939) 367/73. – R. Pagenstecher, E. u. Psyche: SbH 1911. – E. Petersen, E. u. Psyche oder Nike: RömMitt 16 (1901) 57/93. – P. Primer, De Cupidine et Psyche (1875). – R. Reitzenstein, Die Göttin Psyche: SbH 1917; E. u. Psyche in der ägypt.-griech. Kleinkunst: SbH 1914. – M. Schanz, Geschichte der röm. Literatur[3] (1922) 109/13. – O. Waser, Art. E. nr. 1: PW 6, 484/542. – V.-E. Zinow, Psyche u. Eros (1881).
C. Schneider.

Eros (Eroten) II (in der Kunst).

(Beiträge der Redaktion sind zwischen < > gesetzt.)

Eroten nennen wir die in der antiken Kunst, ganz besonders in den Jahrhunderten nC. so häufigen Flügelknaben u. -knäblein. Der Plural Ἔρωτες ist schon bei Pind. Nem. 8, 5; Aeschyl. suppl. 1043 u. dann oft belegt, aber man sollte davon nicht den Singular ‚Erot' bilden; der heißt eben doch E. Allerdings ist der Unterschied gewaltig zwischen diesen flatternden Kindern u. dem offenbar seit sehr alter Zeit unter der Form eines rohen unbehauenen Steines in Thespiai verehrten Gott E. Hesiod macht ihn zum Sohn des Chaos u. zum Bezwinger aller Götter u. Menschen; dieser Urgott E. lebt seit Parmenides bei den Philosophen (bes. Platon), den philosophierenden Dichtern u. Rhetoren fort (vgl.

dazu o. Sp. 306). Aber die bildende Kunst folgt anderen Wegen. Sie geht von dem E. aus, der zusammen mit Himeros bei Hesiod theog. 201 die Aphrodite begleitet, welchen der Dichter zwar nicht ausdrücklich von jenem kosmischen E. unterscheidet, der aber schon in archaischer Zeit als Sohn der Aphrodite aufgefaßt wird.

A. Nichtchristlich. I. Archaische u. hochklassische Zeit. a. Flügel. Die Alten wußten, daß ebenso wie Nike auch E. erst im 6. Jh. vC. mit Flügeln ausgestattet wurde (Schol. Aristoph. av. 573). Auf einem schwarzfigurigen Pinax von der Akropolis hält eine Frau (Aphrodite) auf ihren Armen zwei ungeflügelte Knaben, welche als Himeros u. E[ros] inschriftlich bezeichnet sind (Greifenhagen 39 Abb. 29). Eine Reihe weiterer Darstellungen lassen sich anschließen (W. v. Massow: AthenMitt 41 [1916] 52). Geflügelte Eroten sind erst auf Vasen aus dem Kreis des Oltos um 530 vC. nachzuweisen (J. D. Beazley, Attic redfig. Vases in Amer. Museums [Cambr. Mass. 1918] 7; L. D. Caskey-J. D. Beazley, Attic Vase Paintings 3 [Boston 1963] nr. 117).

b. Zahl. Ihre Zahl bleibt nicht auf zwei beschränkt. Wo es drei sind, wird man neben E. u. Himeros den Pothos einsetzen (inschriftlich: Beazley, ARV² 1187, 32; Caskey-Beazley aO. nr. 170); vgl. auch die Gruppe des Skopas in Megara (Pausan. 1, 43, 6). Schon Archilochos u. Sappho nennen den Pothos neben E. Himeros findet sich auch allein auf Vasen (Beazley, ARV² 289, 1; 1033, 66), desgleichen Pothos (Beazley, ARV² 1188, 1); dieser auch als gelehrte Reminiszenz auf einem spätantiken Glas mit Parisurteil (G. M. A. Hanfmann: Archaeology 9 [1956] 3/7). Er zieht mit Hedylogos den Wagen der Aphrodite, während Himeros daneben steht (Beazley, ARV² 1328, 92). Hedylogos allein ist einmal überliefert (P. Wolters-G. Bruns, Kabirenheiligtum bei Theben 1 [1940] Taf. 23, 2). Wenn also Aphrodite auf der Schale des Hieron, Berlin CVA 2 (21) Taf. 85 (1014) 4 von vier Eroten umflattert wird, so wird man diese als E., Himeros, Pothos u. Hedylogos benennen dürfen. Die Individualnamen für Eroten sind damit erschöpft, obwohl in nachklassischer Zeit in Kunst wie Literatur oft ganze Schwärme von Eroten vorkommen.

c. Verhältnis zu Aphrodite. Ohne daß E. einen besonderen Mythos hat, gelten er u. seine Brüder bald nicht nur als Begleiter, sondern auch als Söhne der Aphrodite. Als ihren Vater nennt Simonides den Ares; die anderen bei Dichtern vereinzelt genannten Eltern haben für Literatur u. Kunst keine Bedeutung; wird doch Anth. Pal. 5, 177 ausdrücklich gesagt, der Vater sei unbekannt. Immerhin mag die Vorstellung des E. als ältesten Gottes vielleicht noch mitgewirkt haben, wenn auf der Basis des pheidiasischen Zeus in Olympia u. auf einer Reihe von Vasenbildern aus dem 5. Jh. vC. (JbInst 65/66 [1950/1] 166f) u. auf dem erst aus dem 4. Jh. stammenden Silbermedaillon von Galaxidi E. bei der Geburt der Aphrodite die aus dem Meer auftauchende Göttin in Empfang nimmt. So wie Aphrodite aus dem Meere geboren, u. daher oft in einer Muschel dargestellt wird, haben wir auch E. mit einer Muschel (Furtwängler, Gemm. Taf. 14, 6) u. in einer Muschel (Anth. Pal. 9, 325; Furtwängler aO. Taf. 50, 37 zeigt kein ‚Weltei', die Umrisse eines Eies sind anders als die einer Muschel). Ungedeutet ist E. mit der Waage auf dem Bostoner Gegenstück des ‚Ludovisischen Thrones' (Lippold, Hdb. d. Arch. 3, 1 Taf. 42, 2). – In allen anderen mythischen Bildern sind E. u. Eroten deutlich der Aphrodite untergeordnet. Am Parthenonfries trägt er ihren Sonnenschirm. Er ist ihr Begleiter auf den zahlreichen Darstellungen des Parisurteils (Ch. Clairmont, Das Parisurteil [1951]) u. auf denen, wo Aphrodite die Helena überredet, dem Paris zu folgen u. diese bei der Entführung begleitet; ebenso bei der Wiedergewinnung durch Menelaos (L. B. Ghali-Kahil, Les enlèvements et le retour d'Hélène [Paris 1955]). Auf der Ostmetope XI des Parthenon bekämpft er (neben der Aphrodite auf Metope X) die Giganten mit dem Bogen. Dieser wird später sein häufigstes Attribut.

d. Attribute. Zunächst findet sich noch kein Hinweis auf Pfeile, welche die Liebe entzünden; Euripides hat diesen so fruchtbaren Gedanken als erster ausgesprochen (Hippol. 531; Med. 530f; Iph. Aul. 548f). In der Frühzeit bedient sich E. anderer Werkzeuge. Wenn Ibykos u. im 4. Jh. der Tragiker Dikaiogenes ihn mit einem Netz ausstatten, so werden wir nur zögernd einen Zusammenhang mit den fischenden Eroten der Spätantike annehmen; es kann auch ein Jagdnetz gemeint sein. Auf bildlichen Darstellungen treibt E. den Zeus bei der Verfolgung des Ganymedes mit einem Kentron an (C. H. E. Haspels, Attic Black-figured Lekythoi [Paris 1936] Taf. 37, 1); er jagt schöne Knaben mit der Sandale

(Beazley, ARV² 428, 13) oder Peitsche (ebd. 447, 274; 647, 13) u. entführt Mädchen durch die Luft (Richter 235 Abb. 344). – Wenn er in keine Handlung einbezogen ist, führt er verschiedene Attribute (Belege bei Greifenhagen 69f). Am frühesten ist es die Blüte; vgl. auch E. in der Blüte schlafend (E. Bielefeld: ArchAnz 1950/51, 47/73; H. Jukker, Das Bildnis im Blätterkelch [1961] Abb. 108; Furtwängler, Gemm. Taf. 24, 49 u. 50; 27, 1; vgl. dazu Anth. Pal. 16, 210). Fernere Attribute sind der Kranz, die Tänie; diese wie auch Hahn u. Hase als Liebesgeschenk beliebt. Häufig führt er Musikinstrumente: die Leier, den Aulos (Kymbalon, Tympanon, Querflöte, Syrinx kommen erst in nachklassischer Zeit hinzu), selbst die kriegerische Salpinx. Sogar mit kriegerischen Waffen begegnet uns E. in klassischer Zeit. Er wird auch auf Waffenstücken abgebildet: mit dem Blitz auf dem Schild des Alkibiades (Plut. Alc. 16; Athen. 12, 534C; vgl. Plin. n. h. 36, 28; Anth. Pal. 16, 250); auf der Wangenklappe eines Helmes (G. Rodenwaldt, Die Kunst der Antike = Propyläenkunstgesch. 3⁴ [1944] 374), in einen Leinenpanzer eingewirkt (E. Pfuhl, Malerei u. Zeichnung [1923] Abb. 504).

e. Tätigkeiten. Er schwebt über oder neben einem Liebespaar (Greifenhagen Abb. 30) oder ist bei der Schmückung der Braut zugegen (ebd. Abb. 31; P. Wuilleumier, Tarente, des origines à la conquête romaine [Paris 1939] Taf. 41, 6). – Einige Bilder zeigen E. über das Meer ziehend. Teils reitet er auf einem Delphin (M. I. Maximova, Les vases plastiques dans l'antiquité [Paris 1927] Taf. 38, 141; E. Bielefeld, Zur griech. Vasenmalerei [1952] Taf. 22, 32; Greifenhagen Abb. 26; Furtwängler, Gemm. 3, 142 Abb. 98). Dieser Ἔρως ὑπερπόντιος (Soph. Ant. 786) hat seine Fortsetzung auf dem jetzt zerstörten Mosaik im Zeustempel zu Olympia (Handbuch d. Archäol. 4, 1, 124 Abb. 11), wo er auf einem Triton reitet. Auf Seegetier reitend ist er überhaupt auf Malereien u. Mosaiken oft zu finden. Er sitzt auf dem Rücken der als Statuenstützen dienenden Delphine. Dieses Reitermotiv ist besonders beliebt auf Sarkophagen mit Meerwesen (Ant. Sark.-Rel. 5, 1, 124 u. 138) u. Lampen (J. Perlzweig, Roman Lamps = The Athen. Agora 7 [1961] Taf. 17, 742). In diesen Zusammenhang gehören auch die Wasservögel jagenden u. die fischenden Eroten (Ant. Sark.-Rel. 5, 1 Abb. 83), die uns auf spätantiken Mosaiken begegnen (Levi Taf. 39b u. 41; H. Stern, Les mosaïques de Ste. Constance: DumbOaksPap 12 [1958] 159/215 m. Abb. 1; Encicl. Arte Ant. 2, 443 Abb. 662 u. 798 Abb. 1047). Dieses Motiv kommt auch im Fußboden der Südbasilika zu Aquileia vor, hier mit dem Jonasmotiv verbunden (C. Cecchelli etc., Basilica di Aquileia [Bologna 1933] 20; H. Kähler, Die spätantiken Bauten unter dem Dom von Aquileia [1957] Taf. 3 u. 26). An irgendwelche religiöse Beziehungen wird ebensowenig gedacht werden können wie auf den Meerwesen-Sarkophagen, von denen ja auch manche erst dem 4. Jh. nC. angehören. – E. als Kind der Aphrodite wird auch oft im kindlichen Spiel wiedergegeben (Belege bei Greifenhagen), mit Reifen, beim Würfelspiel (Anth. Pal. 7, 46/7), beim Stabgreifen (Morra), beim Ballspiel, beim Kopfstehen (E. Bielefeld, Zur griech. Vasenmalerei [1952] Taf. 23, 34) oder Himeros wird von Παιδιά geschaukelt (A. Baumeister, Denkmäler des klass. Altertums 3 [1888] 1571 Abb. 1632). – Endlich finden wir E. auch beim Ringkampf. Das erinnert uns daran, daß er neben Hermes u. Herakles im Gymnasium verehrt wurde (Cic. Tusc. 4, 70; Athen. 13, 561E; Pausan. 1, 30, 1; Clem. Al. protr. 3, 44, 2; Audiat: BCH 54 [1930] 115 u. 119). In diesen Zusammenhang gehört auch der an eine Herme gestützte E. des Boethos v. Kalchedon (Ch. Picard: RevArch [1947] 1, 218 Abb. 17; vgl. die Terrakotten F. Studniczka, Artemis u. Iphigenie [1926] 70 Abb. 56; H. Licht, Sittengesch.³ [1962] 1, 188) u. die in einen vierkantigen Schaft endenden Hermeroten (W. Klein, Vom antiken Rokoko [1921] 22; Furtwängler, Gemm. Taf. 28, 9. 15).

f. Außerattische Denkmäler. Bisher hatten wir aus der archaischen u. klassischen Kunst hauptsächlich attische Denkmäler betrachtet. Ob die Flügelwesen auf klazomenischen Sarkophagen u. auf lakonischen Schalen als Eroten zu bezeichnen sind, ist zweifelhaft. Im peloponnesischen Gebiet entstanden sind die bronzenen Standspiegel, deren bekleidete weibliche Stützfiguren strengen Stiles durch die sie umflatternden zwei Eroten als Aphrodite zu benennen sind (Archeologia Classica 10 [1958] 255ff; Richter 208). Höchstwahrscheinlich in Unteritalien ist ein Handspiegel entstanden mit einem schwebenden E. u. einem bekleideten Flügelmädchen als Gegenstück (Greifenhagen Abb. 28). E. finden wir im 5. Jh., außer in Attika, am häufigsten in Unteritalien auf den Tonreliefs aus dem epi-

zephyrischen Lokroi u. den Terrakotten aus Medma, stets mit Aphrodite verbunden. Auf einem der lokrischen Reliefs wird deren Wagen von einem nackten geflügelten Knaben u. von einem bekleideten Flügelmädchen gezogen (R. Pagenstecher, E. u. Psyche = SbH 1911, 9 Taf. 1b). Diese Funktion haben in Attika (CVA Kopenh. 4 Taf. 163, 1; Beazley, ARV² 1312, 2; 1328, 92) u. auf apulischen Vasen (zB. Reinach, Rép. Vas. 1, 124) Eroten. Ein dem lokrischen nahestehendes Gespann finden wir zwei Menschenalter später auf tarentinischen Tonreliefs (P. Wuilleumier, Tarente, des origines ... [Paris 1939] Taf. 41, 5), u. wiederum zwei Menschenalter darauf Gruppen von Flügelknaben u. Flügelmädchen für sich allein als Henkelattaschen von Bronzehydrien aus dem eigentlichen Griechenland u. aus Kleinasien (G. M. A. Richter: AmJArch 50 [1946] Taf. 24/25). Auf allen diesen Denkmälern, die von etwa 490/350 vC. reichen, ist das Mädchen bekleidet u. hat Vogelflügel wie E. Dennoch dürfen wir sie getrost als Psychen bezeichnen, obzwar diese später (u. Sp. 328f) Schmetterlingsflügel zu haben pflegen. Manchmal kommen auch in der Spätzeit noch vereinzelt Vogelflügel für Psychen vor (u. Sp. 329); namentlich aber haben die ψυχαί oder εἴδωλα auf weißgrundigen Lekythen und sonst meist Vogelflügel (Beispiele: A. Fairbanks, Athenian White Lekythoi 1 [New York 1907] Taf. 7 u. 14, 4; 2 Taf. 10, 1/2, 14, 1. 2; W. Riezler, Att. weißgr. Lekythen [1914] Taf. 62. 63. 65/68; L. Deubner, Attische Feste [1932] Taf. 8, 2); nur vereinzelt Schmetterlingsflügel (zB. Bilderatl. z. Religionsgesch. 13/14 [1928] Abb. 179).

II. Von der spätklassischen Zeit bis zur Spätantike. a. E. als Kind dargestellt. Wie alle Kinder, so sind auch die Eroten in der archaischen u. klassischen Kunst nur im Maßstab verkleinerte Erwachsene; seit dem ausgehenden 6. Jh. mit Flügeln versehen. In der Regel sind sie nackt, nur ausnahmsweise trägt E. einen kurzen Chiton (C. H. E. Haspels, Attic Black-figured Lekythoi [Paris 1936] Taf. 37, 1). Gegen Ende des 5. Jh. vC. wird in der attischen Kunst das Kind entdeckt. Es ist nun nicht mehr ein verkleinerter Erwachsener, sondern erhält die ihm eigentümlichen Proportionen: einen großen Kopf, kurze fettgepolsterte Gliedmaßen, den Bauch ohne durchgebildete Muskulatur. Wie jede neue Entdeckung wird das sogleich oft dargestellt, am häufigsten auf den sog. Choen-Kännchen (G. van Hoorn, Choes and Anthesteria [Leiden 1951]). Die Kunst gefällt sich darin, das Kriechen auf der Erde, die unbeholfenen Gehversuche u. dgl. wiederzugeben, aber auch die Erwachsenen, welche sich der Kinder annehmen, mit ihnen spielen, sich von ihnen necken lassen. Die attische Kunst ist mit der Darstellung des Kindes der Literatur um ein Jahrhundert voraus (H. Herter: BonnJb 132 [1927] 250ff). Aber auch in der Kunst werden das ganze 4. Jh. hindurch Eroten mitunter nicht als Kinder, sondern als heranwachsende Knaben gebildet; namentlich in der unteritalischen Vasenmalerei, wo sie so weichliche Formen annehmen, daß sie oft als Hermaphroditen mißdeutet wurden. – Knabenhaft, nicht kindlich, sind in diesem Jahrhundert auch die ersten monumentalen E.-Statuen der großen Künstler. Jeglicher Grundlage entbehrt freilich die Beziehung des weichlichen E. auf den Pothos des Skopas (Plin. n. h. 36, 25; Lippold, Hdb. d. Arch. 3, 1 Taf. 91, 3). Von Praxiteles ist der E. in Parion wenigstens durch Münzbilder bekannt (Lippold, ebd. Taf. 136, 19). Praxitelisch sind auch der ‚E. von Centocello' (ebd. 264) u. der vom Palatin (ebd. 240). Mit Lysipp verbindet man den bogenspannenden E., der in vielen statuarischen Wiederholungen (ebd. Taf. 100, 4), aber auch in Reliefs (Reinach, Rép. Rel. 2, 344, 4) u. auf Gemmen (Furtwängler, Gemm. Taf. 43, 60) erhalten ist. – Im Gegensatz zu letzterem zeigt eine gleichzeitige panathenäische Amphora einen E. als Bogenschützen in ganz kindlicher, fast säuglinghafter Bildung (P. Wolters-G. Bruns, Kabirenheiligtum bei Theben [1940] 84, Taf. 38, 17). – Als kindlichen Bogenschützen sehen wir E. im Medaillon einer apulischen Prachtvase (P. Jacobsthal, Ornamente griechischer Vasen [1927] Taf. 117d). Von nun an wird der Bogen sein häufiges, wenn auch nicht obligatorisches Attribut. Nur noch vereinzelt ist es seine Waffe im Gigantenkampf (Reinach, Rép. Rel. 2, 100, 3). Mitunter ist es auf Jagdszenen anzutreffen (Sp. 324f). Meist ist es aber der Pfeil, durch den die Liebe entzündet wird. Zuerst hatten wir dies bei Euripides gelesen (Sp. 314). Dies Bild wirkt fort in der Literatur (zB. Anth. Pal. 5, 177; 9, 179; 12, 109. 162) bis in die christl. Zeit (Sp. 310f). Wir haben es bildlich in der Götterkarikatur (Hdb. d. Arch. 4, 1, 169 Abb. 21). Bemerkenswert ist E. als Bogenschütze auf einer sog. Abraxasgemme (J. Leipoldt, Bilderatl. z. Religionsgesch. 9/11 [1926] Abb. 75).

b. Tätigkeiten. Aber E. bedarf keineswegs immer des Bogens, um die Liebe zu erregen oder zu fördern. Seit die Eroten eine Vielzahl geworden sind, sind sie als dienende Wesen überall geschäftig. In erster Linie natürlich um Aphrodite. Sie schwärmen aus einer geöffneten Lade aus, um sich an den Brüsten der Mutter zu nähren (Speier 430 Abb. 524). E. steht neben der im Bade kauernden Aphrodite (R. Lullies, Die kauernde Aphrodite [1954]) – aber auch der Artemis (Ant. Sark.-Rel. 3, 1 nr. 1). Auf zahllosen Darstellungen schweben Eroten um Aphrodite, stehen neben ihr, sitzen auf ihrem Schoß, helfen ihr bei der Toilette, u. sind natürlich überall gegenwärtig, wo ihre Mutter in mythologischen Szenen erscheint. Sie sind hier mehr Attribute der Aphrodite denn Einzelwesen. ‹Seit dem ausgehenden 2. Jh. nC. wird in Rom das vorgeschriebene Opfer der Neuvermählten im Tempel der Venus u. Roma dargebracht: damit hängt es wohl zusammen, daß auf Hochzeitssarkophagen u. anderswo Iuno pronuba gelegentlich durch Venus ersetzt wird (St. Weinstock, Art. Pronuba: PW 23, 1, 753. 755), die dann wieder der Personifikation ‚Concordia' weichen muß (vgl. E. Kantorowicz: DumbOaksPap 14 [1960] 4/7). Mit Venus könnte auch E. in solche Darstellungen Eingang gefunden haben (‚Amor pronubus'); er ist von da an manchmal auch ohne Venus oder zusammen mit Psyche (s. u.) in Darstellungen der ‚dextrarum iunctio' wiedergegeben worden (E. meist mit erhobener Fackel: Matz-Duhn, Ant. Bildwerke in Rom nr. 3090. 3096. 3100. 3102. 3107. 3110; auf dem Goldglas [C. R. Morey, The Gold-Glass Collection of the Vatican Library (1959) nr. 311] berührt E. mit den Händen die Häupter des Ehepaares; vgl. B. Kötting, Dextrarum iunctio: o. Bd. 3, 884f)›. Aber die Eroten umgeben seit dem 4. Jh. vC. immer häufiger auch Sterbliche. Sie dienen den Frauen beim Bade, am Putztisch, bei der Schmückung der Braut (zahlreiche Beispiele bei K. Schefold, Kertscher Vasen [1930]; Untersuchungen zu den Kertscher Vasen [1934] u. H. Metzger, Représentations dans la céramique attique du IVe siècle [Paris 1951]), selbstverständlich auch bei der Herrichtung von Adonisgärten (J. Leipoldt, Bilderatlas z. Rel.-Gesch. 9/11 [1926] Abb. 105/7). Auch finden wir sie auf Bildern, welche Mädchen u. Jünglinge zeigen. Auf einem eigenartigen Vasenbild steht ein junger Mann neben einer Frau, die zwei Eroten auf den Schalen einer Waage abwägt (CVA Brit. Mus. 2 [2] IV Ea Taf. 18 [88] 10). Hier wird die Stärke der gegenseitigen Neigung geprüft. Die Eroten sind also nur Personifikationen eines Begriffs, keine mythischen Wesen im eigentlichen Sinn; ähnlich, wenn Aphrodite zwei Eroten abwägt (E. Bielefeld: Wiss. Zs. Univ. Greifsw. 1 [1951/2] 1; Beazley, ARV² 1456, 1).

c. Im Gefolge des Dionysos. Immer häufiger werden vom 4. Jh. vC. an die Eroten im Gefolge des Dionysos. Wein u. Liebe, E. u. Dionysos sind schon bei den Lyrikern des 6. Jh. (Anacr. frg. 62) eng verbunden; so bleibt es das ganze Altertum (zB. Aristid. 1, 52; Anth. Pal. 5, 93; 12, 119. 120). Schon auf schwarzfigurigen Vasen stand Aphrodite mit E. u. Himeros auf den Armen neben Dionysos (o. Sp. 313). Auf der Pronomosvase sitzt im Schauspielerbild Himeros auf der Kline des Dionysos, auf der Rückseite schwebt ein namenloser Flügelknabe neben dem im Thiasos schwärmenden Gott (Beazley, ARV² 1336, 1). E. ist inschriftlich neben Dionysos u. Pompe dargestellt (G. M. A. Richter–L. F. Hall, Attic redfig. Vases Metrop. Mus. [New York 1936] nr. 169 Taf. 164); auf anderen Vasen finden wir Pothos (Beazley, ARV² 1188, 1) oder Himeros (ebd. 1152, 8) im Gefolge des Dionysos, so wie bei Eurip. Bacch. 414. Allein wird E. auch neben Dionysos (Furtwängler, Gemm. Taf. 64, 61) oder mit einem Krater oder einer Amphora dargestellt (ebd. Taf. 24, 37; 25, 40). Bei der großen Beliebtheit bakchischer Themen auf attischen und unteritalischen Vasen des 4. Jh. würde eine Aufzählung von Beispielen ins uferlose führen. – Da der bakchische Thiasos sein Personal ständig vermehrt, müssen sich die Eroten auch mit dessen Teilnehmern auseinandersetzen. Sie finden sich neben Hermaphroditos (Reinach, Rép. Rel. 3, 220, 2; Furtwängler, Gemm. Taf. 31, 32). Mit Pan wird E. gern im Ringkampf dargestellt (B. Neutsch: JbInst 70 [1955] 159ff; Furtwängler, Gemm. Taf. 34, 54). E. sitzt musizierend auf dem Rücken von Kentauren (Altmann Taf. 1), wird aber dort auch sinnvoll aufgefaßt. Bei dem statuarischen Kentaurenpaar, dessen wohl um 100 vC. entstandenes Original öfter kopiert wurde, drückt u. quält er den alten (F. Winter, Das Altertum. Kunstgesch. in Bildern² 11. Heft [o. J.] 382, 1), während der jüngere seine Bürde leicht u. spielend trägt (W. Amelung, Die Skulpturen des Vatikani-

schen Museums 2 [1908] Taf. 35, 138); wieder ist E. als Begriff aufzufassen. Sinnvoll ist es auch, wenn E. den Dionysos zur schlafenden Ariadne führt (Reinach, Rép. Peint. 112/3). Doch würde der Umfang dieses Artikels nutzlos anschwellen, würden weitere Beispiele aus dem dionysischen Kreis angeführt. Es sei nur erwähnt, daß auf den Meerwesensarkophagen (Ant. Sark.-Rel. 5, 108f) der Meerthiasos dem bakchischen immer mehr angeglichen wird. Auf den Sarkophagen finden der alte u. junge Kentaur im alten u. jungen Triton ihre Gegenstücke. All die phantastischen Seewesen, die Delphine, die Nereiden u. Tritonen werden von Scharen flatternder Eroten umgeben (ebd. 124 und 138). – Mit dem bakchischen Thiasos zu verbinden sind die traubenlesenden u. kelternden Eroten, die in nachklassischer Zeit als Statuen (Reinach, Rép. Stat. 2, 448, 2), auf Gemmen (Furtwängler, Gemm. Taf. 36, 19), auf Reliefs (Reinach, Rép. Rel. 2, 231, 4; JbInst 45 [1930] Taf. 5/7), in Gemälden (Reinach, Rép. Peint. 85, 3. 5. 6; 91, 4) vorkommen. Ein besonders reizvolles Beispiel ist das pompeianische Gefäß aus blauem Glase mit flügellosen Eroten (E. Simon, Portlandvase [1957] Taf. 21/23). Aus dem 4. Jh. nC. seien der Porphyrsarkophag aus S. Costanza (Lippold 3, 1 Taf. 67), die Mosaiken von S. Costanza (Encicl. Arte Ant. 5, 234 Abb. 323) u. von Piazza Armerina (ebd. 230 Abb. 319) erwähnt; ferner das christl. Mosaik in Hippo (E. Marec, Monuments chrét. d'Hippone [Paris 1958] 133); dazu die Katakombenmalereien, teilweise im Zyklus der Jahreszeiten (J. U. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms [1903] Taf. 1; 36, 6; 148; 245, 1), bei denen gewiß an christlichen Auferstehungsglauben zu denken ist. – In die dionysische Sphäre gehören natürlich auch die Eroten mit Theatermasken, sei es, daß sie einzeln dargestellt sind (Reinach, Rép. Stat. 2, 433, 7; 434, 3; Furtwängler, Gemm. Taf. 25, 10), sei es, daß sie einander damit erschrecken (Reinach, Rép. Rel. 2, 3, 3; ders., Rép. Peint. 76, 2). – Dionysisch, aber doch nicht mythologisch sind die besonders auf Sarkophagen beliebten Szenen, in denen Eroten geflügelt oder ungeflügelt berauscht im Komos ziehen (C. Robert, Archäol. Hermeneutik [1919] 232; Reinach, Rép. Rel. 2, 171, 2; Furtwängler, Gemm. Taf. 42, 38f). Der Situation entsprechend fehlen dabei Fackeln u. Laternen nicht. Es sind Parodien, in denen kindliche Gestalten das Treiben Erwachsener nachahmen; ein Gedanke, dem wir noch öfter begegnen werden. In diesen Zusammenhang gehört es auch, wenn E. in den Mantel gehüllt mit einer Laterne wie ein sterblicher Liebhaber zum Stelldichein schleicht (ebd. Taf. 28, 20; vgl. Richter 229 Abb. 339).

d. Mit anderen Göttern. Aphrodite u. Dionysos sind nicht die einzigen Götter, mit denen E. verbunden wird. Von den attischen Tragikern an bis zu den christl. Schriftstellern (Procop. Gaz. ecphr. 1 [5 Friedl.]) hat er Allmacht über alle Götter, von Petron (83) in seinem Schelmenroman skurril verwertet. So kann er denn bei allen Liebesabenteuern des Zeus zugegen sein (Reinach, Rép. Peint. 9, 7; 10, 7; 11, 1; 12, 2; 13, 2/3; 14, 8; 15, 1/2; 16, 8), auch bei der Entführung der Kore. Er führt Selene zum schlafenden Endymion (Reinach, Rép. Peint. 54) u., wie wir sahen, Dionysos zu Ariadne; ja selbst vor Artemis auf einem Hirsch kommt er vor (E. Langlotz, Griech. Vasen. Martin v. Wagner Museum der Universität Würzburg [1932] Taf. 237, 818). Er fehlt natürlich nicht bei Aphrodite u. Adonis (Reinach, Rép. Peint. 65), namentlich aber ist er auch mit Ares verbunden, der ja von Simonides als sein Vater bezeichnet wurde. Er führt ihn an einer Angel (Furtwängler, Gemm. Taf. 62, 30). Aber er ist meist dem Paar Aphrodite u. Ares zugesellt. Hier spielen E. oder Eroten gern mit den Waffen des Kriegsgottes (Reinach, Rép. Peint. 65, 6; A. Maiuri, La Casa del Menandro [Rom 1933] Taf. 31/36; Furtwängler, Gemm. Taf. 43, 66; Glyptothek Ny Carlsberg nr. 184; Reinach, Rép. Rel. 2, 471f; 523, 1/3; Lippold 3, 2 Taf. 141; ArchAnz 1950/51, 189/93). Der Gegensatz zwischen den kindlichen Eroten u. den für sie viel zu großen Rüstungsstücken gibt der Darstellung den Reiz. Ähnlich hatte nach Lukian schon im 4. Jh. vC. Aetion auf seinem Bild der Hochzeit Alexanders die Eroten mit den Waffen des großen Makedonenkönigs spielen lassen. – Waffen trug E. schon auf Vasenbildern des 5. Jh. u. auf Gemmen (Furtwängler, Gemm. Taf. 28, 26); aber die standen in keinem Mißverhältnis zu seiner Größe. Die kindlichen Eroten der späteren Zeit machen sich auch mit den Attributen des Herakles zu schaffen. Wieder wird der Gegensatz zwischen der gewaltigen Keule u. den winzigen Flügelknaben betont (ArchAnz 1889, 168). Es soll die Macht der Liebe, welche auch den stärksten Mann über-

windet, dokumentiert werden. Besonders deutlich wird das auf Bildern, wo im Hintergrund Omphale sitzt, während der trunkene Heros am Boden liegt, u. ein E. in den gewaltigen geleerten Humpen blickt (Reinach, Rép. Peint. 191, 6; 192, 3). Ebenso auf dem berühmten Omphalebild aus dem Haus des M. Lucretius (ebd. 191, 5); hier betäubt ein E., der dem Herakles ins Ohr die Flöte spielt, dessen Sinne. Ja, Herakles muß den E. auf dem Rücken tragen (Furtwängler, Gemm. Taf. 27, 7 u. 8; 30, 8). E. schmückt sich mit den Exuvien des Herakles (BCH 54 [1930] 115; Furtwängler, Gemm. Taf. 43, 61; 62, 2; Lippold 3, 2 Taf. 93; D. Mustilli, Il Museo Mussolini [Rom 1939] 72; AmJArch 63 [1959] 188; Winter 2, 333, 8). Den Triumph des E. stellt es dar, wenn dieser selbst den Blitz des Zeus zerbricht (Furtwängler, Gemm. Taf. 30, 31), oder wenn er als Herrscher mit Steuer u. Nike auf der Weltkugel sitzt (ebd. Taf. 30, 37). – Hier müssen auch die Reliefs u. Gemälde genannt werden, auf denen Eroten Götterattribute zu Thronen schleppen (Reinach, Rép. Stat. 1, 108; ders., Rép. Peint. 89, 2/3), wobei zuweilen Psychen helfen (ebd. 94, 1/2). Auch der Fries vom traianischen Neubau des Caesarforums gehört hierher (Encicl. Arte Ant. 3, 433 Abb. 527), hier sind wohl die Eroten als Diener der Götter aufzufassen, so auch wenn sie eine Herme aufrichten (Reinach, Rép. Rel. 2, 530, 3). Ganz unzweifelhaft als Diener muß E. den Blitz u. das Szepter halten, während Zeus der Leda beiwohnt (ebd. 2, 130, 1).

e. Mit Tieren. Die Macht des E. erstreckt sich auch auf die Tiere. Die Marmorgruppe des Arkesilaos mit geflügelten Eroten, die eine Löwin fesselten, auf ihr ritten u. sie aus einem Horn trinken ließen, spricht für sich (Plin. n. h. 36, 41). Das letzte Motiv kehrt ähnlich am Traiansforum wieder, wo Eroten Greifen tränken (E. Strong, La Scultura Romana [Firenze 1923/26] Taf. 33), doch laufen hier die Eroten in Ranken aus. Solche Mischbildungen müssen hier ebenso unberücksichtigt bleiben wie dekorative Eroten in Ranken (Encicl. Arte Ant. 4, 485 Abb. 568). Wenn Eroten auf Mosaiken einen Löwen fesseln (Reinach, Rép. Peint. 82), so wird die dadurch symbolisierte Allgewalt der Liebe noch besonders durch den für Omphale spinnenden Herakles im Hintergrund betont. Triumphierend reitet E. auf Tigern (Reinach, Rép. Peint. 79, 1), Löwen (Furtwängler, Gemm. Taf. 57, 1) u. Bären (ebd. Taf. 42, 48), ja auf einem Kamel (ebd. Taf. 42, 49; vgl. die Psyche auf Kamel: BonnJb 155/6 [1955/56] Taf. 8, 2) u. auf einem Elefanten (MonPiot 5, 202 Taf. 5/6). Er bändigt ein Gespann von Panthern (Furtwängler, Gemm. Taf. 36, 12; 57, 7), Fabeltieren (ebd. Taf. 50, 23) oder Löwen (RömMitt 12 [1897] 133 Abb. 10; Anth. Pal. 9, 221). Einmal wird er auch sentimental, indem er einem Löwen die verletzte Pfote pflegt (Furtwängler, Gemm. 46, 18). Von zahmen Tieren bevorzugt er jetzt neben dem Hasen (o. Sp. 315) das Reh (Beazley, ARV² 1172, 16 u. 19; 1412, 59) u. den Hirsch (Reinach, Rép. Peint. 84, 8/9; Encicl. Arte Ant. 1, 216 Abb. 316). Friedlich sind im allgemeinen seine Beziehungen zum Geflügel; mit Gans, Pfau usw. finden wir ihn in Statuen (Reinach, Rép. Stat. 2, 465f), auf Bildern (Reinach, Rép. Peint. 84, 6) u. Gemmen (Furtwängler, Gemm. Taf. 42, 42 u. 46; 61, 29; 64, 15). Eigenartig ist es, wenn auf einem Mosaik geflügelte Eroten auf fliegenden Vögeln reitend jagen (Encicl. Arte Ant. 5, 227 Abb. 316). Die Hähne hetzt er wie sterbliche Kinder im Hahnenkampf aufeinander (vgl. zB. den Sarkophag in Tortona aus dem 3. Jh. nC.: Ant. Sark.-Rel. 3, 3, 432/5). Berühmt sind die Reliefs am Thron des Dionysospriesters im Theater zu Athen; daneben kehrt das Motiv wieder in Statuetten (Reinach, Rép. Stat. 2, 461, 6), auf Gemmen (Furtwängler, Gemm. Taf. 42, 32. 41. 47) u. Sarkophagen (Ant. Sark.-Rel. 3, 2 nr. 218). Selten sitzt E. zu Pferde (Beazley, ARV² 1412, 60; G. Caskey–J. D. Beazley, Attic Vase-Paintings 3 [Boston 1963] nr. 174).

f. Auf der Jagd, beim Gelage, beim Handwerk. Gern werden auf Reliefs (Reinach, Rép. Rel. 2, 99f; 134), Bildern (Reinach, Rép. Peint. 83f) u. Gemmen (Furtwängler, Gemm. Taf. 18, 42; 42, 57) jagende Eroten dargestellt. Sie selbst sind Kinder, aber ihre Größe im Verhältnis zu der der Tiere entspricht der von Erwachsenen. Ebenso ist das Größenverhältnis zwischen den kindlichen Eroten u. Psychen u. ihrem Handwerkszeug oder Mobiliar auf den zahlreichen Darstellungen beim Gelage (Reinach, Rép. Peint. 92f. 401, 2) oder als Handwerker (Rép. Rel. 2, 257; Rép. Peint. 86. 88. 92), von denen besonders die im Vettierhaus allbekannt sind. Offenbar will der Künstler das putzige Treiben der kindlichen Flügelgestalten bei ernsthafter Arbeit schildern; ein drolliges Thema, das auch heute noch das

Herz jedes Philisters erfreut. In diesen Zusammenhang gehören gewissermaßen auch das Relief mit Eroten bei der Quittenernte (B. Ashmole, Catal. Ince Hall nr. 296) u. das plumpere mit der Ölpresse (Th. Schreiber, Kulturhistor. Bilderatlas [1885] Taf. 65, 13) sowie die anmutigen Bilder Kirschen pflükkender Eroten (P. Marconi, Pittura dei Romani [Rom 1929] Abb. 133 u. 154). – Bei den jagenden Eroten ist man nicht immer im klaren, ob freie Jagd gemeint ist oder Reminiszenzen an die venationes in der Arena mitspielen. Sicher mit dem Circus zu verbinden sind die namentlich auf Kindersarkophagen häufigen Wagenrennen (zB. Reinach, Rép. Rel. 2, 18, 1; 19, 1; 500, 2; Lippold 3, 2 Taf. 35. 40. 43. 47. 120; Reinach, Rép. Stat. 1, 57. 77). Sie haben nicht immer Pferde angeschirrt, sondern auch Böcke, Widder, Hirsche, Eber, Gazellen, Dromedare, ja Schwäne. Auf einem Mosaik schweben Eroten über Circuspferden (Reinach, Rép. Peint. 359, 2). Bei den Sarkophagen sepulkrale Beziehungen anzunehmen, verbieten analoge Darstellungen auf Wänden von Privathäusern (ebd. 80f). Es sind Parodien des Treibens von Erwachsenen wie die Komoi (o. Sp. 321f), Gelage, Handwerksbetriebe; sogar mythologische Szenen werden auf Kindersarkophagen ähnlich parodiert (Ant. Sark.-Rel. 3, 2 nr. 307). Auch die Übungen der Palästra fehlen in den Bildern nachklassischer Eroten nicht: Ringen (Reinach, Rép. Stat. 1, 73; ders., Rép. Peint. 76, 7; Furtwängler, Gemm. Taf. 42, 30), Diskoswurf (ebd. Taf. 44, 23) u. Faustkampf (ebd. Taf. 24, 48; 42, 25/26). Dem kindlichen Wesen angemessener ist das Tanzen (Reinach, Rép. Stat. 2, 443ff; Altmann 110f; Reinach, Rép. Rel. 2, 158, 1; Levi Taf. 60c). Natürlich treiben die Eroten auch kindliche Spiele (Reinach, Rép. Peint. 76), ja E. muß zum Musiklehrer (Ioh. Stob. flor. 63, 26 = Wilamowitz, Bucol. Gr. 141 VI) u. zum Grammatiker gehen (Festschr. F. Fremersdorf [1960] 95); dafür spielt er dann aber auch den Schullehrer (Furtwängler, Gemm. Taf. 50, 36).

g. Als Dekorationselement. Die in der Dekoration überaus häufigen Eroten können hier nur in ein paar Beispielen erwähnt werden. Wir haben sie schwebend in der Malerei (Reinach, Rép. Peint. 69/75), als Terrakotten (Winter 2, 320/346; Encicl. Arte Ant. 3, 432 Abb. 526; 5, 310ff), an Stuckdecken u. aretinischen Gefäßen, als Brustbilder auf Geldtruhen (F. Winter–E. Pernice, Die hellenist. Kunst in Pompeji 5 [1932] Taf. 52, 1; 53; 54, 1) u. Gemmen (Furtwängler, Gemm. Taf. 26, 1 u. 9).

h. Teilnahme an mythol. Ereignissen. Zuweilen nehmen die Eroten auf Sarkophagen u. Wandbildern am mythologischen Geschehen Anteil. Sie helfen Daidalos bei der Verfertigung der Kuh für Pasiphae, sie beeinflussen Paris beim Urteil über die drei Göttinnen, sie weinen mit der verlassenen Ariadne (Reinach, Rép. Peint. 111, 7/9; 112, 2 u. 4). Bemerkenswert sind die Eroten, welche bei unglücklich ausgehender Liebe die Fackel senken (vgl. u. Sp. 333). So bei Atalante u. Meleager (Levi 238); Philostrat schildert E. so neben Medea u. Iason. Bei Narkissos u. Echo wird die Fackel am Boden ausgelöscht (Reinach, Rép. Peint. 196f; Levi Taf. 23c), ähnlich wie Bion (Adon. 87) beim Tod des Adonis den Hymenaios seine Fackel löschen läßt.

i. Amore punito. Neben den dekorativen Darstellungen u. den mythologischen Bildern, für welche sich die Beispiele leicht vervielfachen lassen, führen die Eroten auf den Denkmälern noch ein Eigenleben, das nicht immer göttlicher Würde entspricht. Die geflügelten Kinder werden den Vögeln gleichgesetzt. Wie diese werden sie im Nest geboren (Lippold 3, 2 Taf. 51 u. 71). Flügel sind ihnen da noch nicht gewachsen, wie das auch Ovid. met. 6, 714ff für die Boreaden annimmt. Solch ein Erotennest, in welchem die Jungen schon kleine Flügel haben, wird von Sterblichen aufgefunden (C. Robert, Archäol. Hermeneutik [1919] 379; G. Lippold, Ant. Gemäldekopien [1951] Taf. 21, 112). Sobald sie flügge werden, lernen sie fliegen (Richter 345 Abb. 463). Sie werden nun die losen Liebesgötter, welche Göttern, Menschen u. Tieren nachstellen, denen aber dafür auch nachgestellt wird. Wie kleines Raubwild werden sie in der Falle gefangen (Furtwängler, Gemm. Taf. 42, 44). Auf Bäumen fängt man sie mitLeimruten (AmJArch 61 [1957] Taf. 81, 18; Bion 9 [I] 1ff). Eine andere Art, ihrer habhaft zu werden, zeigt ein pompejanisches Wandbild (Herrmann-Bruckmann Taf. 199): eine schöne Frau lehnt am offenen Fenster, die dadurch angelockten Eroten packt ein alter Mann u. steckt sie in einen Käfig (vgl. auch Levi 194 Taf. 43a). Aus einem solchen Käfig werden sie von einem alten Marktweib an Käuferinnen feilgeboten (G. Rodenwaldt, Die Kunst

der Antike = Propyläenkunstgesch. 3[4] [1944] Taf. 33; G. Lippold, Ant. Gemäldekopien [1951] Taf. 22. 120; vgl. Anth. Pal. 5, 178). Aber es wird E. noch ärger mitgespielt. Er wird gefesselt (Furtwängler, Gemm. Taf. 18, 40; 27, 4/5; 30, 32; 49, 27). Als ein Sklave in Fußeisen gefesselt (vgl. Anth. Pal. 5, 179) wird er zur Landarbeit mit dem Karst verurteilt (Rodenwaldt aO. Taf. 28; Furtwängler, Gemm. Taf. 57, 9; 61, 62). Die Strafe vollzieht Aphrodite ebenso wie sie es im 6. Idyll des Ausonius dem Amor cruciatus (angeblich nach einem Gemälde) im Namen der von Amor unglücklich gemachten Heroiden tut. Eine Lampe mit dem am Baum aufgehängten E., dessen Fußsohlen von einer Fackel versengt werden (ArchAnz 1889, 168), läßt vermuten, daß er für die an Psyche vollzogene Unbill (u. Sp. 330f) gestraft wird. Weder in der bildenden Kunst noch in der Literatur (zB. Anth. Pal. 5, 303; 16, 195/199) fehlt es an weiteren Beispielen für den ‚Amore punito'.

III. Zur Deutung. a. Zeugnisse der Zeit. Von Göttlichkeit ist bei diesen Strafen eines losen u. ungezogenen Flügelknaben nichts zu verspüren. Wie hat diese ‚tedious multiplication of Erotes' (A. D. Nock, Sarcophagi and Symbolism: AmJArch 50 [1946] 144) auf die zeitgenössischen Betrachter gewirkt? Einen Höhepunkt erlangt sie zwischen 100 u. 200 nC. Wollen wir die Bedeutung der Bilder ergründen, so müssen wir die Meinung der Zeitgenossen befragen. Der schlichte böotische Kleinbürger wallfahrt gläubig zum E. nach Thespiai, um ein Gelübde zu erfüllen (Plut. amat. 2). Die Philosophen halten an dem alten hesiodeischen u. platonischen Urgott fest; sie kümmern sich nicht um die bildende Kunst ihrer Epoche, beeinflussen sie aber ebensowenig. In den pseudolukianischen Erotes (32) werden die Maler getadelt, weil sie E. als nichtsnutziges Kind darstellen. Der nüchterne Galen (18, B 19) nennt die Liebe eine rein menschliche Affektion, die nicht von einem kleinen jugendlichen Dämon mit brennender Fackel bewirkt werde. Auch für Clem. Alex. (protr. 3, 44, 2) ist er kein Gott, sondern ein Begriff, der von den Menschen erfunden ist. Apuleius verdanken wir das recht öde Märchen von Amor u. Psyche, welches in der bildenden Kunst erst spät, u. dann auch schlechte Denkmäler veranlaßte (Levi 160f). Bei ihm (met. 10, 32) umflattern ‚parvuli' die Venus. Der ältere Philostrat (1, 6 [301 K.]) kann es nicht zugeben, daß der tändelnde Schwarm von Flügelknaben mit Göttern oder Söhnen einer Göttin gleichzusetzen sei. Für ihn sind es Kinder der Nymphen; mit dem Himmel haben sie nichts zu tun. Selbstverständlich bleibt E. für die Dichter in allen Themen, die mit der Liebe zu tun haben, der unwiderstehliche, jedoch unbeständige Sohn der Aphrodite; ein zwar abgegriffenes, aber unentbehrliches Requisit, das weit über das Altertum hinaus auch durch die Schullektüre wirkt (vgl. o. Sp. 307). Nach diesen Stichproben (vgl. ferner u. Sp. 337) sind die Meinungen der Gebildeten zu diesem Thema nicht auf einen Nenner zu bringen. Die große Masse der literarisch ungebildeten oder halbgebildeten Käufer u. Künstler werden über Wesen u. Ursprung so wenig nachgedacht haben wie moderne Betrachter von Gartenzwergen, deren Funktion ja damals vielfach die Eroten erfüllten; so als Leuchterträger im Schema von Fackelläufern oder als Brunnenfiguren.

b. Anhaltspunkte aus der Denkmälerwelt. 1. Psyche. Danach geht es nicht an, alle Eroten an Gräbern oder in Gräbern aus einer Grundvorstellung zu deuten. Dem modernen Interpreten scheint damit weiter Spielraum für seine Phantasie gegeben. Aber wir sind nicht ohne Hilfsmittel, irrige Interpretationen zu berichtigen. Der Grabstein des Severeanus im Vatikan (Lippold 3, 2 Taf. 102) zeigt auf der einen Nebenseite einen Flügelknaben mit gekreuzten Beinen schlafend auf eine umgekehrte Fackel gestützt. Der Typus wird uns später beschäftigen (u. Sp. 334). Auf der anderen Seite E., der einen Schmetterling mit seiner Fackel brennt. Altmann (260) meinte, der Schmetterling werde verbrannt als Teil des Menschen, der durch den Tod vernichtet wird. Das ist unmöglich. Da im Griechischen ψυχή sowohl die Seele wie den Schmetterling bedeutet, kann jene durch diesen dargestellt werden, oder Psyche als Mädchen erhält Schmetterlingsflügel. Die Seele aber verläßt den Leichnam so wie der Schmetterling die Puppe verläßt. Das symbolisieren die Denkmäler mit einem Schmetterling auf einem Totenschädel (O. Brendel: RömMitt 49 [1934] 158f). Schon auf archaischen Bildern entschwebt das geflügelte Eidolon dem gefallenen Krieger. Im 5. Jh. hatten wir die geflügelten Seelen auf den weißen Lekythen. Freilich hatten diese noch Vogelflügel, doch haben wir schon im 4. Jh. vC. das Mädchen mit Schmetterlingsflügeln

(Furtwängler, Gemm. Taf. 18, 25). Die Benennung als Psyche ergibt sich zweifelsfrei aus dem Mosaik von Philippopolis (Enc. Arte Ant. 5, 225 Abb. 313), auf dem ΕΡΜΗC die ΨΥΧΗ dem Prometheus zuführt, um das Protoplasma zu beleben; entsprechend bringt auf dem vatikanischen Relief (RömMitt 51 [1936] Taf. 11) MERCVRIVS die ANIMA. Die Gleichsetzung von Schmetterling u. Mädchen mit Schmetterlingsflügeln wird durch den kapitolinischen Prometheussarkophag (Ant. Sark.-Rel. 3 nr. 355; RömMitt 51 [1936] Taf. 35/6) bewiesen, wo Pallas dem von Prometheus geformten Menschenbild einen Schmetterling als Seele gibt. Rechts entschwebt dem Leichnam wiederum ein Schmetterling, darüber entführt Hermes Psychopompos die Seele als Mädchen mit Schmetterlingsflügeln. Demnach können Schmetterling als Insekt u. geflügeltes Mädchen promiscue für Psyche auf Bildwerken verwendet werden, was wir in der Folge bestätigt finden werden. – Die Schmetterlingsflügel sind in der nachklassischen Zeit typisch für Psyche. Manchmal ist sie ungeflügelt (Furtwängler, Gemm. Taf. 37, 18; Reinach, Rép. Rel. 2, 171, 2; 447, 3), zuweilen hat sie noch wie früher Vogelflügel (Furtwängler, Gemm. Taf. 24, 54. 55; 57, 16; Th. Schreiber, Kulturhist. Bilderatlas [1885] Taf. 78, 9; Winter 2, 228, 1 u. 229, 4/6; Reinach, Rép. Peint. 90, 7; 92, 1; ArchAnz 1941, 360f), ausnahmsweise Fledermausflügel (W. Technau, Die Kunst der Römer [1940] 148 Abb. 116). Umgekehrt übernimmt mitunter von ihr E. die Schmetterlingsflügel (Henzen: AnnInst 44 [1872] 65; Winter 2, 321, 3; Reinach, Rép. Peint. 71, 12; 72, 7; 91, 1). Psyche ist in der Regel vollbekleidet, nicht selten ist der Oberkörper entblößt, ausnahmsweise ist sie kurz geschürzt wie Artemis (ebd. 145, 10). Zuweilen ist sie auch gänzlich nackt, teils als heranwachsende Jungfrau (Furtwängler, Gemm. Taf. 34, 28), sonst als kindliches Mädchen (Reinach, Rép. Stat. 2, 433, 8; Altmann Taf. 1; Reinach, Rép. Peint. 90, 1; Levi Taf. 37b; Lippold 3, 2 Taf. 142). So mag sich Hadrian (Hist. Aug. Hadr. 25, 9) seine ,animula vagula blandula pallidula rigida nudula' vorgestellt haben. Die Darstellungen der Psyche allein, ob schreitend, schwebend, als Herme oder in Ranken ausgehend, dürfen hier nicht angeführt werden; uns interessiert sie im Zusammenhang mit E. Dafür ist immer noch grundlegend Jahn 121/197.

2. E. u. Psyche. Wie gesagt, können wir Schmetterling u. menschengestaltete Psyche gleichsetzen. So auch, wenn auf dem oben (Sp. 328) genannten Grabstein des Severeanus E. den Schmetterling mit der Fackel brennt. Ob das häufig zu beobachtende Fliegen der Insekten ins Licht bei dieser Vorstellung mitspielt, tut nichts zur Sache. Dargestellt ist E. als Peiniger der Psyche; die Seele erduldet Qualen durch die Liebe. Wie der Dichter den E. die Psyche, welche ihn in ihrem Schoß gehegt hat (Furtwängler, Gemm. 42, 36; Encicl. Arte Ant. 1, 324 Abb. 462; Anth. Pal. 12, 132, 9), durch Feuer martern läßt (ebd. 5, 57), so schildern es auch die bildlichen Denkmäler; sei es, daß das Flügelmädchen (Furtwängler, Gemm. Taf. 57, 13. 14; Reinach, Rép. Stat. 6, 178, 2; ders., Rép. Peint. 91, 1), sei es daß es, wie auf dem Grabstein des Severeanus, der Schmetterling ist (Furtwängler, Gemm. Taf. 34, 53; 42, 45). Als μάγειρος τῆς ψυχῆς (Anth. Pal. 12, 92) röstet E. einen Schmetterling am Bratspieß (Furtwängler, Gemm. Taf. 42, 33; vgl. Winter 2, 348, 6). Er hascht Schmetterlinge (Furtwängler, Gemm. Taf. 34, 49ff), lockt ihn mit der Fackel (ebd. Taf. 34, 53) oder fängt ihn mit Vogelleim (Anth. Pal. 12, 132; A. Furtwängler, Beschreibung der geschnittenen Steine im Antiquarium [1896] Taf. 56, 7477). Den gefangenen Schmetterling oder die Psyche straft er als entlaufene Sklavin (Anth. Pal. 12, 80). Sie wird gefesselt (Furtwängler, Gemm. Taf. 30, 23; 34, 28; 37, 18; 24, 54; 64, 74), zur Ackerarbeit mit dem Karst verurteilt (ebd. Taf. 37, 12); ja zwei Schmetterlinge, welche E. mit der Fackel antreibt, müssen einen Pflug ziehen (ebd. Taf. 29, 20); ein Schmetterling wird auf ein Torsionsgeschütz gespannt (ebd. Taf. 42, 40). Psyche kniet von seinem Pfeil getroffen am Boden (ebd. Taf. 24, 46). E. tritt auf die am Boden liegende Psyche (Helbig–Speier, Führer 1 Nr. 1123); er steht auf Schmetterlingen, die er zügelt (Furtwängler, Gemm. Taf. 34, 47) wie sonst auf einem Taschenkrebs (Reinach, Rép. Peint. 79, 8). Zwei nackte Psychen ziehen ihn durchs Meer (Levi Taf. 37b), wie auf manchen Bildern Delphine (Reinach, Rép. Peint. 80, 9; 81, 4. 6), bekleidete sind vor seinen Wagen gespannt (Levi 176 Abb. 67) oder vor den des Dionysos, während E. sie mit der Fackel antreibt (Furtwängler, Gemm. Taf. 57, 15 u. 16). – Aber Psyche fehlt auch nicht bei

der Bestrafung des E. (C. O. Müller–F. Wieseler, Denkmäler der alten Kunst 2 [1856] Taf. 55, 694). Ein Schmetterling sitzt auf der Falle, die über dem Fuß des E. zugeschnappt ist (ebd. Taf. 55, 698). Neben dem gefesselten E. mit Karst steht Psyche (Furtwängler, Gemm. Taf. 25, 9) oder ein Schmetterling (ebd. Taf. 27, 3. 4. 9; 29, 24; 43, 40). Ja Psyche kniet vor E. u. macht sich an dessen Fußfesseln zu schaffen (ebd. Taf. 61, 62); man weiß nicht, ob sie ihn bindet oder ob die liebe Seele ihren Quälgeist befreien will. – Denn es sind natürlich auch die Darstellungen häufig, welche E. u. Psyche einträchtiglich beieinander zeigen. E. tröstet die weinende Psyche (ebd. Taf. 62, 25). Sie werden gemeinsam in die eleusinischen Mysterien eingeweiht (ebd. Taf. 57, 11) oder sie feiern Hochzeit (ebd. Taf. 50, 34; Reinach, Rép. Rel. 2, 471, 2). In den Genrebildchen fehlen neben den Eroten die Psychen nicht, so bei den Banketten (Reinach, Rép. Peint. 93), namentlich aber bei dem weiblichen Geschlecht angemessenen Beschäftigungen: Psychen als Kranzwinderinnen (ebd. 92, 1/3), als Käuferinnen im Parfümerieladen (ebd. 91, 2/3) u. beim Blumenpflücken (ebd. 94, 12. 13; 95). All diese Friese in Privathäusern sind natürlich ohne religiöse oder gar sepulkrale Bedeutung. Anders steht es bei dem Fresko eines Grabes an der Via Triumphalis (F. Wirth, Röm. Wandmalerei [1934] Taf. 38): Kinder pflücken Blumen, gegen welche sie winzig erscheinen; eines ist als Athena kostümiert, zwei haben Schmetterlingsflügel, ein E. parodiert auf einem Taubengespann die Entführung der Kore. In der Mitte steht ein Götterbild auf einer Säule; von links schreitet, im Vergleich zu den Kindern riesengroß, Hermes Psychopompos heran. Zweifellos handelt es sich hier um ein Elysium. Man wird daher wohl auch die Bilder im Vorraum der Domitillakatakombe (Wilpert, Mal. Taf. 52, 53) mit blumenpflückenden Psychen u. Eroten (einer davon flügellos) nicht so rein dekorativ auffassen wie die schwebenden Eroten derselben Katakombe u. der Lucinakatakombe (Wirth aO. 188 Abb. 99). Bei sepulkralen Psychen sei an den aus dem 2. Jh. vC. stammenden Grabstein des Hieronymos (JHellSt 65 [1945] Taf. 9b; Lippold, Handb. der Archäol. 3, 1 Taf. 125, 3) erinnert.

3. Einzelne Denkmäler. Künstlerisch die bedeutendste Darstellung von E. u. Psyche ist zweifellos die Gruppe der beiden sich küssenden Kinder. Man hat den unschuldigen Zauber derselben oft gepriesen, aber auch darauf hingewiesen, daß das Mädchen weniger unbefangen erscheint, was einst die Deutung auf Caunus u. Byblis veranlaßte. Das beste Exemplar ist immer noch das Kapitolinische (Helbig-Amelung, Führer nr. 802; Encicl. Arte Ant. 1, 323 Abb. 461). Psyche hat entblößten Oberkörper, beide sind ungeflügelt. Die Deutung ist einwandfrei durch die zahlreichen Wiederholungen in Marmor (Reinach, Rép. Stat. 2, 459f), Terracotta (Winter 2, 228ff), auf Lampen, Elfenbeinen (Benndorf-Schöne, Katal. Lateran nr. 603/4) u. auf Gemmen (Furtwängler, Gemm. Taf. 42, 51) gegeben, wo sie oft geflügelt, Psyche auch mitunter voll bekleidet, erscheinen. Ungeflügelt sind sie hingegen auf einem strigilierten Sarkophag (Reinach, Rép. Rel. 2, 447, 3) u. auf einem anderen, wo sie von einem Komos ungeflügelter Knaben umgeben sind (F. Matz, Ein röm. Meisterwerk = JbInst Erg.-Heft 19 [1958] Taf. 11b). Das gemahnt uns daran, daß wir Eroten u. Psychen auch in manchen ungeflügelten Putten erkennen dürfen; eine Untersuchung darüber würde hier zu weit führen, zumal die Frage kaum völlig eindeutig zu lösen ist. Ein ungeflügeltes Mädchen mit Porträtzügen, das auf einem Kindersarkophag von geflügelten Eroten umgeben ist (R. Kekule v. Stradonitz–B. Schröder, Die griech. Skulptur ³[1922] 379) wird man kaum als Psyche bezeichnen. Geflügelt erscheint die Gruppe der sich Küssenden als kleines Parergon zB. auf einem Phaedrasarkophag (Helbig-Amelung, Führer nr. 1203; Photo Brogi 8970), einem Endymionsarkophag (Ant. Sark.-Rel. 3, 1 nr. 83) u. zwei Prometheussarkophagen (ebd. 3, 3 nr. 355. 356). Außerdem kommt sie in Bildfeldern auf Sarkophagen u. Sarkophagdeckeln vor (ebd. 3, 1 nr. 83; W. Froehner, Notice de la sculpture antique du musée impérial du Louvre [Paris 1869] nr. 311; Ant. Sark.-Rel. 3, 2 nr. 192). Dekorativ finden sich E. u. Psyche auf Sarkophagen (Benndorf-Schöne, Katal. Lateran nr. 128) als Gegenstücke, oder paarweise die Gruppen der sich küssenden, seltener schwebend u. sich umarmend, häufiger im Motiv der Kapitolinischen Gruppe (Ant. Sark.-Rel. 3, 2 nr. 160. 167. 168). – Es begegnet uns diese Gruppe auch auf unzweifelhaft christlichen Sarkophagen (L. v. Sybel, Christl. Antike 2 [1909] Abb. 11); bei einem (Benndorf-Schöne, Katal. Lateran nr. 406)

wäre allerdings Wiederverwendung möglich. Ein anderer lateranischer (Encicl. Arte Ant. 3, 83 Abb. 112) hat jedoch die Erweckung des Lazarus, die Heilung des Blindgeborenen, das Quellwunder. Auf einem strigilierten Sarkophag, auf welchem unter der Frauenbüste im Medaillon Jonas u. das Ketos dargestellt ist, stehen rechts u. links symmetrisch die Gruppen (M. Cagiano de Azevedo, Le Antichità di Villa Medici [Rom 1951] nr. 138). Hingegen ist es höchst zweifelhaft, ob das Goldglas mit Amor, welcher Psyche küßt, und der Umschrift ANIMA DVLCIS FRVAMVR NOS SINE BILE ZESES (C. R. Morey, The gold-glass collection of the Vatican Library [Città del Vaticano 1959] nr. 15) christlich ist. Derselbe Zweifel gilt für ein zweites Goldglas mit Cupido zwischen einem Ehepaar (ebd. nr. 311) u. für ein drittes mit einem im Stehen schlafenden, auf eine umgekehrte Fackel gestützten Flügelknaben mit der Beischrift ANIMA DVLCIS (ebd. nr. 18). – Der letztgenannte Typus bedarf einer Erläuterung. Wir finden ihn ebenso auf einem Adonissarkophag (Ant. Sark.-Rel. 3, 1 nr. 21). Hier könnte man unter Berufung auf Bion Adon. 87 an Hymenaios denken. Als Hymenaios wird man mit Sicherheit die fackeltragenden Flügelknaben erklären, die auf einem Leukippidensarkophag (Ant. Sark.-Rel. 3, 2 nr. 181) als Brautführer dargestellt sind. Aber bei den trauernd auf die umgekehrte Fackel gestützten Gestalten ist diese Deutung nicht am Platze. Diese Figur wird auf dem kapitolinischen Prometheussarkophag (ebd. 3, 3 nr. 355), wo sie über den Leichnam, welchem die Seele als Schmetterling entschwebt, gebeugt ist, von den Erklärern Thanatos genannt. Das erinnert uns daran, daß keineswegs alle Knaben u. Jünglinge mit Flügeln auf antiken Kunstwerken als Eroten angesprochen werden müssen.

4. Verwandte Gestalten. Flügelgestalten wie die Boreaden, Aristaios, Zephyros, Ikaros brauchen uns hier nicht zu beschäftigen. Von den aus dem Leichnam aufsteigenden geflügelten Eidola war schon die Rede. Den kindlichen Eroten näher stehen Phosphoros (Lucifer), Hesperos (Vesper), andere Sterne u. Orthros, die mit Fackeln, aber meist ungeflügelt, dargestellt werden. Kinder, die, wie oft ‚Eroten', Fruchtgehänge tragen (Levi Taf. 62) oder Fruchtkörbe halten (Mosaik von Philippopolis: Encicl. Arte Ant. 4, 323 Abb. 385; 5, 225 Abb. 313) sind beidemal als ΚΑΡΠΟΙ bezeichnet; freilich beidemal ungeflügelt. Nach dem, was wir wiederholt an geflügelten u. ungeflügelten Eroten u. Psychen beobachten konnten, bleibt die Möglichkeit, daß auch die in analoger Haltung auftretenden geflügelten Putti auf Sarkophagen, dekorativen Friesen, auf Silber- u. Tongeschirr keine Erotes, sondern Karpoi sind. – Noch näher den Eroten stehen in der Bildung die ‚Genien' der Jahreszeiten, welche seit etwa 200 nC. die alten Horen stark in den Hintergrund drängen. Das Material ist vollständig bearbeitet von G. M. A. Hanfmann, The Season Sarcophagus in Dumbarton Oaks = Dumbarton Oaks Studies 2 (1951). – Hypnos bedarf einer näheren Betrachtung. Auch er ist zunächst, wie E., ungeflügelt auf der Kypseloslade zusammen mit seinem Bruder Thanatos. Auch später ist Ὕπνος τὰ τοῦ θανάτου μικρὰ μυστήρια. Ohne den Tod finden wir ihn als Flügelknaben, ganz wie E., auf archaischen Vasen beim Alkyoneusabenteuer des Herakles (B. Andreae: JbInst 77 [1962] 142f) u. der schlafenden Ariadne (L. Guerrini: Encicl. Arte Ant. 4, 61 Abb. 78). Als Jüngling mit gewaltigen Fittichen entführt er mit dem bärtigen Thanatos zusammen den Leichnam gefallener Krieger auf Vasen des 6. u. 5. Jh. vC. (einmal ist ein unbärtiger Hypnos inschriftlich bezeugt; Beazley, ARV² 227, 12). Die Schöpfung des 4. Jh. als Knabe mit Schläfenflügeln (H. Schrader, Hypnos [1926]: 85. BerlWinckProgr 1926) kann die alte nie völlig verdrängen. Für uns ist es wichtig, daß auf dem Grabstein des Q. Caecilius Ferox in Villa Albani (Helbig-Amelung, Führer 2 [1913] nr. 1906; Altmann 140; M. Collignon, Les statues funéraires 330 Abb. 208; Reinach, Rép. Rel. 3, 141, 2; Arndt-Amelung, Einzelaufnahmen 3625/6) der mit gekreuzten Beinen stehende, schlafende, auf eine umgekehrte Fackel sich stützende Flügelknabe inschriftlich als Somnus bezeichnet ist. Auf ihn hauptsächlich hat Lessing seine Schrift ‚Wie die Alten den Tod gebildet' (1769) gegründet. Man hat dabei an Somnus aeternus u. quies aeterna (R. Cagnat, Cours d'épigraphie latine² [Paris 1889] 57) erinnert. Wir finden diese Haltung des ‚E.' nicht nur in Marmorstatuen (Collignon, Les statues funéraires 331f), Terrakotten (Winter 2, 348, 10; 349, 9. 10), auf Gemmen (Furtwängler, Gemm. Taf. 27, 9; 34, 51) u. einem Goldglas (C. R. Morey, The Gold-Glass Collection of the Vatican Library [Città del

Vaticano 1959] nr. 18), sondern auch auf Sarkophagen, heidnischen (zB. Ant. Sark.-Rel. 2 nr. 3, 5; 3, 1 nr. 24, 142; Lippold 3, 2 Taf. 95 u. 176; H. Jucker, Bildnis im Blätterkelch [1961] Taf. 7, S. 8; Taf. 11 S. 19) wie christlichen (L. v. Sybel, Christl. Antike [1909] 2 Abb. 7). Ist die Figur doppelt als Gegenstück vorhanden, so brauchen wir nicht an Hypnos u. Thanatos zu denken; auch die Gruppen von Amor u. Psyche fanden wir dekorativ verdoppelt. Für die Deutung als Schlaf spricht, daß unter den mythologischen Sarkophagen diejenigen mit der Endymionfabel (Ant. Sark.-Rel. 3, 1 nr. 39. 41. 46/50. 53 u. 55) bei weitem die häufigsten mit diesem Typus an den beiden Ecken sind. ‹Mit den griech. Eroten werden die Genien zusammenhängen, die auf sassanidischen u. nachsassanidischen Darstellungen des königlichen Thronwagens die Zügel halten oder Kränze schwingen (H. P. L'Orange, Studies on the iconography of cosmic kingship [Oslo 1953] 41. 65. 122; A. Alföldi: NouvClio 1950, 546/49)›.

5. E. auf Grabmälern. Dürfen wir denn überhaupt auf Grabmälern den E. dargestellt vermuten? Ein Epigramm des Meleager aus dem 1. Jh. vC. scheint dagegen zu sprechen (Anth. Pal. 7, 421). Der Dichter schildert seinen Grabstein. Er meint, der Betrachter müsse erstaunt sein, darauf E. zu sehen, der nichts mit den Verstorbenen gemein hat; Himeros habe die Totenklage nicht gelernt. Aber leider ist es in der antiken Kunst, auch in der Sepulkralkunst, nicht möglich, für alle Darstellungen desselben Typus eine allgemein gültige Formel zu finden. Nicht alle diese schlafenden ‚Eroten' stellen den Schlaf oder den Todesschlaf dar. Philostrat d. J. nennt die Figur auf einem Bild mit Medea u. Iason einfach E. Im Museum zu Saloniki steht ein Grabstein wohl des 2. Jh. nC. einer Titinia Prokla u. ihres Kindes (παιδίον in der Inschrift πεδιον) u. eines Gaius. Im Relief sehen wir eine nackte Aphrodite, die mit der rechten Hand ihr Haar ordnet, in der Linken einen Spiegel hält. Neben ihr steht ein E. mit gesenkter Fackel im üblichen Typus. In letzterem werden wir das verstorbene Kind erkennen, die Aphrodite wäre dann Titinia. Gleichsetzung einer Verstorbenen mit Göttinnen kennen wir aus Stat. silv. 5, 1, 232ff, wo der kaiserliche Freigelassene Abascanthus seine Gattin als Ceres, Ariadne, Maia u. Venus aufstellen läßt, u. aus einer Inschrift aus Gabii vJ. 168 nC. (W. Froehner, Notice de la sculpture antique du musée impérial du Louvre [Paris 1869] nr. 171); ein Seidenhändler stiftet einen Tempel der Venus Vera Felix Gabina mit der Bronzestatue seiner Tochter Plutia Vera. Weitere Beispiele bei L. Friedlaender, Darstellungen aus der Sittengesch. Roms[9] 1 (1919) 57; Altmann 282; Collignon, Les statues funéraires 316. – Für den E. ist ein Beispiel der Urenkel des Augustus, in Gestalt des Cupido (Suet. Calig. 7), den Livia in den Tempel der Venus Capitolina weihte; ein weiteres Bild in seinem Cubiculum küßte Augustus jedesmal bei seinem Eintritt. Man hat damit den als Porträt gebildeten Cupido auf der Stütze der Augustusstatue von Primaporta verbunden (Helbig-Speier, Führer nr. 411). Ein Grabstein im Kapitolinischen Museum (Colombe 37B; H. Stuart Jones, The Sculptures of the Museo Capitolino [Oxford 1912] Taf. 43) zeigt einen geflügelten Knaben, der zu einer auf einem Lehnstuhl sitzenden Frau eilt. Die Inschrift besagt, daß L. Papirius Esperatus im Alter von drei Jahren gestorben sei, seine Mutter sei ihm im Tode vorangegangen. Es ist kaum zu zweifeln, daß wir Mutter u. Sohn, letzteren als Cupido, auf dem Relief zu erkennen haben. Es liegt dann auch die Vermutung nahe, in den zahlreichen Statuen des hingestreckt schlafenden E. in Marmor u. Bronze (Reinach, Rép. Stat. 2, 490ff; 5, 187, 4; Richter 165 Abb. 238; Collignon, Les statues funéraires 342ff) wenigstens teilweise Denkmäler für verstorbene Kinder, nicht nur auf Gräbern, sondern auch in Heiligtümern oder Privathäusern zu erkennen. Ähnliches gilt von den nicht minder häufigen Statuen des stehend auf umgekehrter Fackel gestützt schlafenden E. (Reinach, Rép. Stat. 2, 489f; Collignon, Les statues funéraires 329ff; Annuario di Atene 33/34 [1956/57] 123 Abb. 139). Auch sei darauf hingewiesen, daß die meisten Erotensarkophage eben Kindersarkophage sind. – Andrerseits ist zu bedenken, daß eine Frau mit E. den Grabaltar eines 78jährigen Mannes ziert (Altmann 220 Abb. 181). Man wird das schwerlich damit erklären wollen, daß auch betagte Römer u. Römerinnen auf Sarkophagreliefs als jugendliche Heroen u. Heroiden auftreten, als Achill u. Penthesilea (Ant. Sark.-Rel. 2 nr. 92. 94/96. 99), als Endymion (ebd. 3, 1, 92), ja als Hylas u. die Nymphen (ebd. 139); der E. auf dem Grabaltar hat keine Porträtzüge. – Es ist eben unmöglich, alle

Darstellungen auf Grabdenkmälern über einen Kamm zu scheren. Immer müssen wir uns außerdem vor Augen halten, daß die Umstände uns unendlich viele Denkmäler im sicheren Schutz der Gräber erhalten haben, daß, wenn wir von den durch den Vesuv verschütteten Städten absehen, aber nur äußerst wenige aus den Stätten der Lebenden erhalten sind. Immerhin haben wir auf Siegelsteinen u. an der Dekoration von Geräten genug Analogien zu den Bildern aus Gräbern kennengelernt, um nicht jeden E. als chthonisch oder sepulkral zu erklären. Wie wenig man in der röm. Kaiserzeit im allgemeinen mit den Cupidines religiöse Vorstellungen verband, zeigt die Einstellung der Christen.

B. Christlich. I. E. als Begriffsverkörperung oder Dekoration. Dabei lassen wir gelehrte Reminiszenzen beiseite, wie das Widmungsblatt des Wiener Dioskurides-Codex vJ. 512, auf dem ein als Πόθος σοφίας bezeichneter E. der Juliana Anicia das Werk überreicht u. im Rahmenwerk Eroten bei verschiedenen handwerklichen u. künstlerischen Tätigkeiten dargestellt sind (DACL 4, 1, 1040f Abb. 3754). Sonst galten diese Flügelknaben nicht als göttlich, sondern bestenfalls als Verkörperung eines Begriffes, meist wohl auch nur als reine Dekoration. Das bestätigt die bekannte Stelle aus der Passio quattuor Coronatorum (ASS Nov. 3, 712; auch abgedruckt bei R. Delbrueck, Antike Porphyrw. [1932] XIX): die Märtyrer weigern sich, Götterbilder zu meißeln ,et fecerunt concas, victorias, cupidines, et Asclepium simulacrum non fecerunt'. So finden wir denn schwebende Putti im Giebel auf dem Missiorium des Theodosius vJ. 388 ganz wie wir sie als Träger von Inschrifttafeln, Clipei, Muscheln oder Kränzen auf heidnischen Sarkophagen so überaus häufig haben (zB. Encicl. Arte Ant. 3, 994 Abb. 1275; Altmann 187 Abb. 152; 192 Abb. 154). Sie hatten dort ebensoviel symbolische Bedeutung wie die in gleicher Funktion auftretenden Victorien, Kentauren oder Tritone, nämlich gar keine. Deshalb konnten sie auch unbedenklich auf christlichen Sarkophagen verwendet werden ‹(Eroten als Träger der Inschrifttafel begegnen zB. Wilpert, Sarc. Taf. 9, 1; 14, 3; 17, 2; 28, 3; 32, 3; 39, 2; 41, 3; 44, 3; 84, 3; 92, 2; 115, 2; 120, 1. 2; 124, 3; 126, 2 usw.; Eroten als Träger des Bildnis-Medaillons oder des Vorhangs hinter der Büste des Verstorbenen zB. Wilpert, Sarc. Taf. 9, 1; 11, 4; 32, 3; 40; 44, 3 u. ö.; Eroten als Kranzträger Wilpert, Sarc. 283)›. Aber auch auf Gegenständen des Alltags finden wir sie. Es zeigt sie, wiederum als Träger einer Inschrifttafel, der Kalender des Filocalus vJ. 354 auf dem Titelblatt (H. Stern, Le calendrier de 354 [Paris 1953] Pl. 1; Encicl. Arte Ant. 3, 679 Abb. 835); im gleichen Kalender erscheinen sie als Kranz- u. Kerzenträger (Stern aO. Pl. 2, 1/2; 3, 1). Auf dem silbernen Toilettenkästchen vom Esquilin stützen Eroten das Medaillon mit den Brustbildern des Brautpaares u. der Unterschrift SECVNDE ET PROIECTA VIVATIS IN CHRISTO (O. M. Dalton, Catalogue of Early Christian Antiquities. Brit. Mus. [London 1901] 61 Taf. 15). Endlich sind die letzten datierbaren Cupidines im Westen Schildhalter: die beiden, welche die Schrifttafel am Amphitheater in Pavia vJ. 528 tragen; der Stifter, König Athalaricus, hat sein christl. Bekenntnis durch das Kreuz am Anfang der Inschrift dokumentiert (A. Rumpf, Stilphasen [1957] Abb. 162). ‹In der Wandmalerei einer Grabkammer in Cagliari ist das Motiv der fischenden Eroten zur Darstellung einerseits der christl. Allegorie des Menschenfischens (Mc. 1, 17), anderseits der Jonasgeschichte verwendet (DACL 2, 1, 1005f Fig. 1579f; O. Wulff, Altchristl. u. byz. Kunst 1, 92 Abb. 74; O. Mitius, Jonas [1897] 28f); die Eroten sind freilich in diesem Fall flügellos. Geflügelt sind sie dagegen auf dem Bodenmosaik der Südbasilika in Aquileia (o. Sp. 316), wo ebenfalls, aber vielleicht erst sekundär, die Jonas-Episode damit verbunden ist›. Im Osten sind die spätesten datierten Eroten (ungeflügelt) im Mosaikfußboden der Kirche von Kabr Hiram vJ. 576 (Reinach, Rép. Peint. 352). ‹Das in der heidn. Kunst so beliebte Motiv des auf die verlöschende Fackel gestützten, schlafenden E. begegnet in der christl. Kunst nur auf dem seltsamen Sarkophag Wilpert Tav. 283 (dazu vgl. Th. Klauser: JbAC 5 [1962] 118f). Über das Weiterleben des aus dem bakchischen Thiasos stammenden Motivs der traubenlesenden Eroten vgl. o. Sp. 321. Das Schicksal des Amor pronubus-Motivs in der christl. Kunst verfolgte E. Kantorowicz (DumbOaksPap 14 [1960] 1/16): Iesus pronubus löst Amor ab. Daß die E.-Psyche-Gruppe auch auf evident christlichen Sarkophagen vorkommt, wurde o. Sp. 332 festgestellt (man könnte mit Cumont 319f erwägen, ob man in der Gruppe

auf heidnischer wie christlicher Seite ein Symbol der von der himmlischen Liebe erfüllten Seele gesehen hat)›.

II. E. u. Engel. Der moderne Betrachter könnte bei den christl. geflügelten nackten Flügelknäblein an Engel denken. Doch solch ein Gedanke ist abzuweisen. Die Engel der frühchristl. Kunst sind der Hl. Schrift entsprechend Jünglinge. Seit dem ausgehenden 4. Jh. nC. wird ihr überirdischer Charakter durch Flügel gekennzeichnet (o. Bd. 5, 309/10). Es wurde für diesen Typus der wenig glückliche Terminus ‚Nike-Angelos' geprägt (Encicl. Arte Ant. 5, 470ff). Die antiken Niken sind deutlich weiblich; sie tragen, soweit sie bekleidet waren, den Peplos u. weibliche Haartracht. Die christl. Engel sind männlich, haben kurzes lockiges Haupthaar, sind mit der Tunica u. dem Pallium bekleidet u. haben Schuhe an den Füßen. Mit den Niken verbindet sie nur, daß sie erwachsene Personen mit großen Fittichen sind; mit den Eroten verbindet sie nichts. ‹Nur in der koptischen Kunst hat man Engel öfters wie nackte Eroten dargestellt (E. Coche de la Ferté, L'antiquité chrétienne [1958] 16; K. Wessel, Kopt. Kunst [1963] 41 u. 52)›.

III. Mittelalterliche Malerei. Doch lebt E. auch im MA weiter; dazu E. Panofsky, Renaissance and Renascences (Kopenhagen 1960) mit zahlreichen Belegen. In Manuskripten um 1100 ist er ganz in antiker Weise wiedergegeben (ebd. Abb. 53 u. 65), hat nur einmal aus Gründen der Dezenz ein Tüchlein umgeschlungen. Hingegen geben ihn Miniaturen des 14. Jh. wohl mit den Attributen wie Flügel u. Bogen, kleiden ihn aber in einen weiten Königsmantel u. setzen ihm eine Krone auf (ebd. Abb. 56 u. 57). Entsprechend spätantiken Zeugnissen, daß er blind sei wie Tyche (Theophyl. Simoc. ep. 20 [763 Herch.]; Greg. Naz. c. 1, 2, 29, 161 [PG 37, 896]), hat er eine Binde vor den Augen. Diese trägt er auch auf einer Miniatur des 15. Jh., wo er die Montur eines schottischen Bogenschützen, die damals die Leibwachen der Fürsten bildeten, bekommen hat (Panofsky aO. Abb. 58).

IV. Mittelalterl. Monumente. Ganz anders in der monumentalen Kunst: An der Fassade der Kathedrale von Auxerre ist der antike, auf einem Fell hingestreckt schlafende Cupido im Relief für die damalige Zeit (um 1280) nicht allzu ungeschickt kopiert (Panofsky aO. Abb. 64). Plumper sind die wiederum der Antike nachempfundenen Reliefs mit den auf die umgestürzte Fackel gestützten Eroten am Dom in Modena von etwa 1170 (H. Ladendorf, Antikenstudium u. Antikenkopie [1953] Taf. 2, 6/7; Panofsky aO. Abb. 66/7). Mag man in Auxerre bei der mtl. Vorliebe für Symbolik auf Umwegen eine Deutung finden, so fällt das schwer in Modena. Wir wissen ja aber auch nicht, aus welchen Gründen an der Westfassade des Domes in Genua ein antiker Sarkophag mit den symmetrisch angeordneten Gruppen schwebender, sich küssender Amoren u. Psychen, warum am Glockenturm von Bagnorèa ein Sarkophagfragment mit dem hinter einer auf einem Meerwesen reitenden Nereide stehenden E. (Ant. Sark.-Rel. 5, 1, 70 Abb. 105) eingemauert ist, warum der dominus Gallus Agnellus iudex von der Bauhütte des Domes zu Pisa im 13. Jh. in einem antiken Sarkophag mit schwebenden schildhaltenden Eroten, darunter Ganymed, u. an den Ecken Gruppen von Amoren u. Psychen beigesetzt wurde (Panofsky aO. Abb. 110). – Doch hat dieser Sarkophag seine Bedeutung. Seine Eroten wurden um 1350 von Francesco Traini auf seinem Fresko im Campo Santo ebenfalls als schwebende Tafelträger angebracht (Panofsky aO. Abb. 109); die Engel auf diesem Bild sind natürlich voll bekleidet. Denselben Gegensatz zwischen nackten Flügelknaben als Stützen der Tafel u. bekleidetem Engel haben wir noch 1455 am Grabmal des Papstes Nikolaus V. Die Schildträger sind also das, was man später ‚Putti' nannte, weder Cupidines noch Engel. Die Zeitgenossen werden sie ‚Spiriti volanti' genannt haben; wenigstens bezeichnet so Messer Ristoro d'Arezzo die gegen 1280 in Arezzo gefundenen Cupidines auf antiken aretinischen Gefäßen. Diese Putti haben bekanntlich im 15. u. den folgenden Jh. nicht nur als Schildhalter eine außerordentliche Verbreitung. Sie werden sogar in Trauer in der Haltung der Eckfiguren von antiken Sarkophagen verwendet, so an dem des Cardinals Pietro delle Rovere von 1474 in SS. Apostoli zu Rom, wo sie sich statt auf Fackeln auf Wappenschilde stützen. Damals war aber auch Cupido als Flügelknabe von der Kunst nach antiken Vorbildern wieder entdeckt worden. Pisanello bildet ihn so auf der Medaille zur Hochzeit des Lionello d'Este von 1444 (G. Habich, Die Medaillen der italienischen Renaissance [o. J.] Taf. 3). – Dreifach hatten sich so die antiken Eroten gespal-

ten: Spiriti volanti, trauernde Genien, Cupido. Nun kommt noch eine vierte Bedeutung hinzu: der Kinderengel, von Donatello um 1430 zuerst dargestellt, zunächst zum Unterschied gegen den heidnischen Cupido u. die dekorativen Putti mit einem Heiligenschein versehen. Wie er sich seit Tizian zu Engelswolken entwickelt, die dann im Barock vielfach an die antiken Meerwesensarkophage anknüpfen, sei hier nur angedeutet.

V. Der Londoner Onyx-Kameo nicht antik. Dieser Exkurs war nötig wegen eines Denkmals, das als spätantik angesehen wurde: ein Onyx-Kameo im Britischen Museum (O. M. Dalton, Catal. of Early Christ. Antiquities [London 1901] Taf. 3, 104; vgl. o. Bd. 5, 313). Eine Verkündigung mit den Beischriften: ΧΑΙΡΕΤΙϹΜΟϹ, ΜΡ ΘΥ, ΓΑΒΡΙΗΛ, bei der Gabriel als nackter Kinderengel gebildet ist. Der Stil ist seltsam, doch zu ungeschickt für eine Fälschung. Die Schriftformen sind antikisch, nur das My fällt aus der Reihe. Es hat den langen senkrechten Mittelstrich, der weder in der spätantiken Zeit noch im 7./8. Jh., ja auch nicht in der ‚makedonischen Renaissance' des 10. Jh. (all diese Daten wurden vorgeschlagen) nachzuweisen ist. Die Form ist vom 12. Jh. an beliebt; allerdings gehören dazu Alpha u. Lambda mit senkrechter Haste, an die links eine geschwungene Linie ansetzt. Der Schreiber wollte antik schreiben, hat aber beim My nicht aufgepaßt. Aus der byzantinischen Tradition fällt die Darstellung heraus. Wie auf einer Gemme eine wirklich byzantinische Verkündigung aussieht, zeigt ein Stein aus der Troas in Berlin (A. Furtwängler, Beschreibung der geschnittenen Steine [1896] Taf. 2, 79; vgl. F. Studniczka, Tropaeum Traiani [1904] 111). Nach der Schrift brauchen wir den Cameo nicht früher als in das 15. Jh., also nicht früher als die italienischen Kinderengel zu datieren. In der östlichen Kirche ist ein nackter Engel zu allen Zeiten unmöglich. Es bliebe der Ausweg, daß der Onyx in Italien geschnitten ist, vielleicht im Zusammenhang mit den Unionsbestrebungen der Konzile von Ferrara u. Florenz. Auf alle Fälle ist das Stück ein Unicum u. ein Curiosum; denn auch in der abendländischen Kunst ist der Verkündigungsengel stets erwachsen u. bekleidet. Mit der spätantiken Kunst hat das Denkmal jedenfalls nichts zu tun.

W. Altmann, Röm. Grabaltäre (1905). – J. D. Beazley, Attic red-figured vase painters² (Oxford 1963). – M. Bieber, Eros and Dionysos on Kertch Vases = Hesperia Suppl. 8 (1949) 31/38. – Th. Birt, De amorum in arte antiqua simulacris et de pueris minutis apud antiquos. Index lectionum Marburg (1892). – M. Collignon, Art. Cupido: DS 1, 2, 1595/1611; Les statues funéraires (Paris 1911). – F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains (Paris 1942) 513 s. v. Amours. – A. Furtwängler, Eros in der Vasenmalerei (1874) = Kl. Schriften 1 (1912) 1/59; Art. Eros: Roscher, Lex. 1, 1339/72; Die antiken Gemmen 1/3 (1900). – A. Greifenhagen, Griechische Eroten (1957). – G. Hafner, Margos Eros: MusHelv 8 (1951) 137/43. – O. Jahn, Archäologische Beiträge (1847) 121/220, 247/50, 439f. – J. Kunstmann, Ewige Kinder (1962). – F. Lasserre, La figure d'Éros dans la poésie grecque, Thèse Lausanne (1946). – D. Levi, Antioch Mosaic Pavements (Princeton 1947). – G. Lippold, Die Skulpturen des Vatikanischen Museums III (1936/56). – L. Preller–C. Robert, Griech. Mythologie 1⁴ (1894) 501ff. – G. M. A. Richter, A Handbook of Greek Art (London 1959). – C. T. Seltman, Eros in early attic legend and art: AnnBritSchAth 26 (1923/25) 88/105. – H. Speier, Art. Eros: EnciclArteAnt 3 (1960) 426/33. – O. Waser, Art. Eros: PW 6 (1909) 484/542. – F. Winter, Die Typen der figürlichen Terrakotten (1903).

A. Rumpf.

Erotapokriseis.

A. Nichtchristlich. Ἐρωταποκρίσεις meint die Behandlung eines Gegenstandes in Frage u. Antwort, κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν. Das Wort E. ist nicht antik; es wird von byzantinischen Grammatikern vom 12. Jh. an gebraucht. – Das Frage- u. Antwort-Schema lag in der antiken Literatur seit den frühesten Zeiten bereit (die Frage des homerischen Dichters an die Muse bezeichnet regelmäßig einen neuen Einsatz Il. 2, 761; 5, 703; 8, 273; 11, 299; 16, 692); zum Gliederungsprinzip ist es allerdings nur für Lehrschriften geworden. Vor allem ist es bei der Behandlung wissenschaftlicher Gegenstände angewendet worden

(s. u. AI), aber auch in der Offenbarungsliteratur (s. u. AII).

I. Wissenschaftliche E. In der Behandlung wissenschaftlicher Gegenstände scheiden sich wie von selbst zwei Aspekte. In der unsystematischen E. wird ein Einzelergebnis oder eine ganze Reihe von einzelnen Ergebnissen zusammen mit der Frage, die eine Forschung auslöste, vorgetragen. Die Einzelfrage (ἀπορία), um die es geht, ist die Hauptsache; die Reihung der Fragen ist unsystematisch; die Herstellung größerer Zusammenhänge ist nicht beabsichtigt. Man kann diese Art von E. als E. im weiteren Sinne bezeichnen. In der systematischen E. dagegen wird ein ganzes Fachgebiet in Frage u. Antwort durchgearbeitet; auf die systematische Erfassung des Ganzen kommt es an; die Basis der Stoffgliederung ist kunstgerechte διαίρεσις. Diese Darbietung des Stoffes ist vor allem für Anfänger geeignet (vgl. *Eisagoge: o. Bd. 4, 863). E. in diesem engeren Sinne steht in enger Verbindung sowohl zur Offenbarungsliteratur (wo meist ein Anfänger oder Nichteingeweihter vor den Gott oder Priester tritt u. Fragen stellt) wie zur Verwendung der E. in christlicher Lehre (u. Sp. 346ff).

a. Unsystematische E. Einen breiten, gar nicht genau abzugrenzenden Raum nimmt die Gattung der E. in unsystematischer Verwendung ein; Werke, die hierher zu rechnen sind, tragen gern die Titel ἀπορίαι καὶ λύσεις, προβλήματα, ζητήματα.

1. Texterklärung. Der wichtigste (aber wohl nicht einzige) Ausgangspunkt war die Homererklärung einzelner Stellen mit der Frage: ‚Was meint Homer mit den Worten …?‘ So wohl schon die Ὁμηρικὰ ζητήματα des Duris v. Samos (vgl. Schol. Genev. zu Il. 21, 257. 481. 497) u. sicher die des Aristoteles (V. Rose vor frg. 70; I. Düring, Aristotle in the ancient biographical tradition [Göteb. 1957] 97. 132). Das auf eine solche Frage (ἀπορία) antwortende ζήτημα (oder λύσις) steht dem Umfange nach zwischen der einfachen Worterklärung (Glosse) u. einem monographischen Exkurs. Die gesamte antike Einzelerklärung zu Homer ist, bis herab auf Porphyrios' Ὁμηρικὰ ζητήματα in diese Form gekleidet; die Πλατωνικὰ ζητήματα des Plutarch übertragen diese Form auf die Platonerklärung. Vor der Gefahr allzugroßer Detaillierung u. vor der Gefahr, über solchem Detail die παιδεία, auf die es ankommt, zu verlieren, warnte schon Metrodor: εἰς ποιητικῶν ζητημάτων λύσεις τὴν παιδείαν μερίζουσιν (col. 13, 1; A. Körte: JbClassPhil Suppl. 17). – Das Aufsuchen solcher ἀπορίαι u. ihre Beantwortung geschah durchweg unsystematisch u. ohne die Absicht, einen Text fortlaufend zu erklären. Das genaue Gegenstück sind die Problemata des Aristoteles; die Behandlung kleinerer biologischer Fragen knüpft jeweils an eine Frage an. Eine Ausnahme bilden die ζητήματα καὶ λύσεις des Philon v. Alexandreia (Näheres zur Überlieferung bei Schürer, Gesch. 3^3, 497/501). Hier wurde, soweit es die zT. lateinisch, zT. armenisch erhaltenen Fragmente erkennen lassen (ed. R. Marcus: Loeb Class. L. Suppl. 1/2), zu jedem Vers des Pentateuch eine Frage formuliert, mit der Absicht, damit einen vollständigen Kommentar zu geben (vgl. u. Sp. 347). – In der Philologie war es der Text, der die Fragen aufgab (das Schol. B zu Il. 14, 216 lobt die Findigkeit des Grammatikers Satyros, darum Ζῆτα zubenannt, im Auffinden neuer ζητήσεις). Erst spät wendet man die ursprünglich philologische Frageweise auf die Auslegung von Gesetzestexten an; das geschieht in den Quaestiones u. in den Responsa des Papinian, von denen Fragmente einer Hs. des 4./5. Jh. eine Vorstellung geben (vgl. P. Krüger, Quellen u. Lit. d. röm. Rechts[2] [1912] 197. 246; Th. Kipp, Geschichte der Quellen des röm. Rechts[2] [1903] 135. 144 nr. 3; L. Wenger, Die Quellen des röm. Rechts [1952] 524f).

2. Sacherklärung. Wo nicht vom gegebenen Text aus eine Frage formuliert werden kann, bedarf es einer Schulung in verschiedenen Richtungen, um die zur Sache förderliche Frage aufzustellen. Von Aristoteles stammte das in Philosophie u. Rhetorik verwandte Frageschema: 1) ἆρα; 2) τί; 3) ποῖον; vgl. Quintilian. inst. or. 3, 6, 39. – Ganz anderer Art sind die ζητήματα, um deren Beantwortung es in der Symposien-Literatur geht. Eigentlich sollte die zur Diskussion gestellte Frage ein ἐνθύμημα enthalten (Gell. 1, 2, 1; 7, 13, 4). An ihrer Beantwortung konnte sich ein ἀγών entfalten (Gell. 18, 2, 1). Einen guten Einblick in diese Gattung der E. geben die συμποσιακὰ ζητήματα des Plutarch. Ihre Verflachung zeigt sich in den δειπνοσοφισταί des Athenaios. Eine Parodie dazu liefert Petron in der cena Trimalchionis 55/56.

3. Philosophie. In der Philosophie ist zu allen Zeiten gefragt u. geantwortet worden; trotzdem ist die Gattung der E. in der Philosophie im Grunde nie heimisch gewesen. Weder der

sokratisch-platonische noch der aristotelische Dialog haben zu E. geführt. Ob die φυσικὰ ζητήματα des Chrysipp im E.-Schema verfaßt waren, ist ungewiß. Da die Πλατωνικὰ ζητήματα des Plutarch auf der Grenze zwischen Philologie u. Philosophie stehen, ist Porphyrios in seinen συμμικτὰ ζητήματα der früheste Zeuge für eine in lockerer E.-Form dargebotene philosophische Untersuchung. Vermutlich hat sich Porphyrios dieser nicht zu systematischer Abhandlung verpflichtenden Form darum bedient, um mit um so größerer Überzeugungskraft den Leser auf die Kernsätze neuplatonischer Seelenlehre hinzuführen. – Im Ganzen gesehen kommt es unter den bisher besprochenen Gattungen zu einem richtigen Frage-Antwort-Spiel gewöhnlich nicht; hier darf also von E. nur im weiteren, uneigentlichen Sinne gesprochen werden.

b. Systematische E. Die eigentliche Aufgabe der E. besteht darin, ein Feld des Wissens systematisch durchzuarbeiten u. es so einem Leser, einem Anfänger, zugänglich zu machen. Eine wohl vollständige Sammlung der Zeugnisse für diese eigentlichen E. findet sich bei Norden 517ff. Freilich ist unter der Fülle anderer Einführungsschriften (εἰσαγωγαί) die Zahl derer klein, die als E. abgefaßt waren. – Erhalten sind: 1) Cicero de partitione oratoria dialogus. Die Schrift enthält in § 2 den Hinweis, daß die griech. Vorlage als E. abgefaßt war, u. daß es zuvor keine E. in latein. Sprache gab. Vgl. o. Bd. 4, 875. 2) Porphyrios εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν. Dies Buch hat eine gar nicht abzumessende Nachwirkung gehabt. Von ihm hängt weithin die logische Schulung des MA ab; u. gerade im Formalen ist sie Vorbild im Bereich der katechismusartigen Literatur geworden (vgl. o. Bd. 4, 866). 3) Ein kurzes Exzerpt aus einer grammatischen, als E. angelegten εἰσαγωγή steht bei Epiktet diss. 2, 19, 6; dazu Gell. 1, 2, 6 (zu *Epiktet: o. Bd. 5, 619). Ein E.-Schema bei Horaz (ep. 2, 3, 326) weist Norden 519 nach; vgl. Philodem, Über die Gedichte, 5. Buch, erkl. von Chr. Jensen [1923] 124). 4) Medizin: Ein verkürzter Abriß der γυναικεῖα des Soranos war in E.-Form verfaßt; hierüber u. über die Nachwirkungen dieser Schrift im MA vgl. o. Bd. 4, 870. 5) Die Ars rhetorica des G. Chirius Fortunatianus ist in mehr äußerlichem Sinne nach dem Schema einer E. verfaßt (ed. C. Halm, Rhetores lat. minores [1863] 81/134). Hier sind die in einer ars üblichen Definitionen so gegeben, daß der zu definierende Begriff jeweils zum Gegenstand einer Frage gemacht wird. So kann der Inhalt dieser ars rhetorica wohl ‚abgefragt' werden, mnemotechnische Erleichterung wird aber nicht erreicht. 6) In grammatischen Werken wird die E. bis tief ins MA hinein angewandt (die nachfolgenden Hinweise verdanke ich Ilona Opelt): Priscian. partitiones 3 versuum Aeneidos principalium: GL 3, 459ff Keil; Ars Asperi Grammatici: GL suppl. 39 (aus cod. Bern. 207; 10./11. Jh.); Ars Anonyma Bernensis: GL suppl. 62/141; Iulianus Toletanus: GL suppl. CCXII; Commentarii in Sergium fragmenta inedita: GL suppl. CXCLIIff. – Für die hier erwähnten Werke gelten folgende Merkmale: In der Frage wie in der Antwort werden möglichst knappe Leitsätze gegeben, die zum *Auswendiglernen geeignet sind. Mit Hilfe solcher E. kann ein Stoff, wenn er dem Lernenden noch neu ist, gelehrt werden (Fiktion: der Schüler stellt die Fragen). Ebensogut kann mit Hilfe solcher E. geprüft werden, wenn der Lehrer die Fragen stellt. E. in dieser Form diente dem Drill.

II. Offenbarungsliteratur. Hier richtet ein Rat Suchender an den Gott seine Frage. Diese Gattung ist hauptsächlich in den Hermetica vertreten, die zum guten Teil als E. stilisiert sind. Sie lassen sich als eine Reihe von Orakeln auffassen; gleichzeitig besteht enge Verbindung mit den unter Ib behandelten εἰσαγωγαί; denn die Hermetica geben sich als Vermittler echten Wissens. Obwohl sie nirgends zu echter Systematik vordringen, wird gern eine wissenschaftlich scheinende Art der Wissensübermittlung gewählt. Zunächst einmal liegt es an der gewollten Verschwommenheit der Hermetica, daß sich eine Trennungslinie zwischen der orakelnden u. der wissenschaftlich lehrenden E. nicht ziehen läßt. Man muß aber auch folgenden Gesichtspunkt richtig einbeziehen: bei aller Säkularisierung der Fachwissenschaften ist der Gedanke nie ganz verloren gegangen, daß das höchste Wissen Besitz des Gottes, u. daß eine Mitteilung des höchsten Wissens göttliche Gnade ist (eine indische Parallele: die Belehrung des Cvetaketus). Als nun die gnostisch beeinflußte Religiosität der Kaiserzeit ein derart offenbartes Wissen weit über die systematisch geordneten Fachdisziplinen stellte, hat man dennoch das Mitteilungs-

schema, eben die E., aus diesen herübergenommen. Hierbei erhielt die Rolle des Schülers eine neue Funktion: er kann nach Zentralem fragen; er kann freilich auch nur das Stichwort geben. Daß in den Hermetica ein Orakel auf Fragen antwortet, ist uralte Komponente; daß die Antwort gern nach dem Schema hellenistischer E. erfolgt, ist moderne Komponente. Offenbarung u. Mitteilung von Fachwissen berühren sich seltsam eng; nach den Intentionen der hermetischen Autoren dürfte sich beides nicht sondern lassen. In gewissem Sinne lebt diese Art der E. in den Aussprüchen Sekundos' des Schweigsamen fort, die das MA hoch schätzte: auf eine simpel erscheinende Frage erfolgt eine tiefsinnige, in unerwartete Richtung führende Antwort. Ein letzter Nachklang solchen E.-Spiels bei G. A. Bürger, Kaiser u. Abt.

III. Würdigung. Im Ganzen sind die vor- u. außerchristlichen Ansätze zur E. spärlich. Sie war eine Lehr- u. Mitteilungsform unter vielen anderen. Das antike Schulwesen legte anscheinend kein besonderes Gewicht auf die E., so sehr man von ihrer Eignung wußte, das Elementare zu lehren. Die nicht systematische Anwendung, die vielerlei Variationen erlaubte (s. o. AIa), stand viel mehr in Geltung als die strenge Form (s. o. AIb), die zum Drill tendierte. Ganz sicher ist nach dem Sieg des Christentums mit anderer Intention u. mit anderer Intensität gelernt worden. Daß christliche Lehr- u. Glaubens-Inhalte anders ergriffen werden mußten als die Elemente hellenischer παιδεία, kommt mit darin zum Ausdruck, daß die E. im Christentum viel mehr in den Vordergrund trat.

B. Christlich. Die Erwartung, man werde bei Philos Quaestiones in Genesim et Exodum (o. Sp. 344) einsetzen müssen, um die Geschichte der E. in der Alten Kirche verstehen zu können, bestätigt sich nur zum kleinen Teil. Wohl ist seine Haltung gegenüber der Bibel der des christl. Exegeten vergleichbar: die Hl. Schrift ist untrügliche Autorität. Die biblischen Gestalten müssen, anders als (dem Grundsatz nach) die Kirche lehrt, ohne Makel sein; Abraham, als er Sarah für seine Schwester ausgab (Gen. 20, 2), kann nicht einfach gelogen haben; ,es wäre gottlos, von einem Patriarchen Unwürdiges zu sagen!' Die Fragen halten sich dicht am Text: ,Was ist die Meinung der Worte?' Philos Quaestiones sind ein Kommentar, bei dem die Fragen lediglich ein Weiterrücken zu einem neuen Vers anzeigen. Nur etwa darin, daß der Exeget nicht alle Verse kommentiert, sondern manche überspringt, könnte man sein Werk für einen Vorgänger der kirchlichen Schrift-Aporien halten. Doch scheint er dabei nicht die Schwierigkeiten aufzusuchen oder doch nicht solche, die dem christl. Exegeten zu schaffen machen. Statt nach dem Unterschied von ,Bild' u. ,Gleichnis', wie die Kirchenschriftsteller, fragt Philo zu Gen. 2, 7 nach dem zwischen dem Gebildeten (πλαστός) u. dem nach dem Bilde Gemachten; bei Kain u. Abel begnügt er sich zu fragen, worin ,Gabe' u. ,Opfer' sich unterscheiden (Gen. 4, 4). Stellen wie die des abgewonnenen Segens Jakobs, der Verstockung Pharaos, der Opferung der Tochter Jephtas, die zum Grundstock der kirchlichen Fragenreihen gehören, fehlen in Philos Werk, zumindest in dessen überliefertem Bestand.

I. Zetemata-Literatur. Die Orakelfragen (s. o. AII) haben auf christlichem Boden keinen vollgültigen Erben gefunden; nur etwa gnostische Gespräche wie die ,Gespräche Jesu mit seinen Jüngern', Auskünfte des Auferstandenen über die künftige Welt, lassen sich dahin rechnen. Dagegen haben die antiken ζητήματα noch eine reiche Geschichte erlebt, wenn diese auch nicht lediglich als die Übernahme einer fertigen Form u. ihrer Erfüllung mit neuem Inhalt zu beschreiben ist.

a. Euseb v. Caesarea, Acacius, Euseb v. Emesa. Sollten die Arianerfragen nicht zum ursprünglichen Bestand des (nur fragmentarisch armenisch erhaltenen) Traktats ,Über die Hl. Trinität' des Hippolyt von Bostra (??) (so L. M. Froidevaux: RechScRel 50 [1962] 32/73) gehören, dann würden diese für schlichte Leser bestimmten ,Fragen u. Antworten' die lange Reihe der christl. E. eröffnen. Von einer auch im Titel antikes Vorbild aufnehmenden Schrift des Euseb v. Cäsarea περὶ τῶν ἐν εὐαγγελίοις ζητημάτων καὶ λύσεων sind lediglich Fragmente u. ein Auszug (PG 22, 879) auf uns gekommen; diese Schrift galt den Kindheits- u. Auferstehungsberichten u. antwortete mindestens bei den letzten auf ihm gestellte Fragen. Von den 6 Büchern συμμικτῶν ζητημάτων seines Nachfolgers Acacius v. Cäsarea ist nur ein Fragment über 1 Cor. 15 erhalten (vgl. Hieron. ep. 119, 6 [CSEL 55, 452/454]). Verloren sind auch die Quaestiones über das AT des gelehrten Euseb v. Emesa (vgl. Bardy: RevBibl 41 [1932] 342).

b. Ambrosiaster. In zwei alten Rezensionen ist ein unter Augustins Namen laufendes Werk des sog. Ambrosiaster überliefert, die Quaestiones Veteris et Novi Testamenti (CSEL 50). Das Werk, 370/5 in Rom geschrieben, umfaßt neben Fragen der Dogmatik (qu. 1 quid est deus, 2 cur deus mundum fecerit, 115 de fato) u. der Kontroverstheologie (91 adv. Fotinum, 97 adv. Arium, 114 adv. paganos) vor allem solche der Bibelauslegung oder Bibelausdeutung (4 quare legem non in primordio dedit, 5 ut quid Abel sacrificium acceptum est et Cain refutatum), im AT der Geschichtsbücher, im NT der Evangelien. Dem Verfasser wird von den 151 bzw. 127 Fragen der beiden Rezensionen manches schriftlich oder mündlich zugekommen sein, anderes mag auf ihn selbst zurückgehen. Da nicht wenige dieser Fragen den gleichen Geist scharfsinniger, aber übelwollender Bibelkritik bekunden, vermutet P. Courcelle, daß sie auf das Werk eines antichristlichen Polemikers vom Range eines Porphyrius zurückgehen u. der christl. Verfasser nur dessen κατὰ Χριστιανῶν gerichtete Einwürfe zu Fragen gestaltete. Wenn der Ambrosiaster die Einwände eines Christengegners, die ihm literarisch zugekommen waren, in Fragen verwandelte, so nahm er sie doch ernst, u. seine Entgegnung hielt sich auf beachtlicher Höhenlage. War der Gegner selbst Christ, so ging es um die rechte Deutung der Bibelstellen, auf die er sich berief. So fassen die ps.–augustinischen Solutiones diversarum quaestionum ab haereticis obiectarum (CC 90, 135/223) ihr Thema an. Wegen ihrer typischen Bedeutung sei ihrer in diesem Zusammenhang gedacht. Sie wirken wie ein Nachhall langdauernder Streitgespräche (darunter eines von Augustin mit dem Arianerbischof Maximus geführten) u. nehmen ältere Darlegungen, besonders des Ambrosius de fide auf, denen sie nicht wenig von ihrer Wirkungskraft verdanken. Auch im Umkreis der apologetischen u. polemischen Literatur fanden also die Fragen u. Antworten einen Platz. Das brachte Vorteile: aus der Hitze der Kampffront in die Kühle der Schulstube versetzt, konnte die geistige Auseinandersetzung sachlicher u. eingehender geführt werden. Aber es verleitete wohl auch einmal dazu, Glaubensentscheidungen wie Diskussionsthemen zu behandeln; u. indem der Wortführer der Gegenseite zum fragenden Schüler wurde, erhielt er seinen Platz unter dem Katheder. Er hatte dann bisweilen nur die Aufgabe, sich widerlegen zu lassen u. sich am Ende geschlagen zu geben (so etwa in der Taufschrift des Marcus Eremita, Ἐρωτήσεις περὶ τοῦ ἁγίου βαπτίσματος: PG 65, 985/1028).

c. Hieronymus. Nur eines der exegetischen Werke des Hieronymus bezeichnet sich selbst als Quaestiones: die Quaestiones hebraicae in Genesim erörtern das Verhältnis des hebräischen zum griechischen Bibeltext. Bemerkenswerter sind die Briefe, in denen Hieronymus brieflich an ihn gerichtete Fragen beantwortet (bes. ep. 36 an Damasus v. Rom, dessen Anfrage sich auf den Ambrosiaster bezieht) oder ältere Aporien in Briefform behandelt; hier wird der Brief zu einer Sonderform der Quaestionenliteratur.

d. Augustinus. Augustin, in dessen Werk die Fragen einen nicht unbedeutenden Platz einnehmen, zeigt zugleich, auf wie verschiedenem Wege er zu ihnen kam. Er hält fest, was ihm beim Lesen auffiel u. für ihn u. andere nach Antwort verlangte; auch wenn diese sich nicht rasch finden lassen wollte, war es schon gut, die Frage zu stellen: nonnulla enim pars inventionis est nosse quid quaeras (qu. in heptateuchum: CSEL 28, 3/505). Darum nahm er sich vor, den im ‚Speculum' aus der ganzen Bibel gesammelten Weisungen Quaestiones anzufügen, um die Widersprüche, die zwischen den verschiedenen Geboten zu bestehen schienen, aufzulösen (CSEL 12, 5, 22/25). Ein andermal waren es Freunde, die bei gemeinsamer Lektüre Fragen aufwarfen u. die Niederschrift u. Herausgabe der Antworten veranlaßten (Quaestionum evangeliorum libri duo: PL 35, 1321). Die Schrift De diversis quaestionibus octoginta tribus (PL 40, 11) sammelt Antworten auf Fragen ganz verschiedenen Inhalts zu einem Buch. Briefliche Fragen des Simplician v. Mailand über den Römerbrief u. die Königsbücher führten in der eindringenden Antwort zur ersten Ausprägung von Augustins Gnadenlehre (De diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo: PL 40, 1014). Die Antwort auf einen anderen Brief ging nur auf eine der dort gestellten Fragen neu ein u. wiederholte für die übrigen die eigenen älteren Lösungen (De octo Dulcitii quaestionibus: PL 40, 147). Damit bildete Augustin selbst die Weise vor, mit der Spätere gerade in seinen Werken die Antworten suchten, die sie ihren Fragenreihen einfügten.

e. Eucherius. In seinen Instructiones (nach

428; CSEL 31, 65) beantwortet Eucherius v. Lyon die ‚unzähligen Fragen' seines Sohnes Salonius, der in der ‚Wüste' südgallischer Mönchsinseln von Salvian u. Vinzenz v. Lerinum erzogen wurde; dessen ‚studio cognoscendi' entspricht er nicht mit dem eigenen ‚ingenium', sondern ‚ex illustrium doctorum iudicio'. Die ‚Autorität anderer', der er statt dem eigenen Vorwitz folgen will, ist besonders die von Augustin, Hieronymus u. Ambrosiaster; nur beschränkt er sich, ‚consectans necessariae brevitatis modo', auf knappe Wiedergabe. Die Antworten, bei denen dem Autor an Eigenem nur noch Auswahl u. Umschrift der anerkannten Väter bleiben, nähern sich den Florilegien u. Katenen. Buch I geht solcherart NT u. AT durch, am längsten bei den Psalmen verweilend. Buch II aber verläßt, ‚ne assidue interrogationes, ut fit plerumque, legenti generent ex satietate fastidium', die bisherige Weise u. gibt, ‚opus variaturus', nun in eigenem Namen kurze Erklärungen griechischer u. hebräischer Wörter u. Begriffe, Namen von Völkern, Monaten u. Festen, von mancherlei Dingen auch des kirchlichen Gebrauchs, alles in übersichtlicher Ordnung, dem Wunsche oder Bedürfnis eines interessierten, aber fremder Sprache unkundigen jungen Lesers gemäß. Die Frageform ist aufgegeben, da sie auf die Länge ermüde, u. statt dessen ein Verfahren gewählt, das dem der Lexika ähnelt.

f. Salonius. Salonius scheint unter dem Einfluß seines Vaters Eucherius diese Art der Wissensübermittlung zugesagt zu haben; er hat eine ähnliche Schrift verfaßt, in der er sich u. seinen Bruder Veranus v. Vence als Unterredende einführt (PL 53, 967, hier ‚Expositio mystica in parabolas Salomonis et in Ecclesiasten' betitelt). Wenn aber an die Stelle von Lehrer u. Schüler oder Vater u. Sohn Gleichstehende treten, so doch nicht im Sinne eines echten Dialogs, sondern nur um das starre Fragenschema aufzulockern.

g. Junilius. Die ‚Instituta regularia divinae legis' (um 542) sind das Werk eines hohen Beamten Justinians, des Afrikaners Junilius (PL 68, 15). Er schrieb es auf Anregung des Bischof Primasius v. Hadrumet, der im Drei-Kapitel-Streit nach Kpel gekommen war. Dieser wünschte die wissenschaftliche Methode, die nach Auskunft des Verfassers in der ‚Schule der Syrer' zu Nisibis wie sonst auf die weltlichen Studien auch auf die divina lex angewandt werde, nach dem Westen zu verpflanzen. Junilius übersetzte deshalb seine Niederschrift der Lehrvorträge des Paulus Persa u. gab ihr ‚ipsius dictionis utilem formam', die Gestalt der Fragen u. Antworten, auf daß alles ‚breviter et perlucide' gesagt werde. Der klassisch gebildete Autor bringt eine knappe u. übersichtliche Darstellung von Ordnung u. Sprechweisen der biblischen Bücher u. zugleich einen Grundriß der kirchlichen Lehren von Gott, von der gegenwärtigen u. künftigen Welt, da er überzeugt ist, jedem tieferen Eindringen in die Schrift müßten Regulae vorangehen, durch die man ‚ipsarum causarum quae in divina lege versantur intentionem ordinemque' erkennen könne. Das später viel gelesene Buch gibt einem Stoff, der schon durch die Aufnahme klassischer Methode zubereitet war, nun zugleich die antike Form, die es zu einem auch für den Unterricht des MA geeigneten Schulbuch hat werden lassen.

h. Isidor. Die kleine Reihe des Isidor v. Sevilla ‚De veteri et novo testamento quaestiones' (PL 83, 201) enthält 41 Schülerfragen, auf die, in halbem Spiel, doch ihres Verfassers nicht unwürdig, Wissenswertes mitgeteilt u. das Urteil angeregt wird: wieviel Bücher hat das AT, wieviel nach der LXX? Der erste Buchstabe heißt in den drei Sprachen Aleph, Alpha, A. Episcopus, griechisch, ist Name eines Werkes, nicht einer Ehre; wer praeesse, nicht prodesse will, ist kein Bischof. – Dagegen sind die als ‚Liber quaestionum' überlieferten ‚Secretorum expositiones sacramentorum' (PL 83, 207) hier nur deswegen zu erwähnen, weil sie wie die späten E. sich ihre Antworten von den Vätern geben ließen, die Aussagen der Kirchenlehrer unter Rubriken zusammenstellend. Nur wollen sie nicht mehr die Schwierigkeiten der biblischen Berichte, sondern die unter der Erzählung verborgenen mystischen Geheimnisse der atl. Geschichtsbücher erklären. Isidor nennt als seine Autoritäten Origenes (unbedenklich auch ihn), Victorinus, Ambrosius, Hieronymus, Augustin, Fulgentius, Joh. Cassianus u. Gregor d. Gr.: ‚vox mea ipsorum est lingua'. Ihre Gedanken will er, auch darin einem Eucherius verwandt, knapp u. deutlich wiedergeben: ‚prolixa enim et occulta taedet oratio; brevis et aperta delectat'.

II. Eisagogische E. Auch wo der Zusammenhang der kirchlichen Quaestionenliteratur mit antiken Vorbildern erwiesen oder vermutet werden kann, sind nicht nur feste Formen mit

neuem Inhalt erfüllt; eigene Antriebe führten zu ähnlichen Bildungen. Die volle Rezeption der antiken Formen erfolgt erst zu einem späteren Zeitpunkt in der Geschichte der altkirchlichen Fragenwerke.

a. Mönchische Apophthegmata. Das gilt erst recht dort, wo der Ursprung nicht im literarischen Schaffen liegt, sondern in mündlicher Überlieferung. Wenn später die Gattung der E. gerade im Mönchtum zu besonderer Geltung gelangt u. dessen ganze Geschichte begleitet, so finden sich ihre Wurzeln schon in der klassischen Stätte des alten Eremitentums, in der ägyptischen Wüste; Fragen u. Antworten gehören zu dessen bestimmenden Zügen. Das eigene Wort der Wüstenväter erging in dieser Form. Die Gerontica, die Urkunden dieser Bewegung, sammeln die zunächst mündlich weitergegebenen Aussprüche, die Apophthegmata Patrum. Es sind nicht Wissensfragen, die hier gestellt werden, sondern, die eine Grundfrage πῶς σωθῶ mannigfach abwandelnd u. in ängstlicher Zuversicht einem der Greise entgegengebracht, Beichtfragen von solchen, die ein Wort erhoffen, dem sie ihr Leben anvertrauen könnten. Das grenzt auch den Umkreis der Fragen ein. Gelten auch alle Bibelstellen, so sollen sie sich doch an solche halten, die unmittelbar auf das Mönchsleben anwendbar sind. Die Antwort aber stellt einen Beichtrat dar, in dem nicht nur Erfahrung u. Altersweisheit reden, sondern der als religiöse Weisung sowohl in Pflicht nimmt, wie er, wenn ihm gehorcht wird, das Heil verbürgt. Die Vollmacht dazu, ein solches Logion zu erteilen, ist den großen Geronten vorbehalten. Aber auch sie verfügen nicht darüber, sondern müssen es erbitten, u. als die Voraussetzungen, an die sie gebunden war, nicht mehr bestanden, wurde sie, so klagen die Epigonen, den Eremiten genommen. Die Fragenden gehorchten nicht mehr, u. die Antwortenden empfanden die Gabe als Anspruch, dem sich die Demut entziehen müsse. Das persönliche Logion wurde abgelöst durch die allen geltende Regel (vgl. J. Herwegen, Väterspruch u. Mönchsregel [1937]).

b. Basilius. Repräsentatives Beispiel der auf dem Boden des Mönchtums erwachsenden ‚Fragen u. Antworten' sind die Regulae brevius tractatae des Basilius (PG 31, 1051). Über Art u. Sinn ihrer Entstehung gibt das Prooemium Auskunft. Mit ihm, das jetzt die ganze Sammlung der 313 Fragen u. Antworten einleitet, hat Basilius einst eine der nächtlichen Mönchsversammlungen eröffnet, auf der diese Fragen gestellt u. beantwortet wurden. Lehren wie Fragen ist von Gott angeordnet. Wem mit dem ‚Lehrcharisma' der Dienst des Wortes anvertraut ist, der soll sich jederzeit fragen lassen; die anderen aber, die aus den göttlichen Lehren Erbauung brauchen, sind gehalten, ihre Fragen auszusprechen. Das ‚Notwendige', um das es dabei geht, ist die ‚Gesundheit des Glaubens' u. die ‚Wahrheit des evangelischen Wandels'; die Fragen umschließen neben der Schriftauslegung (fast ein Drittel) u. der klösterlichen Ordnung vor allem Grundbegriffe des Mönchtums; daher werden die Regulae in der Überlieferung auch als ‚Asketikon' bezeichnet. Die Aufforderung, seine Fragen zu stellen, nennt das Prinzip, aus dem mit dem Niederschreiben u. Sammeln der Fragen u. Antworten diese Mönchsliteratur entsteht. Gottgeboten wie das Fragen ist, müssen die Antworten ihre Weisungen aus der Schrift entnehmen oder ableiten; auch sie sind der Willkür entzogen.

c. Symeon. Ähnlich wie in dem ‚Asketikon' des Basilius bilden in dem der Euchiten, gleichsam ihrer Bekenntnisschrift, ‚Fragen u. Antworten' den Grundstock. Auch jetzt ist es ein einzelner Lehrer: Symeon (Makarios), der sich fragen läßt. Nur treten die exegetischen Fragen noch mehr hinter solche nach dem Sinn des Mönchtums zurück, besonders über Geist u. Gebet. Häufiger als bei Basilius schließen sich die Fragen voraufgehenden Antworten oder Reden an, ohne daß die Fragenreihen in Dialoge übergingen (vgl. Dörries 9/143).

d. Johannes Cassianus. Der Ausgang von den Apophthegmen ist noch erkennbar bei den Conlationes des Joh. Cassianus (CSEL 13, 2). Geblieben ist die Dringlichkeit u. der Lebensernst des Fragens (nur den ‚cum omni cordis contritione quaerentibus' öffnet der Greis ‚die Tür der Vollkommenheit' [aO. 7, 25]), die gläubige Erwartung eines sermo aedificationis, nicht einer Wissensmitteilung, sondern von res necessariae, u. das Zutrauen zu den großen Anachoreten, den ‚summi patres' (aO. 3, 12), die heilsverbürgende Weisungen erteilen. Doch es sind ‚sublimia instituta', um die es jetzt geht, die Antworten haben sich nicht selten zu langen Grundsatzerörterungen ausgeweitet (etwa über scopos u. telos der professio), denen die Fragen nur gleichsam

die Stichworte zurufen. Die befragten Geronten werden zu Repräsentanten verschiedener Typen, bei denen die Frager die Runde machen, um einen vollständigen Unterricht über Lebensform u. Ziele des Anachoretentums zu erhalten. Die Conlationes sind nach Anlage u. Gehalt ein literarisches Werk, das die in der Sketis genährten u. ausgeprägten Überzeugungen seines Autors dessen Kreise vermitteln will.

e. (Ps ?)Caesarius. Ein bemerkenswerter Vertreter der Gattung sind die ‚Vier Dialoge' des Caesarius (PG 38, 851). P. Dupreys hat mit beachtlichen Gründen die abschließende Redaktion des Werkes dem justinianischen Zeitalter zugewiesen; doch scheinen mir durch ihn u. U. Riedinger die Argumente nicht entkräftet, die wenigstens für einen Kern des Werkes an der überlieferten Entstehungszeit festhalten lassen. Der Name des Caesarius ist nicht berühmt genug, als daß sich ein Jahrhunderte jüngeres Schriftwerk mit ihm schmücken sollte. Die Zuweisung an den ärztlichen Bruder Gregors v. Nazianz wird nahegelegt, sofern sich die theologische Problematik auf dem Stand des 4. Jh. hält (vgl. qu. 9/41), heidnischer Kult (118) u. Sonnenverehrung (88. 93. 94) weit verbreitet sind, Kappadozien besonders genannt ist (99) u. die Goten noch an der Donau zu wohnen scheinen (68). Solch früher zeitlicher Ansatz wird auch kaum erschwert durch die Einführung der Langobarden in die westlichen Völker (110) u. durch einige Zitate aus Maximus Confessor (151); beides wird späterer Zusatz sein. Die umfangreiche Aufnahme Gregors v. Nyssa (140) u. die Frontstellung gegen Origenes (149) verlangen die Annahme einer tiefgreifenden Überarbeitung, wenn man nicht unter dem Caesarius jenen jungen Freund Gregors v. Nyssa suchen muß, dem dieser seine Vita Moysis widmete (gegen die Autorschaft des Arztes Caesarius zuletzt M. M. Hauser-Meury, Prosopographie zu den Schriften Gregors v. Nazianz [1960] 50_{64}). Die Dialoge wirken wie der Niederschlag häufiger Diskussionen, nun zu förmlichen Gesprächen gestaltet. Sie folgen einem festen Gang; sie beginnen bei der Trinität (qu. 2/8), verweilen bei der Homousie des Sohnes (9/41), berühren nur kurz die Stellung des Hl. Geistes (42/43), halten sich etwas länger bei den Engeln auf (44/50; hierzu vgl. Riedinger: ZKG 73 [1962] 253ff), um dann im wesentlichen bei der Schöpfung zu verharren (51/175). Hier ist Gelegenheit zu eingehender Auseinandersetzung mit Astrologie, Sonnenkult u. anthropologischen Lehren, sowie zur Ausbreitung beachtlicher, vielleicht auch eigene Beobachtung verratender Naturerkenntnisse, so daß man dieses Fragenwerk fast als Einführung in ein System christlicher Weltanschauung bezeichnen kann. Einsetzend mit qu. 176/79 wendet sich der 4. Dialog (qu. 180/97) dann noch atl. Fragen zu, die so gut wie ausnahmslos dem Mt.-Ev. entnommen sind. Die Frager machen sich bisweilen zum Anwalt gegnerischer Lehren, im Wunsche, desto kräftigere Widerlegung zu erreichen. Sie beharren wohl, wo ihnen eine Antwort nicht genügt. Sie unterbrechen auch einmal die Ordnung des Gespräches, weil sich ihnen nachträglich noch ein Bedenken einstellt, ein Abschweifen, das als ἔξω τῶν προκειμένων (119) freundlich gerügt wird. – Wir haben es also mit einem literarischen Werk zu tun, das sich gehalten weiß, zahlreichen Fragen zu begegnen, in denen von den geistigen Kämpfen der Zeit Beirrte Klarheit u. Rat begehren. Theologie u. Welterklärung zugleich, beruft sich die Antwort auf die Väter, bei denen Caesarius die geistliche Vollmacht sucht, die er sich selber nicht beimißt, ohne daß er doch jene statt seiner reden ließe. Es bleibt ein selbstverarbeitetes Erbe, für dessen Recht u. Ausdruck er eintritt.

f. Theodoret. Das Quaestionenwerk Theodorets. Die fragmentarisch überlieferten ἐρωτήσεις κατὰ Ἰουδαίων μετὰ καὶ χαριεστάτων λύσεων sind von M. Brok (Un soi-disant fragment du traité contre les Juifs de Théodoret de Cyr: RevHistEccl 45 [1950] 487/507) aberkannt u. haben keine größere Bedeutung. Die Quaestiones in loca difficilia scripturae sacrae (PG 80, 77) gehen in kurzen oder längeren Abschnitten Schwierigkeiten nach, die sowohl von frommen Lesern der Hl. Schrift wie von Gegnern bemerkt wurden. Die Fragen sind daher zwar vom Verfasser formuliert, müssen aber womöglich in den Mund von Freund u. Feind passen. Manches ist ihm wirklich von anderen genannt, einiges wohl aus älterer Überlieferung zugekommen. Das Werk verfolgt nicht nur die Aufgabe, denen, die φιλομαθῶς ζητοῦσι, zu genügen, sondern auch denen, die δυσσεβῶς ἐρωτῶσι, den blasphemischen Mund zu stopfen, somit die συμφωνία u. die ἀρίστη διδασκαλία der Schrift zu erweisen. Die Lösung der ζητήματα ergeht im eigenen Namen; in den wenigen Fällen, in

denen Origenes, Didymos oder Theodor mit Auszügen zu Worte kommen, kann es sich, da sie sich mit den Ansichten des Verfassers nicht einfach decken, auch um spätere Einschübe handeln. Nur gelegentlich wird gegen Josephus, Marcion, Arius, Apollinaris gestritten. Theodoret wendet sich dabei weniger gegen die heidn. Kritik an der Bibel als die häretische am AT. Er schreibt im Stile der Aporienliteratur, zu der das umfangreiche Werk zu zählen ist. Manche der von ihm ausführlich erörterten Fragen, wie die nach dem Sinn der Gottebenbildlichkeit des Menschen, der Versuchung Abrahams, der Segnung Jakobs u. der Verstockung Pharaos, gehören bald zum Grundstock der kirchlichen Fragenreihen.

g. PsJustin. Die unter dem Namen Justins erhaltenen ‚Antworten an die Rechtgläubigen über einige notwendige Fragen' (Corp. Apol. 4, 2, 1 Otto) gehören, wenn nicht Theodoret selbst (so zuletzt Lebon, trotz einiger Unstimmigkeiten zwischen den Quaestiones in Vetus Testamentum u. den Responsiones, zB. qu. 39 mit resp. 49), so doch seiner Zeit, der des anerkannten Mönchtums u. der Reichskirche. Es sind gerade Probleme der siegreichen, aber von Heiden u. Häretikern in ihrem Besitzstand u. Besitzrecht angefochtenen Kirche, um die es nicht nur in den vom gleichen Verfasser geschriebenen ‚Christlichen Fragen an die Heiden' u. den ‚Heidnischen Fragen an die Christen', sondern vielfach auch in den Responsiones geht: ‚Ist es innere Schwäche, daß die Orthodoxen den Heiden, Juden u. Häretikern an Zahl nicht gleich sind?' (1); ‚Warum ist nur das Unkraut gewachsen, der Weizen aber fast ausgegangen; war es gar kein Weizen?' (22); ‚Blühten nicht unter dem Heidentum alle Städte u. Fluren, die nunmehr unter der christl. Verkündigung vielfach verödet liegen?' (126). Die Frager beschäftigt auch die Kritik des christl. Schöpfungsglaubens vom philosophischen Gottesbegriff aus: ‚Wenn Gott Schöpfer erst geworden ist, ist nicht τὸ εἶναι τῇ δυνάμει geringer als τῇ ἐνεργείᾳ?' (113. 114). Bei den Häretikern ärgern nicht nur äußere Erfolge, sondern auch Heilungsgaben (5) u. Wunder (100). Innerhalb der Kirche wird nach Liedern (107), nach der Ostrichtung beim Beten (118) u. etwa danach gefragt, warum die Apostel Fischer heißen, da doch Fische zum Töten gefangen werden (20). Traditionell sind Fragen wie die nach der Opferung der Tochter des Jephta (99), nach Saul u. der Hexe von Endor (52), dem Untergang des frommen Josias (79), nach der Genealogie Jesu (131) oder dem ‚noli me tangere' (48). Für die Erklärung hebräischer Namen verweist die Antwort auf Origenes (86). Für die Sitte des stehenden Betens beruft sich der Lehrer auf Irenaeus (das verlorene Περὶ τοῦ πάσχα, 115), für die sibyllinische Prophetie des Weltbrandes auf Clemens Romanus (2 Clem. 17, 6?). Solche Hinweise lassen den Verfasser doch nicht hinter Autoritäten zurücktreten. Wenn eine Frage, die sich über den Erfolg heidnischen Regenzaubers aufhält, nicht beantwortet, sondern statt dessen der Frager gerügt wird, er spreche Gerede nach, so weist das darauf hin, daß wir es mit einer wirklich gestellten Frage zu tun haben. Andererseits zeigt der Rückverweis von der letzten zur zweiten Frage, daß eine redigierende, nicht auch eine ordnende Hand an der Sammlung tätig war. Dagegen sind die von Christen an die Heiden u. die von Heiden an die Christen gerichteten Fragen literarisch: untereinander wie mit den Antworten verbunden, weisen sie gleichen Stil auf.

h. Hesychios. Auf etwas niedrigerer Ebene u. im engen Rahmen bewegen sich die ungefähr gleichzeitigen 60 (61) ‚Aporien der evangelischen Symphonie' des Hesychios v. Jerusalem (PG 93, 1391). Der Rang der Fragen u. die harmonisierenden Auskünfte zeigen sich in Aporie 20: Warum läßt Lk. die 70 Jünger wie Schafe unter die Wölfe gesandt werden (10,3), Mt. die 12 (10, 16)? Lösung: beides trifft zu; es befestigte die Hörer, wenn dasselbe mehrfach gesagt wurde! Aporie 24: Mt. läßt die Mutter der Zebedäus-Söhne den Ehrenplatz erbitten, warum Mk. nur die Söhne selbst? Lösung: der Kürze wegen! Nach Joh. wird Jesus ins Haus des Hannas geführt (18, 13), nach Mt. in das des Kaiphas (26,57). Lösung: sie wohnten zusammen!

i. PsAthanasius. Unter die Werke des Athanasius geraten, doch sicher nachjustinianischen Ursprungs, ist eine längere Fragenreihe, ‚Quaestiones ad Antiochum' (PG 28, 597). Auf die Entstehungszeit mag die Aussage ein Licht werfen, daß die hl. Stätten höchstens vorübergehend in nichtkatholischem Besitz gewesen sein könnten. So schrieb man schwerlich nach der islamischen Eroberung. Dachte der Verfasser bei den Barbareneinfällen an den größten, den der Perser, so käme man auf die Zeit des Heraklius. Die Fragen reichen

von dogmatischen (über die Einheit Gottes) u. exegetischen bis zu solchen des Volksglaubens (Bilderverehrung, qu. 39; Erscheinung der Heiligen in ihren Martyrien, qu. 28; auf die interessierte Frage, ob man, wenn der eine Heilige Krankheit, Tod oder sonstige Strafen über ein Haus gebracht habe, sich an einen anderen wenden dürfe, erfolgt der ablehnende Bescheid, alle Heiligen seien unter sich einig, qu. 118). Der Verfasser benutzt zahlreiche ältere Werke, meist ohne sie zu erwähnen; er zeigt jedoch ein selbständiges Urteil. Das für den Durchschnitt der byzantinischen Laienfrömmigkeit aufschlußreiche Fragenwerk scheint für ein schlichtes Verständnis, dem handgreifliche Argumente geboten werden, bestimmt gewesen zu sein. Handschriftlich mit den Quaestiones ad Antiochum bisweilen verbunden u. sie schon wieder verwendend, begegnen noch einige kleine Fragenreihen über die Gleichnisse Jesu, die Genesis, die Psalmen u. die Paulusbriefe. Sie gehen durchweg bei anderen zu Gast, von denen doch nur Joh. Chrysostomus u. Kyrill genannt werden, dagegen nicht Theodoret, auf den sich der 2. Teil fast ausschließlich stützt.

k. Maximus. Maximus Confessor hat zwei große Fragenwerke hinterlassen. Die umfangreichen Quaestiones ad Thalassium (PG 90, 244) beantworten 65 schriftlich gestellte Fragen über biblische Aporien, nach der Abfolge der biblischen Bücher u. im Verlangen, ἀναγωγικὴν θεωρίαν erteilt zu bekommen; so fragt qu. 65 nach dem tieferen Sinn von 2 Sam. 21, 1/14: Τίς ἡ τούτων δύναμις τῶν λόγων καὶ πῶς πνευματικῶς αὐτοὺς θεωρήσομεν; Diese Quaestionen sind, alles andere als ein Schulbuch, schon nach ihrem Umfang eines der Hauptwerke dieses großen Theologen. Bereits der Wunsch des Fragestellers bestimmt die Ebene, auf der die Antworten sich halten; doch entspricht, wie das 2. Werk zeigt, derartiges ‚geistiges Fragen' auch ohne solche Veranlassung der Art des Maximus. Die Fragen des Thalassios richten sich gern auf das Verhältnis zweier scheinbar einander widersprechender Schriftstellen, wie 1 Joh. 1, 5: ‚Gott ist Licht' u. 1, 7: ‚er wohnt im Licht' (qu. 8). Wie verhält sich die Gottesliebe von 1 Joh. 4, 18 zur Gottesfurcht von Ps. 33, 10 (10)? Wie steht Joh. 5, 17, wonach der Vater bis heute wirkt, zu Gen. 2, 2, daß er von allen seinen Werken ruhte (2). Maximus nimmt die Probleme nicht leicht, er löst sie durch ein Erschließen des inneren Sinnes. So antwortet er auf die Frage, was den Baum des Lebens von dem der Erkenntnis unterscheide (43): die Lehrer der Kirche haben das lieber mit Schweigen geehrt, da die Einsicht der vielen die Tiefe des Wortes nicht erreichen konnte. Die Lösung, die er selber gibt, ist dann, daß der Baum des Lebens der νοῦς sei, der andere die αἴσθησις; der eine führt zum Leben, die andere kann zum Bösen verleiten. – Auch die ‚79 Fragen u. Antworten über verschiedene Schwierigkeiten' (PG 90, 786) erörtern zum größten Teil biblische Probleme. ‚Was offenbart der Herr im Evangelium, wenn er sagt, 2 Sperlinge kauft man für ein ἀσσάριον?' (6). Die Antwort sagt, ein ἀσσάριον solle soviel sein wie ein δεκάνουμος u. mit dem Zahlbuchstaben Jota bezeichnet werden, dem Anfangsbuchstaben des Namens Jesu. Es kennzeichnet den Fragenden, wenn er bei Neh. 7, 66/70 an der ἀναξιότης Anstoß nimmt, weil der Hl. Geist sich nicht enthalte, sogar die Kamele, Maultiere u. Esel aufzuführen (55). Die nicht minder charakteristische Antwort deutet die Tierarten aus: so sind die Esel οἱ τὸν λόγον ἐπιβαίνοντα διὰ τῆς θεωρίας δεχόμενοι. Das zweite Werk enthält neben den Schriftfragen, die auch hier den Hauptstamm bilden, noch einige andere. Die Antwort auf die Eingangsfrage nach den Tugenden der Seele u. denen des Leibes eignet der Seele 18 Tugenden zu, dem Leibe 6, darunter neben den Mönchsaufgaben des Fastens, Wachens, der Armut, Enthaltsamkeit χαμευνία, auch das ἀπερίσπαστον als leibliche Tugend (1). Ganz auf die Antwort abgestimmt u. darum gewiß selbst gestaltet ist die Frage: ‚Auf wieviel Weisen sündigt der Mensch?' Die Antwort heißt: ‚Auf vier, κατὰ συναρπαγήν, κατὰ ἀπάτην, κατὰ ἄγνοιαν, κατὰ διάθεσιν; die ersten drei führen leicht zu Einsicht u. Reue, die vierte zum Gericht (5). Qu. 11 bringt statt einer Frage nur eine Überschrift ‚Über die verschiedenen Gerechtigkeiten': Οἱ τὰ θεῖα σοφοί sagen, es gebe 3, die menschliche, die im Sichtbaren Recht u. Billigkeit übt, die englische, die göttliche Erkenntnis austeilt, u. die göttliche, die für die Sünder leidet. Von anderen gestellt ist die Frage nach einem Satz des Diadochus v. Photike: ‚Einige werden im kommenden Äon durch Feuer gerichtet u. gereinigt' (10), u. eine zweite, die den Verdacht zerstreuen wollte, Gregor v. Nyssa lehre die ἀποκατάστασις. Die Antwort bemüht sich, nicht ohne einen leisen Tadel gegen die origenistische

Neigung des Kirchenvaters, dem Begriff einen erträglichen Sinn abzugewinnen. – Maximus spricht in dem Widmungsschreiben an Thalassios aus, volles Verstehen der hohen Fragen sei an die innere Lösung von der Sinnenwelt u. die Überwindung der πάθη gebunden. Zuletzt, wenn man unter Führung des Logos zum innersten Ort der göttlichen ἀφθεγξία gelangt sei, werde allein die dem Würdigen gewährte Erfahrung (πεῖρα) zum Lehrmeister; erst durch sie begreife man die in die göttlichen Worte eingeschlossenen Gesichte (θεάματα). Die Väter konnten reden, da die Gnade in ihnen war; kann doch allein der Geist das Geistige erforschen. Aber auch sie überzeugten sich vorher, ob es nicht das Vermögen der Hörer übersteige. Erst recht würde er, der noch im Staube der Leidenschaften krieche, lieber schweigen u. lasse sich nur durch Gehorsam u. Liebe zum Reden nötigen. Er braucht selbst die Lehre anderer u. ist sich bewußt, lediglich vorläufige Antwort geben zu können, die, um nicht zu ermüden, σύντομος καὶ ὁριστική sein soll. Sie ist doch eine eigene, bei aller Berufung auf die Weisen vor ihm, deren Gedanken, nicht deren Worte, Maximus aufnahm. Er dachte noch nicht daran, einfach aus den Werken der Väter zu zitieren, als sei dort schon alles gesagt, was es zu wissen gebe. Aber ebensowenig vertraut er sich den Schlüssen der Vernunft an. Ps-Justin stellte den Grundsatz auf, man müsse, um die Antwort auf eine Frage zu finden, zu den ὁμολογούμενα zurückgehen u. daraus mit folgerechten Schlüssen die Lösung ableiten. Maximus begibt sich nicht des eigenen Urteils u. Ausdrucks, so vorläufig dieser scheint. Aber über aller Erkenntnis liegt die Erfahrung des göttlichen ‚Schweigens'; erst sie hilft zu einem, nie ganz erreichten, Verständnis der im göttlichen Wort beschlossenen Geheimnisse. Das Erbe neuplatonischer Mystik verbindet sich mit der Überzeugung, die schon die Apophthegmen des frühen Mönchtums trug, daß allein Geist u. Gnade zu reden vermöchten, u. daß Frage wie Antwort nicht nur intellektuelle Voraussetzungen machen müßten, sondern daß beide an sittliche Bedingungen gebunden seien.

l. Anastasius Sinaita. In den 154 (160 ?) ‚Fragen u. Antworten' des Anastasius Sinaita (PG 89, 311) bilden die biblischen das Mittelstück (qu. 23/81) u. den Anhang (142/153), aber sie überwiegen nicht. Neben u. vor ihnen begegnen Fragen des Mönchtums, aber auch des Weltlebens, der Buße, der Schicksalsdeutung u. Bitten um Rat bei großen u. kleinen sittlichen Entscheidungen. Die Sammlung beginnt mit der Frage: ‚Was ist das Zeichen des vollkommenen Christen ?' (1). Die Antwort wendet sich gegen die Meinung, rechter Glaube u. fromme Werke reichten hin; sie bilden nur das Haus, in dem der Herr Wohnung nehmen u. das er bewahren muß. Warnt hier der Mönch vor selbstgefälliger Orthodoxie u. Werkgerechtigkeit, so scheint die Antwort auf die Frage nach den wahren Anbetern (2) die Kirche selbst in Zweifel zu ziehen: der Hesychast hat Kirche, Altar u. Gottesdienst im eigenen Innern. Dem entspricht der Rat (14), lieber den Armen zu geben als reichen Kirchen, die es doch nur vertun oder für Diebe u. Barbaren sammeln. Aber das ist keine grundsätzliche Kritik: man darf sich nicht von der kirchlichen Kommunion trennen (113); ein Laie soll Fragen über häretische Lehren nicht beantworten, sondern an die Kirche verweisen (116). Mehrere Fragen zeigen die Bedeutung des Mönchtums für das Bußwesen. Qu. 6 weist an, nur einem erfahrenen ἀνὴρ πνευματικός zu beichten. Seelsorgerlicher Rat empfiehlt, sich lieber oberflächlich als gar nicht zu versöhnen (109), erlaubt Flucht in der Verfolgung nur bei Seelengefährdung (122), warnt, Räuber u. Mörder ihrer Strafe zu entziehen (außer etwa zur Buße im Kloster; 131), gestattet in Notlage, Kamel- u. Eselfleisch zu essen (140). Manche Fragen mögen von Nichtmönchen gestellt sein, wie die: Ist jeder König u. Bischof von Gott eingesetzt ? (16). Nicht wenige beunruhigt das Glück der Heiden u. das Unglück der Christen (9. 11. 17/19. 94). Die Volksfrömmigkeit beschäftigt das christl. Orakel des ‚Däumelns', das unter Sicherungen erlaubt wird (108). Als vielverhandelte Fragen werden eingeführt die, ob Nacht oder Tag früher sei (187), ob der Todestag vorbestimmt ist (88), was über Herkunft, Wesen u. Verbleib der Seele zu sagen sei (89/91), ferner die Frage, wie sich die Tatsache natürlicher Charakteranlagen mit der Verantwortlichkeit des Menschen vertrage (95). Ein τόπος der antichristlichen Polemik ist, wie die Auferstehung der von Tieren aufgefressenen Leiber zu denken sei (92). Traditionsgut findet sich besonders bei biblischen Fragen, wie denen nach der Verstockung Pharaos (29), der Tochter des Jephta (38), nach dem Teufel als Diener Gottes (32). Ana-

stasius ergänzt die eigene Antwort mit Vorliebe durch Auszüge aus Väterschriften, die zusammen mit Bibelstellen bestätigen, was er selber zu sagen weiß, wenn er nicht gar die Väter statt seiner reden läßt (die Frage: 24. 50. 154; die Antwort: 55. 56. 61. 65. 66. 67. 70. 72. 74). So ausgedehnt sind die Väterexzerpte, daß sich nicht zuletzt von daher der Umfang der Sammlung erklärt. Auch das Zeugnis eines lebenden Begnadeten kann sich hinter sein eigenes Wort stellen (106). Neben den Vätern, immerhin in eigener Auswahl, stehen als Träger der Tradition die älteren E.: Anastasius hat vielfach, meist ohne ihn zu nennen, PsAthanasius herangezogen (mit 23 Nummern an 3. Stelle hinter dem mit 63 Nummern weit voranstehenden Johannes Chrys. u. dem gleichfalls sehr geschätzten Basilius: 40 Nummern). Wie sie nun vorliegt, trägt die Sammlung Zeichen nachlässiger oder gestörter Ordnung: es gibt Fragen ‚extra ordinem‘ (98a.100a.b.c. 105a.109a) u. Dubletten (100c ist Kurzform von 5; 105 eine solche von 6; 129 ein Auszug von 12); 39 u. 112 widersprechen einander (Hexe v. Endor); 123 greift auf 96, (die Abhandlungsstil hat), zurück. Mögen die ‚700‘ Jahre, die er die Orthodoxen, sicherer Beweis ihres Rechts, schon im Besitz der hl. Stätten sieht, noch von Anastasius angegeben sein (117, mit etwas verlegener Korrektur der Vorlage PsAthanas. ad Antioch. qu. 44: ‚wenn auch unter Barbarenherrschaft‘), so sind nicht nur die beiden Nikephoros-Zitate (2 u. 57), sondern sicher auch das des Severus v. Antiochien (152), dessen entschiedener Gegner Anastasius war, späterer Zusatz. Das letzte Drittel der Sammlung, knapper gehalten, fast (außer 154) ohne Väterzitate u. mit einer neuen Reihe Schriftfragen, dürfte vom Verfasser selbst angefügt sein. In seiner antimonophysitischen Schrift Ὁδηγός berichtet Anastas. Sinaita, die Anhänger des Severus hätten dessen Sammlung von Vätersprüchen in kanonischem Ansehen gehalten u. daran alle Sätze u. Schriften der Väter gemessen. Zeuge der normativen Bedeutung der Florilegien, hat Anastasius Sinaita mit den eigenen Lesefrüchten nicht seine Gelehrsamkeit herausstellen wollen, sondern das Recht seiner Antworten erhärten müssen. – Anastasius schreibt vom Standort des Mönchtums aus; aber wenn auch er einschränkende Bedingungen seines Antwortgebens nennt, so ist es das Verständnis (νοῦς) des einfachen Volkes, dem sich die tiefere Einsicht des Lehrers anpassen muß (114 u. 134), nicht mehr der Geist, der allein rechte Antwort auf Fragen geben kann, die nicht jeder stellen darf u. die nicht jedem zu erwidern gegeben ist. Wenn auch bei ihm einmal die χάρις zu reden erlaubt, so weiß er sich doch nicht ihrer teilhaftig (106), seine wichtigste Quelle ist neben der Hl. Schrift die Lehre der Väter. Aber auch im profanen Schrifttum ist er belesen, u. sowenig die E. bei ihm zur bloßen literarischen Form geworden sind, so gibt gerade sein Werk das Besondere der Mönchsfragen auf u. bezeichnet den Übergang in die allgemeine Quaestionenliteratur.

m. Photius. Das stattliche Werk der ‚Amphilochia‘ (PG 101, 45), an dem Photius in der erzwungenen Muße seiner Verbannung (867/877) gearbeitet hat, stellt die Antworten auf 300 meist brieflich an ihn gerichtete Fragen des befreundeten Metropoliten Amphilochios v. Kyzikos (u. anderer, zB. qu. 80. 115) dar. Sie umfassen vielerlei Themen, darunter auch grammatische, naturkundliche (131 über den Magneten) u. philosophische (137/147 über die Kategorien des Aristoteles); sie besprechen mehr noch dogmatische (Trinitätslehre, Christologie, wohl auch Bilderfrage) u. erörtern insbesondere Bibel-Probleme (hauptsächlich Pentateuch, Psalter, Evangelien, Paulus), oft zu ganzen Abhandlungen anwachsend. Die Bedenken des Widmungsschreibens, das meiste sei schon ‚von den hl. Männern vor uns‘ gelöst, nicht weniges auch von Photius selbst in früheren Schriften beantwortet, halten ihn nicht ab, den ‚Haufen‘ der Fragen vorzunehmen, sowenig der Vorbehalt, ‚es werde nicht in gefeilter Diktion geschehen können‘, hindert, daß hier ein literarisches Werk entsteht. Nur formuliert es seine Fragen nicht selber u. fügt sich auch keinem festen Gedankengang ein, ganz gelegentlich stellt es Zusammengehöriges nebeneinander. Es entspricht dem schriftstellerischen Stil des Photius u. wird nicht nur auf den beklagten Büchermangel des Verbannten zurückgehen, wenn er vielfach die Lehrmeinungen der Väter (Basilius, Joh. Chrys., Dionys. Areop. u. a.) nur wiedergibt, nicht zitiert. An anderen Stellen nimmt er unbedenklich ganze Abschnitte älterer Werke auf (so von Theodoret, Maximus Confessor, Germanus) oder macht sich ihre Fragen zu eigen (78: Gregor v. Nazianz). Wenn er Origenes kritisch erwähnt (höchstens γλαφυρότης bil-

ligt er ihm zu: 1, 33), so umgreift seine sonst bewundernswerte Belesenheit nicht auch die Schriften des längst zum Häresiarchen Gestempelten; er kann ihm Ansichten zuweisen, die Origenes selbst abgewiesen hatte (so bei der viel erörterten Frage der Fellkleider, Gen. 3, 21: 70). Euseb v. Cäsarea hat – meint Photius – nach 321 nicht nur seine arianischen Neigungen beibehalten, trotz oder gerade in seiner Rechtfertigung, sondern auch, was viele nicht wissen, an dem νόσος Ὠριγένους teilgehabt. Das bei einer einzelnen Quaestio (220) Ausgesprochene gilt allgemein: er nehme an den hl. Männern vor ihm den Anhalt (λαβὰς οὐκ ὀλίγας), verknüpfe damit das Eigene (συνάψαντες) u. hoffe so, den Frager einigermaßen zu befriedigen (240). Gleich die erste Quaestio bringt ein lehrreiches Beispiel solchen Verfahrens. Sie fragt nach Sinn u. Tragweite von Lc. 9, 3 im Verhältnis zu Lc. 22, 36 (Verbot u. Gebot eines Beutels). Die Antwort holt weit aus: auch in der Philosophie u. Rhetorik, wie noch im täglichen Leben, erweisen sich Widersprüche oft als Schein; bei ‚unserer hl. Philosophie' aber will man eine oberflächliche Unstimmigkeit zu unversöhnlichem Gegensatz steigern. Man muß, um den Sinn einer Weisung zu begreifen, die Umstände bedenken (τόπος, χρόνος, πρόσωπον). Bei rechter Würdigung der Umstände gelangt Widerstreitendes zur συμφωνία. So machen Unwissenheit oder böser Wille aus den beiden Lukasstellen einen Gegensatz, weil sie nicht den Zusammenhang beachten, in dem die Worte stehen. Das Verbot will die Jünger in das ‚Stadion der Armut' einführen, das zweite Wort aber gestattet den vom Besitz Freigewordenen ein bescheidenes ἐφόδιον. – Viele Fragen stehen in alter Tradition, u. Photius weist wohl mit einem πολύτρεπτος darauf hin (240). Dasselbe gilt von den Antworten, die, ausdrücklich oder stillschweigend, frühere Lösungen aufnehmen. Aber sie begnügen sich nicht damit, ältere Autoritäten anzuführen, sondern bemühen sich im Anwenden allgemein-hermeneutischer Grundsätze um sinnvolle Erklärung, ohne durch Allegorien dem Wortverstand auszuweichen u. auf die Gefahr hin, bisweilen allzu vernünftige Deutungen anzubieten wie in qu. 1 mit der pädagogischen Stufenfolge der widerstreitenden Weisungen. Neben den Schriftaporien stehen solche der Väter: es gilt, schwierige Stellen zu erläutern (so 273 bei Sätzen des Johannes Klimakos), andere vor Mißdeutung zu schützen (240: Basilius; 243: Kyrill v. Alexandrien). Eine Grenze des Fragenkreises deutet sich nur leise an, wenn Photius die πολυπραγμοσύνη tadelt, die sich nach der großen Weisheit Salomos erkundigt: so behaglich philosophiere nur, wer es gut hat, ‚wir philosophieren über den Tod, daß er so verzieht' (115). Aber er versagt sich nicht u. bereitwillig erteilt er Auskunft, weshalb die Poeten Herakles das Horn der Amalthea in die Hand gäben (107, mit christl. Anwendung). So schwach die innere Beschränkung des Fragens geworden ist, so auch die des Antwortens: die Sondervollmacht des Pneumatikers hat aufgehört, ganz wie die Sonderfragen des Mönchtums den gelehrten Kirchenfürsten nicht mehr beschäftigen.

III. Auswertung. a. Christlicher Beitrag. Nicht als eine fertige Form, in die nur ein neuer Inhalt zu gießen gewesen wäre, hat die Alte Kirche die E. von der Antike übernommen. Sie hat aus Eigenem dazu beigetragen u. es war eine gestaltenreiche Geschichte, die nun anhob. Den wichtigsten neuen Einsatz brachte das Mönchtum, wo das Fragen geboten u. zugleich begrenzt wurde, das Antworten in Vollmacht erging u. Heil verbürgte. Basilius läßt sehen, wie sich aus dem seelsorgerlichen Rat, der in den Apophthegmata Patrum bestimmte Namen trug u. dem Einzelnen galt, die Mönchsregel entwickeln konnte, die gleichmäßig Alt u. Jung regierte. Dennoch verlor sich das Gepräge des Anfangs nicht ganz; manche seiner Züge sind noch in den Fragensammlungen der Spätzeit erkennbar. Auch ein Augustin zeigt, aus wie verschiedenem Ansatz sich eine literarische Form bilden kann: Fragen der Freunde werden mit den Antworten festgehalten; briefliche Anfragen finden ebensolche Erwiderung; gemeinsame u. einsame Lektüre merkt sich, was ihr auffällt u. zu schaffen macht; schließlich möchte auch ein Selbstzitat früher Geleistetes nicht noch einmal tun. Alles wird begleitet von erlernter Methode, solcherart Altes u. Neues mannigfach vereinigend u. abwandelnd. Das antike Erbe erwies seine Macht, wo nicht nur überlieferte Methode auch in die Theologie Einzug hielt, sondern der so bereitete Stoff durch die bewährte Form gestaltet wurde, um ihm leichteren Eingang zu verschaffen, wie es von Junilius unternommen war. Eucherius hielt sich an die erprobte Weise, indem er zugleich die ausführlichen Darlegungen des Ambrosia-

ster, Augustins u. Hieronymus schulgerecht kürzte. Doch blieb die Form didaktisches Mittel u. der väterliche Lehrer vermied, sie übermäßig anzuwenden. Auch der Belehrte schätzte die Abwechslung; als Salonius, der den Weg des Vaters einschlug, eine ähnliche Schrift verfaßte, wählte er die Form der Wechselrede mit seinem Bruder; freilich blieb es im allgemeinen bei untereinander verknüpften Fragen des jüngeren u. Antworten des älteren Bruders. Auch sonst näherten sich die E. gelegentlich dem Dialog u. behielten doch ihre Eigenart. Bei Isidor v. Sevilla sind die E. zum reinen Schulbuch geworden, aus dem, wie schon bei Eucherius, sich auch ein Weg in das Lexikon öffnete. Je verantwortlicher aber die Antwort erschien, Trägerin von Erkenntnis u. χάρις, desto mehr ließ sie hinter sich die Autorität der begnadeten Gottesmänner sehen. Die späteren E. gaben nicht nur eine Menge von Fragen u. Lösungen ihrer Vorgänger weiter, sondern ließen sich die eigenen Antworten durch die Väter bestätigen oder diese gar für sich reden. Die Florilegien hielten Einzug in die E. u. wurden zu deren festem Bestandteil. Zuletzt verwischten sich die inneren Grenzen, die das Fragen einschränkten, ganz wie auch die Antworten den Rang einbüßten, den sie früher besaßen; freilich blieb auch da die Erinnerung, daß die Fragen nicht auf bloße Wissenserweiterung ausgehen sollten u. die Antwort mehr sein müßte als eine Weitergabe von Kenntnissen.

b. Ausmaß der antiken Nachwirkung. Das Maß der Einwirkung der Antike ist nicht auf eine einfache Formel zu bringen. Es muß nicht dort am größten sein, wo man sich ausdrücklich auf sie beruft, u. sie kann sich unvermutet geltend machen, wo die Eigenständigkeit besonders sichtbar ist. Die Maxime PsJustins, vom ὁμολογούμενον aus im logischen Schlußverfahren zur Klarheit über eine Einzelfrage zu kommen, rational wie sie sich versteht, hat doch den Monotheismus der Bibel als axiomatische Grundlage; u. die aus Philosophie u. Rhetorik herübergenommene Regel, aus den Umständen zu urteilen, will die Schriftautorität nur sichern, gefährdet sie nicht. Umgekehrt ist der Rückzug auf die der Vernunft unzugängliche religiöse Erfahrung des Maximus Confessor, wieviel darin auch dem Mönchtum gehört, ohne die neuplatonische Mystik nicht zu denken. Wie aber gegenüber der Hl. Schrift nur frommes Fragen erlaubt, unfrommes abgelehnt wird (Theodoret), hält sich, in strikter oder abgeschwächter Geltung, bis zuletzt die Forderung, es sollten keine anderen als notwendige Fragen gestellt werden. Auch wo der Befragte sich außerstande erklärt, eine vollgültige Antwort zu erteilen, wird von ihm begehrt, den rechten Weg zum sicheren Hafen zu weisen, selbst wenn man sich dabei nach Sonne, Mond u. Erde erkundigt (Caesarius).

c. Abgrenzung der Gattung. Die Grenzlinie zwischen den E. u. den Nachbargattungen ist nicht immer scharf zu ziehen. Die Aporienliteratur ist nur dadurch gekennzeichnet, daß sich die Verfasser die Fragen häufiger selbst gestellt haben u. ihre Antworten vielfach größeren Umfang annehmen. Aber sie verhelfen dabei nur verbreiteten Bedenken zu Wort, u. andererseits sind nicht alle E. auf Kürze bedacht. Deutlicher ist die Abgrenzung zwischen den E. u. dem Dialog; denn wenn auch sie in förmliche Gespräche übergehen können, der Schüler sich mit einer Antwort nicht zufrieden gibt, neue Fragen daran knüpft, so begehrt er doch Auskunft oder Weisung: die Antwort soll dem Frager sichere Wahrheit übermitteln, während der Dialog, sofern es sich nicht lediglich um ein Streitgespräch handelt, unter aller Mitwirken unerkannte Wahrheit finden möchte. Unschwer war von den E. der Übergang zum Lexikon biblisch-kirchlicher Begriffe u. Wörter: die hebräischen u. griechischen Namen wollten übersetzt, die Gegenstände kirchlichen Gebrauchs erklärt, die Festsitten gedeutet werden. Man brauchte nur an die Stelle der sachlichen Gruppierung die alphabetische Abfolge zu setzen, um die Fragen entbehren zu können, wie schon Eucherius sie aufgab, wenn er seinen Sohn unterwies. Wege hin- u. herüber schließlich führten zu den Florilegien u. Katenen. Schriftaporien lösten sich am leichtesten, wenn man die großen Exegeten abhörte u. ihre Auslegungen zusammenstellte. Wo aber die eigene Vollmacht unsicher schien u. die Antwort eine Bestätigung durch die Autorität der Väter verlangte, da reihte man ihre Aussagen an. Solche Blütenlesen konnten sich als bekräftigendes Zeugnis auch an andere Gattungen anschließen (wie etwa an die Bilder-Sermone u. den ,Tractatus contra Jacobitas' [PG 94, 1360B. 1485D] des Johannes v. Damaskus). Die E. mochten sich am leichtesten ihrer bedienen; dann näherten sich

beide Formen. Unterschieden blieben sie, sofern die Florilegien statt der Fragen nur der Rubriken bedurften, u. auf den Namen des Sammlers wenig ankam: viele waren anonym.

d. Nachwirkung. Den höchsten Rang unter allen diesen Gattungen haben die Florilegien gewonnen, die literarisch am wenigsten bedeuteten; sie allein brachten es bis zu dogmatischem Ansehen. Die E. aber, eine so verschiedene Höhenlage sie einhielten, vom Schulbuch sich erhebend bis zu Werken wie den ‚Quaestiones ad Thalassium‘ u. den ‚Amphilochia‘ bildeten eine der Voraussetzungen der Scholastik des MA. Die Unstimmigkeiten der biblischen Bücher nötigten, nach einem Ausgleich zu streben, nicht im Sinne einer die Gegensätze verschleiernden Harmonistik, sondern in der Überzeugung, man werde mit der Wahrheit auch die Einheit gewinnen: dum non permittimur credere contrarietatem, latentem cogimur quaerere veritatem (PsAmbros.: PL 17, 1011 C/D). Dazu half mit der exegetischen Kunst u. dem Erheben des tieferen Schriftsinns vor allem die Auslegung der Väter. Wenn sich aber auch zwischen diesen Widersprüche bemerkbar machten, so galt es, die Schwierigkeit in eine Frage zu fassen u. dann die Lösung auf Wegen zu suchen, die Antike, Mönchtum u. Väter gebahnt hatten. Statt zu leerer Form entartet zu sein, erwies sich die bewährte Methode des Fragens wiederum als lebenskräftig u. bewies gerade vor der neuen Aufgabe ein inneres Recht. – In die Nachgeschichte der altkirchlichen E. wird man nicht zuletzt auch die Katechismen der Reformationszeit rechnen dürfen, selbst wenn hier keine unmittelbare Verbindung besteht.

G. Bardy, La littérature patristique des ‚Quaestiones et responsiones‘ sur l’Écriture sainte: RevBibl 41 (1932) 210/236; 42 (1933) 14/30. – P. Canivet, Histoire d’une entreprise apologétique au Ve siècle (Paris 1958). – P. Courcelle, Critiques exégétiques et arguments antichrétiens rapportés par Ambrosiaster: VigChr 13 (1959) 133/169. – H. Dörrie, Porphyrios’ Symmikta Zetemata = Zetemata 20 (1959) 236ff. – H. Dörries, Symeon von Mesopotamien = TU 55, 1 (1941) 451/70. – P. Dupreys, Quand furent composés les ‚Dialogues‘ attribués à Césaire du Nazianze?: POC 4 (1954) 14/30; 297/315. – M. Fuhrmann, Das systematische Lehrbuch (1960) 192ff. – G. Heinrici, Zur patristischen Aporienliteratur: AbhL 27, 14 (1909) 843/60; Art. Scholien: Herzog-H. 17, 732/41. – J. Moreau, Observations sur ‘Υπομνηστικὸν βιβλίου ’Ιωσήππου: Byzant. 25/27 (1955/57) 241/276. – E. Norden, Die Composition u. Literaturgattung der horazischen Epistula ad Pisones: Hermes 40 (1905) 481/528. – U. Riedinger, Neue Hypotyposen-Fragmente bei Pseudo-Caesarius u. Isidor v. Pelusium: ZNW 51 (1960) 154/196; Eine Paraphrase des Engel-Traktats von Clem. Alex. in den E. des PsKaisarios: ZKG 73 (1962) 253/71.

A: *Heinrich Dörrie;* B: *Hermann Dörries.*

Erotik s. Liebe.

Erschaffung s. Demiurg, Schöpfung.

Erscheinung s. Vision.

Erstlingsopfer s. Primitiae.

Ertrinken.

Für den antiken Menschen, der dem Tod in seinem Bewußtsein breiten Raum gewährte, war auch das gewaltsame Sterben so wichtig, daß er dessen Arten genau beachtet hat. Dabei kam man sowohl für die Formen des Lebensendes als auch des Weiterlebens darüber hinaus zu unterschiedlichen Urteilen. Vor dem Gewalttod durch Feinde oder wilde Tiere, Hunger, Durst u. Kälte usw. erhielt in diesen Überlegungen der Wassertod einen Vorrang. Denn die Länder des klassischen Altertums mit ihren langen Küsten waren an das Meer u. seine Gefahren geknüpft (Casson; Lesky; Kaiser), während die Binnenländer der antiken Geschichte von großen Strömen durchzogen wurden, die ebenfalls häufig Todesopfer forderten (*Fluß). Mögen genauere Verlustziffern fehlen, so ist doch sicher, daß der Tod des E. in die Bevölkerung dieser Gebiete Jahr für Jahr hart eingegriffen hat. Von dieser ständigen Bedrohung her wird das Bedürfnis verständlich nach praktischen u. gleichzeitig übernatürlichen, d. h. ‚magischen‘, Schutzmaßnahmen oder, wenn dieser Tod unvermeidbar geworden war, wenigstens nach seiner religiösen Verklärung. Für die Ertrunkenen, die vielfach nicht bestattet werden konnten, erhob sich die be-

unruhigende Frage nach ihrem Schicksal im Jenseits. Da der Tod des E. als bes. hart empfunden wurde, lag es nahe, Ertränken umgekehrt als Strafvollzug anzuwenden, wie dies von früher Zeit an bis in die Christenverfolgungen hinein oft geschah (u. Sp. 386f u. 401).

A. Nichtchristlich. I. Ägypten. Für die Ägypter, die mit ihrem Totenkult das Leben ganz auf seine posthume Fortsetzung abgestellt hatten (o. Bd. 1, 194/6; 4, 799/802), war die Art u. Weise, wie ein Mensch ums Leben kam, sehr von Belang. So führt ein Papyrus der Ramessidenzeit gewaltsame Todesarten, wogegen bestimmte Sprüche feien sollen, listenmäßig auf: Skorpion- oder Schlangenbiß, Todessturz von der Mauer, Erschlagenwerden u. E. (F. Rossi-W. Pleyte, Papyrus de Turin [Leid. 1869] Taf. 120/2; ähnliche Aufzählung W. M. Fl. Petrie, Gizeh and Rifeh [Lond. 1907] 27 Taf. 270; vgl. auch die im Märchen einem Prinzen bei der Geburt verkündeten Todesdrohungen durch Schlange, Hund u. Krokodil, wobei das letztere gewöhnlich mit dem E. alterniert; Erman, Lit. 209/14; dazu A. Hermann, Der Prinz, dem drei Geschicke drohen: Mél. Maspero 1 [Le Caire 1934] 313/25). Zu verschiedenen ägypt. Todesarten ferner S. Morenz: OLZ 1944, 23/6. Welche Rolle die Gefahr des E. spielte, zeigt auch die Prägung verschiedener Termini dafür (hrp eig. Versinken; mit euphemistischer Tönung, belegt vom MR bis ins Koptische, – ᶜgꜣ = ᶜḳꜣ; eig. kentern; seit NR – mḥj/śmḥj eig. voll [Wasser] sein [werden]; seit Pyr.; Erman-Grapow, Wb. 6, 47).

a. Schrecklicher Tod. 1. Unglücks-, Mord- u. Straffälle. Das Grauen vor dem Tod des E., das schon die prähistorischen Ägypter bewegte (spätvorgeschichtliche Vasenmalerei mit Ertrunkenen: J. Capart, Les débuts de l'art en Égypte [Brux. 1904] Abb. 87; Ertrinkende bei einer Seeschlacht auf dem Elfenbeingriff des Gebel-Arak-Messers: H. Asselberghs, Chaos en beheersing [Leid. 1961] Abb. 58), kommt vor allem nach dem Zusammenbruch der Pyramidenzeit in der pessimistischen Literatur des MR zum Ausdruck (Kees). Den Umsturz um 2200 vC. schildern die ‚Mahnworte eines Propheten': ‚Es ist doch so: viele Tote sind im Fluß begraben. Die Flut wird zum Grab u. die Balsamierstätte wird überflutet.' Auch Selbstmord im Nil ist an der Tagesordnung: ‚Es ist doch so: die Krokodile werden davon satt, was sie sich geholt haben, ja die Leute gehen von selbst zu ihnen' (Erman, Lit. 133f). Als ein Tod ohne Hoffnung gilt E. auch, wenn im ‚Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele' die sengende Sonne u. das Wasser sich am Nilufer den Leichnam des Umgekommenen gleichsam teilen (ebd. 125). Den Widerwillen gegen den Wassertod verrät auch die metaphorische Redeweise bei einer Begrüßung in den ‚Klagen des Bauern': ‚Die Flut möge dich nicht entführen. Das Böse des Stroms sollst du nicht schmecken' (ebd. 162). So ist es auch Zeichen tiefer Verzweiflung, wenn ein Mädchen sich aus Liebeskummer zu ertränken sucht (S. Schott, Altägypt. Liebeslieder [Zürich 1950] 69 nr. 4), u. für die Beurteilung als großes Unglück spricht es, wenn nach dem Kairener Brettspiel-Papyrus (NR) ein Feld, das man zu umgehen sucht, E. heißt (M. Pieper: ZsÄgSpr 60 [1930] 26). Das Grauenvolle dieses Todes wirkt sich auch bis in die Unterwelt hinein aus, wo der Tote ausdrücklich versichert: ‚Ich bin kein Ertrunkener' (Totenbuch c. 64). Wenn man bildersprachlich sagt: ‚Die Sünde möge ertrinken' (Totenb. c. 14), kommt die Vorstellung zum Ausdruck, daß E. völlige Vernichtung bedeutet. Wo die ägypt. Kunst des NR nicht mehr nur das ideale Leben schildert, zeigt sie auch Ertrunkene; so in der Szene der Kadeschschlacht Ramses' II in Abydos, wo man die Gesichter der im Orontes Umgekommenen en face gibt, also die leblosen Leute als untereinander beziehungslos kennzeichnet (W. Wolf, Die Welt der Ägypter [1954] Taf. 102 unten). Im Text dazu sagt König Ramses II: ‚Ich lasse (die Feinde) ins Wasser stürzen u. wie Krokodile übereinanderfallen' (Erman, Lit. 330f). – Das grauenvolle Schicksal des E. konnte nach ägyptischer Auffassung außer Menschen auch Göttern widerfahren; abgesehen von Osiris (u. Sp. 376) haben freilich erst die Griechen hierüber berichtet. So soll nach Diod. 1, 25 Horus im Nil ertrunken sein. Weiter sagte man dem Sänger Maneros (Nymphis Heracl.: Athen. 14 p. 619f), sowie dem byblischen Prinzen Diktys, einem Pflegling der Isis (Plut. Is. 4. 8; nach ebd. 17 ist er mit Maneros identisch), den tragischen Tod des E. nach. Zeugnisse für Wassertod sind vielleicht auch die Grabstelen ohne einen Namen (zB. H. E. Winlock: Bull. Metr. Mus. Art 2, Decemb. 1923, 35, Abb. 30; dort als auf Vorrat gearbeitete, noch nicht verwandte Stücke er-

klärt), der bei Ertrunkenen oft nicht mehr zu ermitteln war (eindeutige solche Stücke allerdings spätester Zeit, bei Rowe 21). Seit der Ptolemäerzeit findet sich auf demotischen Mumienetiketten anstelle eines Namens (aber auch zusammen mit diesem) die Aufschrift ‚Ertrunkener' (ḥsj = ὑποβρύχιος; Griffith 132; Belege auch bei Hopfner OZ 1 § 789; 2 §§ 130. 264; vgl. u. Sp. 383). – Daß Ertränken eines Lebenden u. Versenken eines Toten ins Wasser üblich war, um ihn dadurch zu bestrafen u. durch Verweigerung der Erdbestattung gleichsam auszulöschen, zeigt u. a. PWestcar mit der Erzählung von der ehebrecherischen Priestersfrau, die, bevor sie ins Wasser geworfen wird, verbrannt wurde (Erman, Lit. 67); ferner die Lehre des Sehetep-ib-Re (Gedicht auf König Amenemhet III), wo es heißt: ‚Der, welcher ein Freund des Königs ist, wird ein wohlversorgter Toter sein. Aber es gibt kein Grab für den Feind Seiner Majestät. Sein Körper wird in den Fluß geworfen' (ebd. 127f; dazu J. Capart: Chr. d'Ég. 28 [1939] 288f mit Lit.). Als härteste Jenseitsstrafe ist bezeugt, daß geköpfte Leichen von Übeltätern wie Ertrunkene im ‚Feuersee' schwimmen, so also auch mehrere Strafarten auf sich vereinigen (E. Lüddeckens, Alter u. Einheitlichkeit der ägypt. Vorstellungen v. Totengericht: Jb Mainz 1953, 197, Abb. 1). Daß Ertränken ein nicht immer legaler Strafvollzug war, lehrt eine Affaire der 21. Dyn.; ein General befiehlt seinen Untergebenen in der Totenstadt von Theben schriftlich, zwei nubische Polizisten (ob Übeltäter oder bloß Mitwisser von Staatsgeheimnissen bleibt im Dunkeln) ins Wasser zu stoßen (A. Erman, Ein Fall abgekürzter Justiz in Ägypten = AbhB 1913, 1). Wie Ertränken gelegentlich vor sich ging, läßt das Kalksteinmodell eines Schilfbootes der ehemaligen Slg. v. Bissing mit zwei bäuchlings auf dem Oberdeck liegenden gefesselten Asiaten erkennen (jetzt Kestner-Mus., Hannover; unveröffentlicht). Ein äg. Verwünschungsspruch in griechischer Sprache drückt demgemäß die Absicht aus, der Verfluchte solle nicht nur ertrinken, sondern ins Meer getrieben u. von Fischen gefressen werden (Kenyon, Greek Papyri 1, 46 [258f]). – Daß man treibende Boote auch durch Magie zum Untergang u. die Insassen zum E. brachte, demonstrierte nach griechischer Legende König Nektanebos an der feindlichen Flotte, die vom Meer her in die Nilmündungen eingefahren war (PsCallisth. v. Alex. 1, 1: Hopfner, Fontes Hist. Rel. Aeg. 398). Das Meer, das seine volle Bedeutung zwar erst in griechischer Zeit für Ägypten bekam, ist schon früher als eine bedrohliche Macht angesehen worden. So redet bereits die ‚Lehre für König Merikare' (um 2150 vC.) vom Sieg des Sonnengottes über den ‚Gierigen des Wassers' (Z. 131) u. erwähnt ein Spruch des medizinischen PHearst (11, 13; um 1500 vC.), daß Gott Seth das Meer besprochen habe. Während Posener die überdies nur in Unterägypten sinnvolle Mythenvorstellung von einem Meeresungeheuer als genuin ägyptisch ansicht, plädiert Kaiser (36/9) für ugaritische Beeinflussung (u. Sp. 381).

2. Verhütung. Vor dem Tod des E. suchte man sich normalerweise durch Schwimmen zu schützen, das schon auf Rollsiegeln der 1./2. Dyn. in einer Art Crawlstil dargestellt ist (J. E. Quibell, Archaic Objects = Cat. Gén. Mus. Caire 2 [Cairo 1904] Taf. 5, 67f); für das AR Wiedergaben wie im Grab des Mereruka in Sakkara (Raum A 13, Südwand; P. Duell, The Mastaba of Mereruka 2 [Chicago 1938] Taf. 130 B; zum kultischen Hintergrund dieser Schwimmszene vgl. A. Hermann, Führer durch die Altertümer v. Memphis u. Sakkara [1938] 124); ferner den seit der 4. Dyn. belegten Eigennamen Nbw, der Schwimmer (H. Ranke, Die altägyptischen Personennamen 1 [1935] 192, 24f). Dagegen kam im NR das Schwimmen unserem Bruststil näher, wie die Salblöffel in Gestalt schwimmender Mädchen zeigen (L. Keimer, Remarques sur les cuillers à fard du type dit à la nageuse: AnnServAntÉg 52 [1952] 59/72; vgl. A. Hermann, Altägypt. Liebesdichtung [1958] 90_7. 145 Taf. 9a. 10a). Daß Schwimmenlernen zur Jugenderziehung gehört hat, geht aus der Bemerkung des Gaufürsten Cheti hervor, er habe in seiner Kindheit am Königshof am Schwimmunterricht der Prinzen teilgenommen (H. Brunner, Texte aus den Gräbern der Herakleopolitenzeit v. Siut [1937] 21/4; Altägypt. Erziehung [1957] 16. 157). – Über diese praktische Aushilfe der Schwimmkunst hinaus griff der Ägypter zu zauberkräftigen Mitteln. ‚Allerlei auf dem Wasser gebräuchliche Beschwörungen' enthält der magische Harris (H. O. Lange, Pap. Harris [Kopenh. 1927]). Eine davon ist ‚über einem Tonei zu rezitieren' (6, 10/7, 1 [ebd. 53/6]); mit einer anderen ‚verschließt Isis den Mund des Stroms' (7, 8/12 [ebd. 61/4]; vgl.

A. H. Gardiner: JEA 24 [1938] 164). Diese Sprüche, die zunächst allgemeine Wasserschutzzauber waren, sollten des näheren vor dem gefährlichsten Bewohner des Stroms, dem Krokodil, bewahren, dessen Drohung stets mit der Gefahr des E. verbunden war. In einer Hymne des NR, wo Amun der Nothelfer ist, wird daher neben der Wasserflut auch das Krokodil genannt: ‚Ein Wasserzauber ist der Name des Amun auf der Flut. Kein Krokodil hat Macht, wenn man seinen Namen nennt' (Erman, Lit. 368). – Zu den Zaubersprüchen gesellten sich Amulette, die man zur Bewahrung vor dem Wassertod am Körper trug. Ein Skarabäus aus Nephritstein namens ‚Er (sein Träger) ertrinkt nicht' bringt diese Schutzkraft zum Ausdruck; die Beziehung des Skarabäus zum Sonnengott läßt diesen bei der Gefahr des E. als beliebten Nothelfer erscheinen (Hermann, Amul.; vgl. u. Sp. 403). Die Ägypter, welche seit dem AR durch die Byblos- und Puntfahrten mit dem Meer vertraut waren, haben zunächst wohl Hathor v. Byblos, hinter welcher vielleicht eine syrische Wassergöttin steht (S. Morenz, Ägypt. Religion [1961] 247), zur Meeresgebieterin erhoben. Weiter waren Schutzgötter der Seefahrer Seth (Bonnet, RL 712b) u. Osiris (Kroll 260_{46}). Ferner wurde diese Funktion von den Luft- und Windgöttern Amun u. Schu ausgeübt (D. Müller, Ägypten u. die griech. Isisaretalogie [1961] 61/7). – Wohl in Nachfolge alter Inschriften spricht ein Monarch der Ptolemäerzeit seine Schutzrolle für die Bevölkerung im Selbstlob metaphorisch aus: ‚Landepflock des Gekenterten, Schwimmfloß des Ertrinkenden' (K. Sethe, Urk. griech.-röm. Zeit [1904] = G. Steindorff, Urk. 2, 61, 6f).

b. Seliger Tod. In schroffem Gegensatz zur Auffassung, daß der Wassertod etwas Grauenvolles sei, vor dem man sich schützen müsse, steht die andere, daß der Ertrunkene die Seligkeit erlange (Griffith; Spiegelberg). Im 5. Jh. vC. brachte Herodot in Ägypten in Erfahrung, der vom Krokodil Entführte oder der im Strom Umgekommene werde von den Landesbewohnern mumifiziert u. bestattet ‚wie wenn er etwas mehr wäre als eine Menschenleiche' (ἅτε πλέον τι ἢ ἀνθρώπου νεκρόν: 2, 90). Die uns bekannten Grabdenkmäler Ertrunkener stammen erst vom Ende der dynastischen Zeit (vgl. Rowe, der keine Belege vor der 30. Dyn., d. h. vor dem 4. Jh. vC., anführt). Daher meinte H. Kees, die Apotheose des Ertrunkenen sei in Ägypten eine späte Erscheinung, ja sogar ‚eine widernatürliche Überspanntheit, die dem gesunden Lebensempfinden der älteren Zeiten fremd' war (Der Götterglaube im alten Ägypten [1941] 436). Demgegenüber kann die alte Legende des Osiris ins Feld geführt werden, dessen Wassertod (neben Erschlagen- u. Zerstückeltwerden) schon die Pyr.-Zeit kannte (ältere Version: mit Ertränkung durch den bösen Seth: Pyr. 24d. 615d. 766d; jüngere Version mit bloßem E.: Denkmal memphitischer Theol. z. 16c; 19; 61f; vgl. Sethe 10. 37f. 727; zur Lokalisierung des Ereignisses nach verschiedenen Deltaorten außer der Residenz Memphis ebd. 25). Dabei war gerade die Schrecklichkeit eines solchen Lebensendes ein wesentlicher Anlaß zur Annahme seliger Auferstehung (völkerkundliche Parallelen zur Heiligung durch Wassertod bei Murray). Die alte Verbindung des Osiris mit der Überschwemmung (Pyr. 25; 788; 868) u. sein Verständnis als ein Wassergott (Pyr. 1044) kennzeichnen den rational freilich schwer verständlichen Umschlag von einem grauenvollen Untergang zur Seligkeit (als ‚Wiederbelebung' des Ertrunkenen durch Isis erläutert es ein noch auf Särgen saitischer Zeit auftretender alter Spruch: AnnServ 1 [1900] 179. 256; verbessert von Sethe 39). Wenn nach der Zerstückelungsversion die Osirisglieder in einem See versenkt u. dadurch wiederbelebt wurden, äußert sich jedenfalls auch alter Glaube von der Beseligung durch einen Wasseraufenthalt des Toten (vgl. H. Kees, Das alte Ägypten: Landeskunde [1955] 126). Der fromme Vorzeitkönig Osiris, der wegen seiner Wohltaten für die Menschheit ebenso wie wegen des erlittenen Todes später wie ein Heiliger zur Nachfolge aufforderte, welche schließlich im Totenkult zur rituellen Identifikation der Verstorbenen mit ihm wurde (H. Kees, Totenglaube u. Jenseitsvorstellung [²1956] 252), konnte mit seinem Wassertod in einem Land, wo man normalerweise eines natürlichen Todes starb, allerdings nur in begrenztem Umfang Vorbild werden; so sind die Ertrunkenen als durch ihn Seliggewordene erst sehr spät hervorgetreten (ein in der Osirisnachfolge stehendes rituelles Ertränken des Königs beim Regierungsjubiläum nimmt an M. E. Matthieu, Hebsed: Vjestnik drevnej istorii 3, 57 [1956] 7/28). Der Wassertod des Osiris selbst war es aber gerade, der eine Verknüpfung seiner ‚Le-

gende' mit der (im Ursprung vorderasiatischen) ‚Naturmythe' vom sterbenden u. wiederaufstehenden Gott ermöglicht hat (H. Frankfort, The dying god: JWarb 21 [1958] 141/51). Wenn man das Wachstum der Pflanzen u. die Fruchtbarkeit der Feldfrucht mythologisch mit Osiris' Tod u. Auferstehung erklärte (schon im Ramesseum-Pap. [MR] gilt die ‚Gerste' als Osiris selbst; Sethe 101), wurde das Seligkeitsempfinden anläßlich jenes Todes nicht mehr von seinem Grauen beeinträchtigt. Das Lebensende durch E. konnte ‚osirianisch' somit auf doppelte Weise beurteilt werden: als Nachfolge des Menschheitswohltäters der Urzeit u. als mythische Verklärung durch das lebenschaffende feuchte Element (H. Gressmann, Tod u. Auferstehung des Osiris = AO 23, 3 [1923]). – Von den bekannten Fällen der Totenehrung Ertrunkener u. gar ihrer Vergottung, wie sie in Ägypten besonders vom 4. Jh. vC. bis in die Kaiserzeit hervortritt, seien hier nur einige herausgegriffen. Vor allem in Nubien war die Apotheose der Ertrunkenen verbreitet. So wurde den Brüdern Padiese u. Pahor zZ. des Kaisers Augustus in Dendur eine kleine Kapelle mit Reliefs u. hieroglyphischen Inschriften errichtet (A. M. Blackman, The temple of Dendur [Cairo 1911]; sie sind verstümmelt ohne Arme dargestellt). Außer als Agathodaimones treten sie als ein ḥsj oder ein ḥrj auf, unter ägyptischen Bezeichnungen also, die man mit Hilfe der Titel islamischer Heiliger zu erklären gesucht hat (ḥsj etwa arab. šahīd; vgl. griech. μάρτυς; ḥrj etwa arab. saīd; vgl. griech. ἅγιος; Mustafa El-Amir). Die für Ertrunkene dann ganz allgemein gebrauchte Bezeichnung ḥsj (ἐσιῆς, esietus; vgl. Griffith; Spiegelberg; Dölger, Es.), welcher in demotischen Texten gelegentlich als der ‚Große, in der Unterwelt Gepriesene' erklärt ist, wird manchmal mit der Hieroglyphe des ‚Würfelhockers' geschrieben, eines Statuentyps, der seit dem späteren NR denselben Namen ḥsj trug u. dazu diente, Leute darzustellen, welche die Gebetsanliegen der Menge an die Gottheit vermittelten. Danach dürfte den Ertrunkenen auch die Rolle eines Fürbitters zugefallen sein. Wenn die eines Wassertods gestorbenen Ortsheiligen von Dendur eine auffällige Beziehung zum Sonnengott Re erkennen lassen, beruht dies nicht nur auf der spätägyptischen Angleichung von Re an Osiris (‚Re-Osiris'; Erman, Rel. ³[1934] 103); vielmehr zeigt sich hier die allgemeine Verbundenheit Ertrinkender mit der Sonne, welche im Himmelsboot fahrend, von den vom Wasser Bedrohten überall gesehen wurde. Im sog. demotischen Setna-Roman heißt es beim Ertrinken eines Knaben euphemistisch: ‚er erfüllte, was Re wohlgefällt' (4, 9; G. Roeder, Altägypt. Märchen [1914] 146f). Nach einem Augenheilzauber des PEbers ist es die Schiffsmannschaft des Re, welche offenbar aufgrund derselben Gedankenverbindung, einen Haufen von Köpfen aus dem Wasser fischt (PEb. 30, 6f = Sethe, Lesestücke 49, 12f). Nach einem Schutzzauber der Metternichstele ist es auch Re, der den Mund der Wasserbewohner verschließt (Spr. 5; E. Sander-Hansen, Die Metternichstele [Kopenh. 1956] 30/5). In der Unterwelt grüßt der Sonnengott in Gestalt des zu einem Greis gealterten Horus die Ertrunkenen auch selbst (10. Nachtstunde; vgl. S. Schott, Die Schrift von der Verborgenen Kammer [1958] 355); dabei weisen sich nur einige, die sog. Ausgestreckten (sṯš w), welche überdies mit dem Rücken nach unten im Wasser treiben (Wb. 4, 362), durch den Götterbart als Seliggewordene aus (ders.: ZÄgSpr 74 [1938] 90_5; zum Ganzen jetzt E. Hornung, Das Amduat 2 [1963] 169f). – Außer Nubien waren offenbar Theben, Koptos u. Hermopolis Zentren für die Bestattung von Leuten, die im Nil umgekommen waren. Wenn demotische Grundstücks-Akten aus Dra Abul-Negga (Theben-West, ptolemäisch) öfters Grabstätten Ertrunkener beim Totentempel König Amenophis' I erwähnen (vgl. N. Reich: Mizraim 7 [1938] 11/9; 8 [1938] 7/14; 9 [1938] 7/18; dazu Mustafa El-Amir), ist die Beziehung zu dem schon seit der Ramessidenzeit wie ein Heiliger verehrten Amenophis (J. Černy, Le culte d'Amenophis I chez les ouvriers de la nécropole thébaine: BullInstFrAO 27 [1927] 159/203) auffällig, u. man möchte fragen, ob diesem inzwischen selbst der Tod des E. angedichtet worden war (in der Darstellung erscheint er im NR stets schwarz; auch heißt es von ihm, daß er ‚Atem dem gibt, den er liebt'; A. Erman, Denksteine der theban. Gräberstadt = SbB 1911, 49, 1105f). In später Zeit wurde ja zB. von König Menes behauptet, er sei von einem Krokodil in den Nil geholt worden (Manetho: FHG 2, 556). Wenn der Leidener Amunshymnus von Theben sagt, ‚man landet (dort) als Gelobter' (ḥsj; Erman, Lit. 373), ist damit vielleicht angespielt auf eine dem hl. Ameno-

phis schon im NR unterstellte Begräbnisstätte speziell für Wasserleichen. – Zu Denkmälern von Ertrunkenen aus Koptos vgl. Rowe, Liste unter A I; ferner H. de Meulenaere: Chr. d'Ég. 35 nr. 69/70 (1960) 96; solche in Achmim vgl. bei Ahmed Bey Kamal, Stèles ptolémaïques et romaines = Cat. Gén. Mus. Caire (Cairo 1904/5) 103/5; 2 Taf. 35; dazu Rowe 27f. – Die Ertrunkenen-Apotheose im Nomos v. Hermopolis zeigt trotz des eindeutig ägyptischen Kerns hellenistische Gewandung; so die bald weit über Ägypten hinausgreifende Verehrung des Antinous (u. Sp. 395) u. die der Isidora, welcher zwei Grabhymnen gewidmet wurden (vgl. Eitrem). – Typisch ägyptisch ist es, wenn an der Ertrunkenen-Apotheose auch Tiere teilnehmen (Beisetzung eines ertrunkenen Ibis durch einen Osirispriester schon in der Zeit Ramses I vgl. bei W. Spiegelberg, Neue Urk. zum ägypt. Tierkultus: SbM 1928, 3, 14/7) u. man sie anscheinend sogar kultisch ertränkt hat, um das Wasser, worin die hl. Wesen umgekommen waren, zur Zauberei zu verwenden. Das rituelle Ertränken von Katzen, Skarabäen, Eidechsen usw. ist zumindest in der spätesten Phase der ägypt. Kultur gut belegt (PGM I 5; III 1; IV 2456f; VII 629; LXI 40 = Hopfner OZ 2 §§ 129f. 181f. 264. 266; vgl. ders., Plut. über Isis u. Osiris 1 [1940] 41 mit Hinweis auf Porphyr. abst. 4, 9; Iambl. myst. 5, 24). Dagegen ist es fraglich, ob die von antiken Autoren behauptete mutwillige Tötung des Apisstiers im Wasser (Plin. n. h. 8, 46; Amm. Marc. 22, 14, 7; Solin. 32; vgl. Plut. Is. 46) erwiesen sei durch die ägypt. Formel: ‚da ging die Majestät des Apis zur ḳbḥw' (Wasserflut, Reinigungsstätte) (so É. Chassinat, La mise à mort rituelle d'Apis: Recueil travaux rel. à la philol. et à l'archéol. égypt. et assyr. 38 [1916/7] 33/60; zustimmend J. Janssen, Opmerkingen over de dierenverering in het oude Egypte: Annalen van het Thijmgenootenschap 37, 3 [Utrecht 1949] 275/97; ablehnend Rowe 10 unter Erklärung des Ausdrucks ‚zur ḳbḥw gehen' als ‚zum Himmel gehen', d. i. sterben). Wenn es sich bei den magischen Praktiken in der Tat um späte Auswüchse handelt, bedeutet dies nicht, daß in Ägypten nicht früher schon die allgemeine Überzeugung bestand, der Aufenthalt von Mensch u. Tier im segenspendenden Wasser vor allem des Nils vermöge zu heiligen, wie ja auch Osiris, der als ‚Gelobter der Gelobten' (ḥsj n ḥsjw) zum Patron der Ertrunkenen wurde, seine Vergöttlichung dem Untergang im Nil zu verdanken hatte (zum Ganzen vgl. H. Bonnet, RL 859).

II. Vorderasien. Im Vorderen Orient, wo das fließende Wasser seit sumerischer Zeit als das ‚lebenspendende Element' schlechthin angesehen wurde (vgl. E. D. van Buren, The flowing vase and the God with Streams [Berl. 1933]; *Wasser), konnten Meer u. Strom dem Menschen doch auch gefährlich werden. Nach dem Gilgameschepos ließen die Götter den Sintfluthelden Utnapišti auf einer von den ‚Wassern des Todes' umgebenen Insel an der ‚Mündung der Ströme' wohnen, wobei außer dem Helden Gilgamesch alle ertranken, die dorthin zu gelangen versuchten (B. Meissner, Babylonien u. Assyrien 2 [1925] 149. 195). Nachrichten von Unfällen spielen während der bab.-assyr. Zeit keine besondere Rolle, wie umgekehrt auch von keiner Verklärung durch den Wassertod berichtet wird (die in Reichweite gerichtete Apotheose Alexanders d. Gr. im Euphrat [Arrian. 7, 27, 3; PsCallisth. 329 (136 Kroll)] ist hellenistisches, nicht mesopotamisches Gedankengut; vgl. unten Sp. 396). Als ein lokales Kuriosum wird in der späten Kaiserzeit aus Mesopotamien vermeldet, daß Löwen vor der Mückenplage in den Flüssen Zuflucht suchten u. darin untergingen (Amm. Marc. 18, 7, 5). Daß den Menschen ein Lebensende im Tigris oder Euphrat als schimpflich galt, läßt die Strafe des Ertränkens erkennen, die vor allem eine Frauenstrafe war. Nach dem Codex Hammurabi wird sie bei Ehebruch verhängt (zT. auch für den mitbeteiligten Mann), ferner für Frauen, welche das debitum coniugale verweigern oder den Ehemann böswillig verlassen, u. schließlich für betrügerische u. preistreiberische Schankwirtinnen; die Verurteilten wurden gefesselt in den Kanal geworfen (M. San Nicolo, Art. Ertränken: Reallex. Ass. 2, 472; vgl. Meissner aO. 1, 406). Mit dieser Hinrichtungsart hängt offenbar der Wasserordal zusammen (Kaiser 57f), durch welchen sich eine Frau vom Vorwurf des Ehebruchs rechtfertigen konnte (Cod. Hamm. § 132), wobei der Flußgott Schuld oder Unschuld der im Wasser Treibenden durch ein Untergehen oder Anlanden zu erkennen gab (ebd. § 2; auch angewandt auf der Zauberei bezichtigte Frauen; vgl. Meissner aO. 1, 176. 406; 2, 280; ferner W. F. Albright: JournPalestOrSoc 16 [1936] 19). – An der syrischen Küste war es das Meer, das den seefahrenden Anwohnern

mit dem Wassertod drohte (vgl. Virolleaud). In der ugaritischen Mythologie drückt sich das Bewußtsein von dieser Gefahr aus in der Mythe vom Kampf zwischen Baal u. Jam (‚Meer‘), zwischen denen Nahr (‚Strom‘) als Richter auftritt u. den von Jam gefangen gehaltenen (d. i. also ertrunkenen) Baal befreit (Pritchard, Texts 129/31; vgl. Kaiser 44/77). Aus diesem Zusammenhang erklären sich die monumentalen Votiv-Anker aus Stein, die im Baal-Tempel von Ras Schamra gefunden wurden. Auf eine Apotheose des Ertrunkenen deutet in Syrien nur eine einzige Spur hin, eine (sicherlich wohl ägyptisch beeinflußte) griech. Inschrift des 4. Jh. vC. aus dem Haurān (τοῦ ἀποθεωθέντος ἐν τῷ λέβητι, δι'οὗ αἱ ἑορταὶ ἄγωνται; vgl. Griffith 132 mit Beleg). – Auf ältere iranische Vorstellungen weist der Goldbecher v. Hassanlu hin (9. Jh. vC.; Mus. Teheran) mit dem Reliefbild eines nackten Mannes, der in einem Wasserlauf von einem dreiköpfigen Ungeheuer bedroht wird (Katalog 7000 Jahre Kunst in Iran [1962] nr. 24).

III. Israel. Den Israeliten galt das Wasser ähnlich wie den Babyloniern zumeist als lebenspendend u. darüber hinaus als Inbegriff göttlichen Heils, der Erlösung u. Gnade; doch kennen sie es auch als Inbegriff der Lebensgefahr (noch Philo hebt hervor, Lebensbereich des Menschen sei die Erde u. nicht das Wasser; quod det. pot. ins. sol. 15a zu Gen. 4, 18). So bedeutet es für sie ‚Not‘ (Jon. 2, 4. 6; Ps. 32, 6; 66, 12; 69, 2f. 16) u. ‚Zerstörung‘ (Jes. 8, 7f; Nah. 1, 8; vgl. Jes. 28, 2); es kann bildlich gebraucht sein für ‚Verzagtheit‘ (Jer. 7, 5; Thren. 2, 19; Os. 22, 15), für ‚Anfechtung‘ (Ps. 42, 2; 46, 4) u. ‚Elend‘ (Ps. 22, 15; Thren. 3, 54). Demgegenüber ist Schützer vor der Flut allein Jahwe, der den Menschen bei einer Berührung mit Gewässern behütet (Jes. 43, 2), u. zu dem der Ertrinkende in seiner Not um Hilfe ruft (Job 30, 24; das spätere Judentum kennt dagegen einen ‚Engel des Wassers‘ u. einen ‚Engel der Ströme‘, die sicherlich auch Schutzkraft hatten; Ginzberg 1, 83; 2, 306; 4, 302). – In der Geschichte Israels trat Lebensgefährdung durch das Wasser zuerst in Ägypten auf, als Pharao die Hebräerknaben ertränkte u. Moses diesem Tode knapp entging (Ex. 1, 22; 2, 2/10; daß die ertränkten Kinder als Fische wiederkehrten, äußert Midr. Rabb. Gen. 93, 3 [R. Levi]). Die ägypt. Episode scheint im Namen des Moses selbst festgehalten, der nach Ex. 2, 10 als ‚der aus dem Wasser Gezogene‘ (mashah) erklärt wird (die griech. Schreibung der LXX als Μωϋσῆς beruht auf einer ägyptisierenden Volksetymologie, wohl über mw ḥsj ‚der Wasserselige‘, d. i. aus dem Wasser Gerettete; vgl. S. Morenz: RGG 1^3, 120, wo Stellen wie Jos. ant. 2, 228; Ap. 1, 286; Philo v. Mos. 1, 4, 7 nachzutragen sind). Das atl. Gegenstück zur Moseserzählung bildet der Untergang von Pharaos Heer im Roten Meer oder Schilfmeer (Ex. 14, 10/8; vgl. Wessel), der von Sap. 18, 5 u. Iub. 48, 12/7 als vielfältige Rache für den Kindermord im Nil erklärt wird (ohne diese Verbindung im Siegeslied des Moses Ex. 15, 4f). Bezeichnend für die Reichweite dieser Spekulationen ist es, daß nach spätjüdischer Version die Ägypter ihrerseits versucht hatten, die Exodusjuden zu vernichten (vgl. Ginzberg aO. 3, 66), ferner daß die islamische Legende des MA den Exodus-Pharao bei seinem Wassertod voller Reue das islamische Glaubensbekenntnis sprechen läßt (H. Ritter, Das Meer der Seele [Leid. 1955] 74. 98. 272). Um Errettung vom Tod des E. geht es auch, wenn sich eine jüd. Sekte ‚Peraten‘, d. i. (durchs Rote Meer) Hindurchgegangene, nannte (Hippol. haer. 5, 16). Die spätjüdische Legende berichtet ferner, daß einige Verehrer des ‚Goldenen Kalbes‘ von Moses ins Meer geworfen wurden (Ginzberg aO. 3, 129f; 6, 54). – In den Kreis atl. Seeunfälle gehört auch die Erzählung vom Propheten *Jonas, den, als er sich Jahwe entziehen wollte, ein Meeressturm bedrohte, so daß er sich zur Selbstopferung in den Fluten entschloß; auf Jahwes Geheiß speit der Fisch, der ihn verschlang, Jonas dann wieder aus (Jon. 1, 4/15; in der Ausschmückung des Rabbi Chanuja flehen vor Jonas' Selbsthingabe die in siebzig Sprachen sprechenden Schiffsinsassen ihre siebzig Götzen um Rettung aus Seenot an; Strack-B. 1, 644/7 mit weiteren Parallelen). Vereinzelt begegnet die Fragestellung, ob ein Ertrunkener auch auferstehen könne (u. Sp. 405f). Babyl. Giṭṭin 57b erzählt nach Quellen des 3. Jh. nC., wie deportierte jüd. Kinder durch Ps. 68 [67] 23 (‚aus der Tiefe des Meeres will ich sie holen‘) die Gewißheit gewinnen, daß sie, auch wenn sie sich selbst ins Meer stürzen, auferstehen werden (vgl. Lewy; u. Sp. 401). Historische Fälle von E. sind es, wenn 2 Macc. 12, 3/9 davon berichtet, daß römische Beamte in Joppe (Jaffa) jüdische Familien zu Bootsfahrten auf dem Meer einluden u. versenkten

(ähnlicher Versuch auch in Jamnia), u. wenn der jüd. Hohepriester Aristobulos bei einem Schwimmfest ums Leben kam u. der des Mords bezichtigte König Herodes von Antonius später freigesprochen wird (H. Volkmann, Kleopatra [1956] 137f). Im israelitischen Bereich fehlt zwar ein Hinweis auf die Apotheose des Ertrunkenen als eine übliche Vorstellung; wenn in aramäischen Texten das mit hebr. Lettern geschriebene Wort hasië (= griech. ἑσιῆς = ägypt. ḥsj; o. Sp. 373) sowohl für ‚Ertrunkener' als auch für ‚Glückseliger' steht (J. Lévy, Inscript. araméens de Memphis: JournAsiat 211 [1927] 288 nr. 2), kann es sich um direkte Übernahme aus einem ägypt. Text handeln (Leibovitch), wie ja auch die ägypt. Legende von der im Nil treibenden Osirisleiche noch der Haggada bekannt war, wo die Versenkung Josephs im Nil, um dessen Wasser zu segnen, an den ägypt. Vorläufer anzuknüpfen scheint (vgl. B. Heller, Die Sage vom Sarge Josephs: Monatsschr. Gesch. Wiss. Judent. 70 [1926] 271/6, bes. 273f).

IV. Griechisch-römisch. a. Schrecklicher Tod. Obwohl Griechen u. Römer als Küstenanlieger auf die See angewiesen waren, galt ihnen doch das Festland als der eigentliche Lebensraum u. blieb ihnen das Meer im Grunde stets etwas Feindliches (Lesky 1/37). So sagt schon Heraklit: ‚Das Wasser ist der Tod der Lebewesen' (frg. 36: VS 1, 159, 8), was ebenso wie für das Meer auch für die Flüsse im Binnenland galt. Hesiod äußert: ‚Fürchterlich ist es, in den Wogen zu sterben' (op. 687. 691). Wenn Achill dem von ihm erschlagenen u. in den Skamander gestürzten Priamossohn Lykaon wünscht, er möge ohne Totenklage von den Fischen gefressen werden, will er den Feind besonders grausam behandeln (Il. 21, 114/27; hieran knüpft an Verg. Aen. 10, 557/60). Die Gefahr, den Fischen anheimzufallen, gilt bei Homer als großes Unglück, wenn sie einen Freund betrifft (Od. 14, 135f; 24, 290/3); diese Anschauung von der Schrecklichkeit des Wassertods bleibt durch die Jahrhunderte erhalten (vgl. noch Sext. Emp. Pyrrh. 3, 24, 227, wo die positive Bewertung des Wassertods bei den äthiopischen Ichthyophagen als abnorm gilt; dazu Dölger, Ichth. 2, 175f). Bei den Römern ist es etwa Plautus, der die Grausigkeit des Wassertods beteuert (rud. 512f). Es bedeutet für Plinius (n. h. 19, 1, 1) u. viele andere, den Wassertod provozieren, wenn man zur See fährt. Abgesehen von der Vernichtung der Wasserleiche durch Fische (Anth. Pal. 7, 273/6. 294. 506), ist es auch die zur ewigen Ruhe erforderliche, nun aber fehlende Bestattung, was diesen Tod unheimlich macht (vgl. die Wendung patria ... ponere terra: Verg. Aen. 6, 508). Man versucht freilich, Land u. Meer zu versöhnen, wenn die nebeneinander liegenden Gräber eines Landmanns u. eines Schiffbrüchigen zu dem Gedanken führen, der Tod sei beiden Bereichen der Erde gemeinsam (PsPlato: Anth. Pal. 7, 265).

1. Tragische Fälle. α) Mythologisch-literarisch. Daß das Motiv des E. im Mythos u. dann in literarischen Gestaltungen öfters begegnet, erklärt sich aus den erwähnten Umweltsverhältnissen. Nachdem es bereits in vorgriechischer Mythenbildung auftrat (Ch. Picard, Les religions préhelléniques [Par. 1948] 211; u. Sp. 386f), findet man es in den Troja-Nostoi, in der Argonauten- u. der Aeneassage. Der Poseidonsohn Nauplios läßt voller Rachsucht die griech. Heimkehrerflotte vor Euboea scheitern; dabei ertrinkt Ajax, der Sohn des Oileus (Od. 4, 499f; Callim. Schol. Il. 13, 66; Apollod. 2, 247; Eur. Hel. 766f). Die Laestrygonen versenken Schiffe u. lassen Leute des Odysseus ertrinken (Ov. met. 14, 240; noch bei Dante spielt eine E.katastrophe beim Schiffbruch des Ulysses eine Rolle: Div. Comm. Inf. 26, 85/142). Styrus, der ehemalige Bräutigam der Medea, geht im Wasser unter (Val. Flacc. 8, 357/68). Auch zwei Gefährten des Aeneas, Leucaspis u. Orontes, ertrinken (Verg. Aen. 6, 333/6; Aeneas selbst ertrinkt im Fluß Numic(i)us; u. Sp. 396). Daß Ismenos, der ‚Heros eponymos' eines Flusses, den Tod in einem Flußgefecht fand (μάχη παραποτάμιος), erwähnt Statius (Theb. 9, 225/569). Nicht nur beiläufig wie in der Epik u. Lyrik (vgl. den Katalog Ertrunkener aus dem Mythos bei Prop. 3, 7, 39/42), ist der Tod des E. in Epigrammen erwähnt, die durchweg auf einen mehr tragischen Ton gestimmt sind u. durch ihre literarische Gestaltung über nüchterne Grabinschriften Ertrunkener hinausgehen (zB. CIG 12335: ὃ θάνεν ποντίῳ ἐμπελάγει; ferner Dessau 8611. 8515/7). So beklagt Kallimachos, daß der ertrunkene Sopolis kein echtes Grab, sondern nur die Namensinschrift auf einem Kenotaph erhalte (epigr. 11: Anth. Pal. 7, 271). Anakreon v. Teos schildert, wie der Jüngling Kleanorides durch die Sehnsucht nach der Heimat die Jugend auf dem Meer verlor (Anth. Pal. 7,

263; vgl. die Weihinschrift für das ertrunkene Geschwisterpaar Hilarion u. Revocata auf dem dalmatinischen Grabrelief CIL 3, 1, 3071; im Reliefbild lehnen sich die Geschwister Hand in Hand gegen die Brüstung des Bootes; zum Thema des unzeitigen Todes allgemein J. H. Waszink: o. Bd. 2, 391/4). Besonders drastisch schildert Hegesippos, wie eine von Fischen halbzerfressene Wasserleiche beerdigt wurde in einem Grab, das ,auch die Fische birgt, die vom Fleische fraßen, das an seinem Fleische fehlt' (Anth. Pal. 7, 276), während ein Gedicht des Leonidas v. Tarent einem durch Piraten Umgekommenen gilt (Anth. Pal. 7, 654; zu weiteren Grabsteinen Ertrunkener im Stil der alpinen ,Marterln' vgl. A. Michaelis: Arch. Ztg. 29 [1871] 142; Usener 217_2; ferner Lesky, Thal. 326_{344}). Dem dichterischen Bemühen, die Tragik des Wassertodes auszudrücken, entspricht die künstlerische Gestaltung der Grabmäler von zur See Gefallenen, die in Trauerhaltung sitzend gezeigt sind (zB. Relief des Demokleides: Conze, Grabreliefs 2 nr. 623; vgl. Wolters). – In der röm. Literatur wird das Motiv des E. gern zur Steigerung von Ereignisschilderungen herangezogen. Bei Plautus erfährt man, wie der Adoptivvater des Menaechmus bei Epidauros im Regenhochwasser ertrank (Men. 63/6). Properz berichtet des näheren vom E. seines Freundes Paetus auf einer Ägyptenreise (3, 7, 5/20; 47/66). Ovid macht nicht nur den Wassertod des Ceyx aus (met. 11, 537/59. 566/72. 665f), sondern schildert auch, wie ihn seine Gemahlin Alcyone im Traume als entstellte Leiche sieht (Il. 653/6; 691f). Die wohl eindringlichste Schilderung des E. bietet Lucanus bei der Darstellung der Seeschlacht v. Massilia, wo die Ekphrasis des Grauens durch grausame Exempla des Sterbens in römischer Dichtung ihren Höhepunkt fand (Phars. 3, 609/762); Beispiele doppelten Todes durch Waffen u. Wasser: ebd. 751; vgl. I. Opelt, Die Seeschlacht vor Massilia bei Lucan: Hermes 85 [1957] 435/45, bes. 441f). In pathetischen Liebessituationen u. anderen persönlichen Fällen greift die röm. Dichtung gern zum Mittel, den Wassertod herbeiwünschen oder mit Selbstmord im Wasser drohen zu lassen. Philoktet ersehnt so Erlösung von körperlicher Pein (Accius frg. 14 [562. 565 Klotz]); Phyllis denkt in Liebeskummer an den Tod in den Fluten (Ov. met. 2, 131/6). Giton schlägt Enkolp als letzten Ausweg aus seinen Nöten vor, sich zu ertränken (Petron 102). E. spielt auch bei den literarischen Exempla u. in der Kasuistik eine Rolle. So exemplifiziert Cicero die ungereimte Treffsicherheit des Schicksals u. a. mit dem Fall eines Mannes, der, wie vorausgesagt, im Bach ertrinkt (fat. 3, 5); Gellius spielt gegen die Astrologie anderseits das Argument aus, daß unter verschiedenen Himmelskonstellationen Geborene beim gemeinsamen Schiffbruch zusammen den Tod finden (14, 1, 27). Der Tragik des E. ist bei der Erwähnung einiger Fälle Komik beigemischt. So heißt es von einem Glaukos, er sei in einem Honigtopf ertrunken (Apollod. 1, 311); im Dyskolos des Menander bildet die Episode, wie der Misanthrop Knemon in einem Brunnen ertrinkt, die tragikomische Peripetie des Stückes (620/90). Weiterhin wird das E. einer Maus auf dem Weg zur Einladung beim Froschkönig humorvoll als Anlaß zum Frosch-Mäusekrieg hingestellt, der die Parodie einer entsprechenden Szene der Ilias zu sein scheint (batrachom. 78/93; Beziehung zur ägypt. Tierfabel, wo das E. einer Maus durchaus sinnvoll wäre, zeigte S. Morenz, Ägypt. Tierkriege u. die Batrachomyomachie: Festschr. B. Schweitzer [1954] 87/9). Eher sentimental als humoristisch aufgenommene Fälle des E. von Tieren behandeln Gedichte des Antipater v. Thessalonike (vgl. G. Herrlinger, Totenklagen um Tiere [1930] 97_{12}). Nicht ohne Ironie ist es aber wohl auch, wenn Juvenal den wagemutigen Kaufmann zur Strafe für seine Gewinnsucht den Tod des E. finden läßt (sat. 14, 295/7).

β. Historisch. Über die Fälle von E. geschichtlicher Personen in Flüssen oder auf dem Meere haben nicht nur Dichter, sondern auch Historiker in einer das Grauenvolle dieser Todesart betonenden Weise gesprochen. Im Vordergrund stehen hierbei die großen Seeschlachten der antiken Geschichte, die Verfolgungskämpfe fliehender Heere über gefährliche Wasserläufe, berühmte Schiffbrüche u. andere bemerkenswerte Wasserunfälle. Hierzu vgl. *Schiffbruch. Darstellung ertrinkender Seeleute auf einer attischen geometrischen Kanne des 8. Jh. bei R. Lullies: JbInst 69 (1954) 263f Abb. 1/3.

2. Strafe. Da E. als ein grauenvolles u. damit schimpfliches Lebensende galt, lag es nahe, den Wassertod auch zur Hinrichtung zu gebrauchen. Beispiele hierfür liefert schon die zT. auf vorgriechischen Vorstellungen fußende

Sage. So läßt König Minos Skylla, eine Tochter des Königs Nisos v. Megara, als Strafe dafür, daß sie den eigenen Vater verriet, an ein Schiff gebunden durchs Meer ziehen (Aesch. choeph. 612/22; Paus. 1, 19, 4; 2, 34, 7; Apollod. 3, 211; Schol. Eur. Hipp. 1200; Ov. met. 8, 6/152; Strabo 8, 378; Prop. 4, 19, 26). Pelops stürzt den Hermessohn Myrtilos ins Meer, weil er sich seiner Geliebten zu bemächtigen gesucht hatte (in einer der zahlreichen Versionen erscheint Myrtilos als Büßer in der Unterwelt; zum Ganzen vgl. C. Robert, Griech. Heldensage 2 [1920/6] 213f). Herakles wirft seinen Herold Lichas, der ihm das tödliche Nessuskleid überbracht hatte, in die Fluten (Apollod. 1, 269; anders Soph. Trach. 771/812). Misenus, der den Triton zum Wettstreit im Hornblasen herausgefordert hatte, wird, als er unterliegt, zur Strafe für seine Kühnheit ertränkt (Verg. Aen. 6, 162/74). Der Pompeiussohn Magnus erwägt, ob er, um den Tod des Vaters zu rächen, die Pharaonenleichen posthum ertränken solle (Lucan. 9, 155/7). – Philipp v. Makedonien läßt iJ. 352 nach seinem Sieg über die Phoker die Tempelräuber aus der Zahl der Gefangenen im Meer versenken (Diod. 16, 35, 6). Der mytilenische Tyrann Kleomenes befiehlt Kupplerinnen in Säcke genäht ins Meer zu werfen (Theopomp. 115. 227). Die Bewohner v. Thasos sollen sogar eine Statue, welche Menschen erschlagen hatte, im Meer versenkt haben (Paus. 6, 11, 6; Dio Chrys. 31, 96; vgl. Eus. praep. ev. 5, 34, 9; über die Versenkung der kampanischen Isisstatue im Tiber vgl. Flav. Jos. ant. 18, 4; Zonar. 6, 5). – Während der Wassertod bei den Griechen nur von Fall zu Fall als Strafmaßnahme benutzt wurde, hat diese Hinrichtungsart, die in Rom von Turnus Herdonius eingeführt worden sein soll (Liv. 1, 51, 9), im röm. Strafrecht einen festen Platz erhalten (Mommsen, StrR 921f). Fälle spontaner Maßnahmen sind das Ertränken des Tiberius Gracchus (Plut. Tib. et C. Gracch. 25. 32. 46; Appian. 1, 16; Oros. 5, 9) u. des C. Gracchus (Plut. ibid. 49; Vell. Paterc. 2, 6) in beiden Fällen im Tiber. Daß diese Maßnahmen in alter Zeit eher sakrale als strafrechtliche Gründe hatten, geht anscheinend aus ihrer Anwendung bei widernatürlichen Vorkommnissen hervor. So ließen die Haruspices ein übergroßes, als Mißgeburt zur Welt gekommenes Kind lebend ins Wasser werfen (Liv. 27, 37, 6). Besonders unmenschliche Verbrechen, welche die Denaturierung des Täters offenbarten, wie zB. Vater- oder überhaupt Verwandtenmord, erforderten die poena cullei, d. i. die Auspeitschung des Delinquenten u. das Einnähen in einen Sack, worin sich bestimmte Tiere (Schlange, Affe, Hund u. Hahn) befanden, bis das Ganze ins Meer geworfen wurde (Belege bei Hitzig, Art. Culleus: PW 4, 2, 1747f). Die Säckung ist ursprünglich weniger eine Strafe als eine procuratio prodigii, d. i. eine Befreiung des Landes von einem Übel, gewesen. Die Widernatur des Verwandtenmords zwang die Gemeinschaft, den Übeltäter nicht nur des Lebens zu berauben, sondern ihn darüber hinaus von der Heimaterde u. der Luft des Vaterlandes auszuschließen (vgl. Cic. pro Rosc. Am. 37; Sen. clem. 1, 23; in diesem Sinne sollten ihres Fortlebens beraubt werden Caesar [Appian. 2, 128] u. Antonius [ebd. 2, 134; 3, 18], die ihren Gegnern als Tyrannen galten; zum Wasserwurf u. der Versagung der Beerdigung vgl. allgemein Le Gall 89f). Kaiser Konstantin, der diese Strafform ausdrücklich für Verwandtenmord bestätigt, modifizierte den Vollzug, indem er zuließ, den Sack fern der Meeresküste in einen Fluß zu werfen (Cod. Iust. 9, 17, 1; Inst. 4, 18, 1). Vielleicht ist es eine Art Umkehrung der auf Elternmord stehenden Strafe, wenn Kaiser Nero seine Mutter Agrippina durch einen mutwillig inszenierten Schiffbruch zu ertränken suchte, wobei andere ums Leben kamen (Oct. praet. 310/56; vgl. Tac. ann. 9, 5, 15; Suet. Nero 34). Vereinzelt werden auch illegale Strafmaßnahmen berichtet. So ließ zB. Kaiser Augustus wegen einer von ihnen befürchteten Gewalttat den Lehrer u. die Sklaven seines Enkels C. Caesar vorsorglich mit Steinen behängt ins Meer werfen (Suet. Aug. 67, 2). Beim Heer kam es wohl öfter vor, daß man verurteilte Soldaten gebunden im Meer oder in einem Flusse versenkte (Hist. Aug. Avid. Cass. 4, 4). Unter den römischen Kaisern, die in den Tiber geworfen wurden, sind Vitellius (Suet. Vitell. 17; Aur. Caes. 8; Eutrop. 7, 18; Oros. 7, 8) u. Heliogabal (Dio Cass. 79, 1, 20; Hist. Aug. Heliog. 17; Zonar. 12, 14); bei Commodus verhinderte es eben noch Pertinax (Hist. Aug. Comm. 17). Ob die oben erwähnte sakrale Bedeutung des Endes im Wasser einst auch der altrömischen Sitte anhaftete, die 60jährigen in den Tiber zu werfen, wovon in historischer Zeit nur sprichwörtlich die Rede ist (sexagenarii bzw. senes de ponte;

zB. Cic. Sex. Rosc. 100; Varro Men. 494; Lact. inst. 1, 21, 6), ist strittig; es ist jedenfalls möglich, daß dies einst eine Art Menschenopfer war (vgl. Festus 334a 16; dazu G. Klotz, Sexagenarii: PW 2A2, 2025f); jedenfalls würde es dem ebenfalls früh abgelösten Jungfrauenopfer für den Tiber (Varro 7, 44; Dionys. Hal. 1, 383) entsprechen (vgl. F. Schwenn, Die Menschenopfer der Griechen u. Römer = RVV 15, 3 [1905] 152/4; vgl. 182).

3. Verhütung. Gegen die auf Strömen u. Meeren stets drohende Gefahr des E. benötigten auch Griechen u. Römer außergewöhnliche Hilfe; dabei ist hier davon abzusehen, daß manche eben zu ihrem Schutze schwimmen lernten (zB. für Kriegszwecke Veget. 1, 10; 2, 23; vgl. Mehl 850/3). Die Griechen erwählten als Nothelfer zunächst kein bestimmtes Wesen, vielmehr konnten ihnen alle Götter nützlich sein (Lesky 145). Einzelne Gestalten treten bei Seenot dann aber doch als Patrone der Seefahrer hervor, wobei auffällt, daß Poseidon unberücksichtigt bleibt. Vor allem rücken die Dioskuren, also die Zeussöhne Castor u. Polydeukes, die am Argonautenzug teilgenommen hatten (Apollod. 1, 8, 2) in diese Rolle ein (vgl. Kraus). Bei den Griechen treten als Seehelfer weiter die Kabiren auf, denen teils phönikische Schiffsgottheiten (kabirim; F. W. v. Bissing, Bes Kabeiros: ArchOrF 13 [1939] 63f), teils vorderasiatische Fruchtbarkeitswesen zugrunde liegen (zum komplexen Charakter der bzw. des Kabiren allgemein Hemberg). Ostmittelmeerischer Synkretismus ließ sie auf Samothrake früh mit den dort verehrten Korybanten verschmelzen (Suid. 933 s. v. Samothrake), die vom Volk auch für die Dioskuren selbst gehalten wurden (O. Höfer: Roscher, Lex. 4, 307 nr. 11). An der sturmumtobten Küste Samothrakes erhielten sie eine berühmte Kultstätte mit einem in hellenistischer Zeit bes. von den Ptolemäerkönigen geförderten Mysteriendienst (Schol. Apollon. 1, 916; die Mysten trugen die rote Purpurbinde um den Leib; darum als Weihegabe ein Gewand beliebt; vgl. Diod. v. Sardes: Anth. Pal. 6, 245). Auch lokale Sondergottheiten helfen den Seeleuten vor dem Tod des E. So wurde auf der Insel Leuke im Schwarzen Meer Achill als Beschützer der Seefahrt verehrt (Pind. Nem. 4, 49; Eur. Iph. Taur. 435f; Andr. 1260; von einem Grab des Achill auf Leuke spricht Plin. n. h. 4, 16). Ebenso gilt die Kadmostochter Ino, die sich mit Melikertes ins Meer gestürzt hatte (Eur. Med. 1284; Ov. met. 4, 481/542; Schol. Lycophr. 229), mit diesem ihrem Sohn (= Palaimon) unter dem Namen Leukothea an der böotischen Küste als freundliche Helferin der Seefahrer (Paus. 1, 42, 8; durch ihren Schleier wurde der schiffbrüchige Odysseus gerettet [Od. 5, 333f]; das Versagen dieser beiden Nothelfer beklagt ein Epigramm des Antipater v. Sidon auf den ertrunkenen Knaben Kleodemos: Anth. Pal. 7, 303). Als die höchste Schutzmacht nicht nur zu Lande, sondern auch auf dem Wasser galt den Griechen (ebenso wie schon den Ägyptern; o. Sp. 375) der Sonnengott. Dies bekundet eindrucksvoll das Opfergebot eines Philippos an Phoibos Apollo, worin als Opfergaben für den Gott Seemannsbrot, Opferbrei u. eine Öllampe bes. erwähnt werden (Anth. Pal. 6, 251). Wird hier der Segen für eine künftige Schiffsreise erfleht, so heißt es von Heraiskos u. seinem Lehrer Asklepiodotos, die im 5. Jh. nC. in Ägypten Mitglieder der heidn. Resistenz gegen das Christentum waren, daß auf einer asiatischen Reise ein Stoßgebet an Helios sie vor dem E. im Fluß Maeander bewahrte (Damasc. v. Isid. 116; an den Re-Ruf eines Ertrinkenden in der demotischen Setnaerzählung erinnert hierzu K. Kerényi, Die griech.-orientalische Romanliteratur [1927] 132_{53}). Daß in hellenistisch-römischer Zeit Gottheiten ägyptischer Provenienz Retter aus Seenot wurden, lehrt das Auftreten des Sarapis in dieser Rolle (Wilcken, UPZ 1, 35f) u. das der Isis (Isis Pelagia, Isis Euploia, Isis Pharia; vgl. G. Vandebeek, De Interpretatio Graeca van de Isisfiguur [Louvain 1946] 44/54); die letztere wächst mit der seit alters auf Lesbos als Schützerin der Seefahrt verehrten Aphrodite zusammen (ebd. 81/5; D. Müller, Ägypten u. die griech. Isisaretalogien = SbL 5 [1961] 61). Daß ein in Paphos gekauftes u. auf ein Schiff verfrachtetes Aphroditebild, als man vor ihm in Seenot betet, Myrtenduft ausströmt u. das Schiff vor dem Untergang bewahrt, erzählt Polycharm v. Naukratis (FHG 4, 480; Gebet eines Jünglings an Kypris, die sonst die Schiffer aus Seenot rettet, ihn als auf dem Lande Ertrinkenden, d. i. der Leidenschaft Erliegenden, zu erretten: Anth. Pal. 5, 11). Nach Athanasius sollen die skythischen Taurier Schiffbrüchige den Göttern geopfert haben, sicherlich um selbst der Seenot zu entgehen (or. c. gent. 25 [PG 25,

49 A/B]). – Auch die Römer riefen in Seenot außer den in Italien heimisch gewordenen u. bes. in Ostia mit der Schiffahrt verbundenen Dioskuren (Kraus 1153) ganz allgemein ‚die Götter' an (Stat. silv. 3, 2, 1/4; Ovid. trist. 1, 2). Auch konnten personifizierte Mächte wie Fortuna nicht nur zu Lande, sondern auch auf dem Meere ihre Macht herleihen, so zB. für Caesar (Plut. Caes. 38, 5; Appian. 2, 236; Suet. Jul. Caes. 58; Florus 2, 13, 37; Dio Cass. 41, 46, 3; vgl. W. H. Friedrich, Caesar u. sein Glück: Festschr. I. Kapp [1954] 1/24, bes. 8f. 10f; PsDemokrit: VS 68, 302, 29f fragt, wieso Tyche dem Braven bei Schiffbruch oft nicht hilft). Für das überhebliche Vertrauen in den Schutz der Götter auf dem Meer, welches Dionysos v. Syrakus kundtat, erteilte ihm noch Laktanz eine Rüge (inst. 2, 4, 25f; vgl. Cic. nat. deor. 2, 34, 83). Die Anrufung von Fluß- u. Meergöttern wie Tiberis, Oceanus, Deus Pelagius Iao im Zauber auch für meerfremde Zwecke (A. Abt, Die Apologie des Apuleius [1908] 130) läßt annehmen, daß es Zaubersprüche speziell gegen die Gefahr des Wassertods gegeben hat. Unter den bekannten magischen Amuletten sind allerdings keine besonders gegen E. wirksame durch Bildzeichen oder Inschriften herausgehoben, da sie meistens als Mehrzweck-Talismane dienten (C. Bonner, Studies in Magical Amulets [Ann Arbor 1950]). Als ‚äußerste Schutzmaßnahme bei Seenot' (naufragorum ultimum votum; Petron. 103) galt es in der Antike, sich für ein Haaropfer an Neptunus den Kopf scheren zu lassen (zum Haaropfer der Schiffbrüchigen vgl. F. J. Dölger, Ichth. 2 [1922] 301_2; L. Sommer, Haaropfer: PW 7, 2, 2106). Apotropäische Bedeutung gegen die Gefahr des Schiffbruchs hatten Schiffsnamen wie Βοήθεια, Εὔπλοια, Εὐτυχία, Σωζομένη, Σωτηρία; ferner Castor, Pollux, Felix, Fortuna, Isis, Providentia, Salus, Spes usw. (vgl. F. Miltner: PW Suppl. 5, 947/56). Häufig waren die apotropäischen Schutzgottheiten als Zeichen am Schiff angebracht oder durch mitgeführte Götterbilder vertreten (vgl. Dölger, Diosk.). Schiffbruch u. E. konnte man auch vorbeugen, wenn man Traumgesichte, welche dies ankündigten, beachtete (Artemid. 1, 66: ein Glas zerspringt; 2, 12: ein Stier wird wütend; 2, 18: ein Fisch im Bett; 2, 37: Aphrodite Anadyomene erscheint usw.). Wegen ihrer Häufigkeit mußte auch das röm. Recht Schiffbrüche mit ihren juristischen Folgen für Gut u. Leben berücksichtigen; dabei ging es von der Deklarierung als vis maior aus, schloß also die Möglichkeit eines Rechtsschutzes aus (naufragia = casus, quibus resistere non possit; Ulp. Dig. 36, 1, 18, 7; 9, 2, 15; 6, 1, 36; Gai. 13, 6, 18, 1).

b. Apotheose. Der Untergang im Meer konnte trotz seiner Schrecklichkeit für Griechen u. Römer auch Tröstliches enthalten. So ließen sie angeschwemmten Toten unter Beobachtung der üblichen Zeremonien eine ordentliche Beerdigung zuteil werden. In der Sage drückt sich dieses Anliegen etwa aus in der Geschichte der Skylla, deren Leichenreste an das Vorgebirge des Saronischen Golfs in der Nähe von Hermione angetrieben wurden u. diesem den Namen Skyllaion gaben (F. Pfister, Der Reliquienkult im Altert. 1 [1909] 211/8). Ein ehrliches Grab bekommt auch der ertrunkene Ino-Sohn Melikertes (o. Sp. 390), nachdem ihn ein Delphin an Land gebracht hatte; ihm zu Ehren wurden bei Korinth die isthmischen Spiele gefeiert (A. Lesky, Art. Melikertes: PW 15, 1, 517). Feste eines Ertrunkenen sind nur von Antinous bekannt (u. Sp. 395). Doch werden die attischen Hydrophoreia als Trauerfeier zum Gedächtnis der bei der Flut des Deukalion Ertrunkenen erklärt (Paus. 1, 18, 7f; Strabo 9, 425; vgl. S. Eitrem, Opferritus u. Voropfer 1 [Oslo 1915] 113; PsLucian. dea Syr. 12f deutet das kultische Klettern auf die Phalloi im Tempel des syr. Hierapolis als Erinnerung an dasselbe Ereignis, bei dem sich die Leute vor dem E. auf Bäume zu retten gesucht hätten). Vom Dichter Hesiod, der wegen angeblicher Verfehlungen im Meer ertränkt worden sei, heißt es, daß ihn Delphine nach drei Tagen an Land trugen u. das Volk ihn wegen dieses Wunders ehrenvoll bestattete (Usener 163f; ders.: PW 8, 1072; zum Delphin als Jenseits-Geleiter besonders der Ertrunkenen u. dem von dieser Vorstellung herrührenden Delphinmotiv auf Grabdenkmälern der Küstenstriche vgl. o. Bd. 3, 674f). – Auch bei den Römern war es üblich, angeschwemmte Leichen pietätvoll zu bestatten; dafür gebrauchten sie den Terminus lapidare vgl. K. Latte: PW 3A, 2, 2295. Ebenso wie das Bedürfnis nach einer gültigen Beerdigung Ertrunkener beschäftigte die Gemüter die Frage nach dem Schicksal ihrer Seelen in der Unterwelt, worüber allerdings nur spärliche Äußerungen vorliegen. Der Katabasis des Silicus Italicus ist zu entnehmen, daß unter den zehn Kategorien der wohlwollend behandelten Hadesinsassen Schiffbrüchige u. Er-

trunkene, zwischen Dichtern u. reuigen Sündern genannt, die fünfte Gruppe bilden (13, 540f). Die Seelen unbestattet Ertrunkener wie die der Aeneasgefährten Leucaspis u. Orontes müssen dagegen, ehe sie den Styx überschreiten dürfen, hundert Jahre umherirren (Verg. Aen. 6, 333/6). – Die Todesart des E. scheint auch schon in sich selbst Verklärung bedeutet zu haben. Die ostmittelmeerische Sage weiß von einer Apotheose durch das E. selbst, wobei die bekannten Fälle auffällig oft auf vorgriechische, d. i. kretisch-minoische Vorstellungen hinweisen (Picard aO. 172f). Die im Meer Ertrunkenen werden teils entrückte Götter, teils werden sie verewigt, indem sie einem See- oder Küstengebiet den Namen vermitteln. Der Sturz des Ikarus, der der Sonne zu nahe gekommen war, in die Meerestiefe (Strabo 14, 1, 19; Schol. Il. 2, 145; Ov. met. 8, 183; Sen. Oed. 892/908; Herc. Oet. 686/90) führte zur Benennung des Ikarischen Meers. Ein anderes Orts-Aition dieser Art ist der Meeressturz des Lichas, des Herolds des Herakles (o. Sp. 387), dem die Lichades (‚Muschelinseln') vor Euboia den Namen verdanken (Apollod. 1, 269). Ferner wurde der Hellespont nach dem Meeresuntergang der Helle benannt (Val. Flacc. Arg. 1, 288/93; Ov. her. 18, 139/44; zur literarischen Verwendung dieses Motivs Prop. 2, 26a). – Minoischer Herkunft, wie viele dieser Vorstellungen, ist auch der zur Vergöttlichung führende spontane Meeressprung (Lesky 143/6). Der schöne Fischer Glaukos sprang in die Fluten nach dem Genuß eines Wunderkrauts; bei Anthedon in Böotien wird er zum Meergott u. Helfer der bedrohten Fischer, wobei er teilweise mit Halios Geron zusammenfällt (Apollod. 3, 3, 1); noch Plato erwähnt ihn als einen prophetischen Geist in den Fluten (rep. 10, 611 D); Erklärung des Glaukos-Mythos als zyklisches Ritenmotiv von Tod u. Wiedergeburt bei Willetts. Ino wurde nach ihrem Meeressprung (o. Sp. 390) von den Nereiden in Empfang genommen, bei denen sie als ein göttliches Wesen haust (Eur. Med. 1284/99; Ov. met. 4, 481/542; Schol. Lycophr. 229). Der Meeressprung tritt auch mit dem Keuschheitsmotiv verbunden auf. Britomartis, die sich schon dem Namen nach als Kreterin ausweist, flieht vor Minos' Liebesdrängen u. wird, als sie nach dem befreienden Meeressprung ein Fischer auffischt, zur göttlichen Dictynna (vgl. δίκτυον ‚Netz'; Callim. hymn. 3, 189/205). Asteria, die den Nachstellungen des Zeus in der Meeresflut entgeht, wird dort in eine offenbar numinose Muschel verwandelt (Apollod. 1, 25). Nach dem Bericht des Antikleides sprang eine Jungfrau aus Lesbos angeblich als Selbstopfer für Poseidon in die Fluten u. ertrank zusammen mit dem ihr folgenden Verehrer Enhalos; sie wird zur Nereide, die fortan mit den Rossen des Poseidon beschäftigt ist (Athen. 11, 466C). An die Jungfrauenlegenden sind wohl Erzählungen, wie die von Sappho, die sich vom leukadischen Felsen herabstürzte, anzuschließen (J. Corcopino, La basilique pythagorienne de la Porte Majeure [Paris 1926] 375/9). Ferner gehört hierher die Geschichte von Hero u. Leander (vgl. Lesky 144). Nachdem der zum Besuch des Mädchens allnächtlich über den Hellespont schwimmende Jüngling Leander ertrunken ist, stürzt Hero sich von ihrem Turm ins Meer (Ov. her. 17f; ars am. 2, 249f; trist. 3, 10, 42; 17, 133; Verg. georg. 3, 258/63; vgl. L. Malten, Hero u. Leander: RhMus 93 [1950] 65/81; diese in der Kaiserzeit wohl als sentimental empfundene Szene wurde im Zirkus anscheinend parodiert: Mart. spect. 25; über eine Marmorfigur des ertrunkenen Leander: Mart. 14, 181). – Für die ägäische Welt galt seit alters Ägypten als ein ‚Jenseits', wo die Seelen der Verstorbenen (u. dabei auch der Ertrunkenen) eine Heimstatt fanden (vgl. Picard aO. 170). Seit das nördliche Niltal den Griechen genauer bekannt war, rückt das fernergelegene u. weniger besuchte Äthiopien gern in diese Rolle ein. Da im Nilland in der Ptolemäer- u. Römerzeit die Apotheose des Ertrunkenen u. überhaupt der Gedanke von einer Beseligung durch Aufenthalt im Wasser des Stroms besonders stark hervortrat (o. Sp. 375ff), überrascht es nicht, mittelmeerische u. nilotische Vorstellungen zusammengehen zu sehen. Ausdruck dieser Zusammenhänge ist zB. die Sage des von seiner Mutter ins Meer geworfenen Poseidonsohnes Eumolpos, den der Vater rettet u. nach Äthiopien entrückt (Apollod. 2, 107/9; zur Verklärung durch Wasserbestattung bei den Äthiopen äußerte sich Diod. 3, 8), sowie die Sage von Kanopos, dem Steuermann des Menelaos, der nach dessen Nostos vor der danach als ‚kanopische' bezeichneten Nilmündung ertrank (Suid. lex. 2, 239 [1705]; Ruf. h. e. 2, 26; vgl. auch das Ortsaition v. Pelusium, in dessen Nähe Pelusios im Meer den Tod fand; Joh. Lyd. mens. 2, 57 [112f Wünsch]). Von den histori-

schen Unfällen im Nil in nachpharaonischer Zeit, die zur Apotheose führten, hat der des Jünglings Antinous weitgreifend gewirkt, während der der Isidora nicht über lokale Bedeutung hinausging. Als Kaiser Hadrian auf seiner Nilfahrt iJ. 130 nC. seinen bithynischen Epheben bei Schech Abāde in Oberägypten verlor, ließ er nicht nur an Ort u. Stelle die Stadt Antinoë/Antinoupolis errichten (W. Weber, Drei Untersuchungen zur ägypt.-griech. Religion [1911] 19/28; E. Kühn, Antinoupolis [1913]); er ließ den ertrunkenen Jüngling auch zum σύνϑρονος aller ägypt. Götter erheben (Dio Cass. 69, 11; Hist. Aug. v. Hadr. 14; Aur. Vict. Caes. 14); gleichzeitig ließ er ihm in Rom ein Kenotaph in ägyptischer Weise mit zwei Obelisken errichten (W. den Boer, Religion and Literatur in Hadrians Policy: Mnemos 4, 8 [1955] 135/40; zum ‚Barberinus', dem erhaltenen Antinous-Obelisken u. seinen ägypt. Inschriften, vgl. A. Erman, Römische Obelisken = AbhB 1917, 4, 10/7; 28/47; zu hadrianischen Gedenkmünzen mit Antinous vgl. J. M. C. Toynbee: JournRomStud 34 [1944] 65/73; A. C. Levi: Numism. Chronicle 6, 8 [1948] 30/8; G. Botti, Aegyptus [1955] 245/56, bes. 254). Bis in das 4. Jh. nC. wurden diesem Heros zu Ehren, dem überdies auch Wunderheilungen zugeschrieben wurden (P. Jouguet: Annuaire Inst. Philol. 1935, 232), in Bithynien, Argos, Mantineia u. Antinoupolis (vielleicht auch in Athen; M. N. Tod: JournEgArch 37 [1951] 93f) Festspiele abgehalten (L. Roberts: RevÉtGr 55 [1952] 191f), wobei der dies natalis Antinoi, d. i. der Todestag des ertrunkenen Jünglings, am 27. XI. gefeiert wurde (nach einer Inschrift aus Lanuvium: CIL 14, 2112; Verbindung mit dem Todestag des Osiris u. damit Anknüpfung an dessen Legende zeigte Kerényi aO. 84f; zum Ganzen vgl. J. Beaujeu, La Religion Romaine 1 [Par. 1955] 242/56, bes. 242/5; ferner Hermann, Antin. inf.). Zu alexandrinischen Münzen mit Kaiser Hadrian in der Art eines rettenden Meergotts vgl. J. Vogt, Alex. Münzen 1, 103. – Der tödliche Unfall der Isidora im Nil zu etwa derselben Zeit u. in derselben Gegend wie Antinous empfing von dessen Apotheose zweifellos Impulse, ohne freilich über die Errichtung einer Kultstätte an Ort u. Stelle mit zwei dort aufgezeichneten griech. Weihegedichten hinauszugelangen (zur Anlage des Kenotaphs in Tuna = Hermopolis-West vgl. S. Gabra: AnnServAntÉg 32 [1932] 66; die Texte bei Preisigke-Bilabel, Sammelb. 5, 30 nr. 7540f; SupplEpigr. 8 nr. 473f). Im ersten Gedicht wird über die Errichtung eines ϑάλαμος für die Ertrunkene im Strom durch die Nilnymphen berichtet (eine davon ist übrigens mit Hylas verwandt; o. Sp. 393f); im zweiten werden die jahreszeitlichen Opfergaben für die heroisierte Tote benannt, wobei Angleichung an ein Isisritual beobachtet worden ist (vgl. Eitrem, Grabgedichte; zum Ganzen L. Koep: o. Bd. 3, 272). – Wie Seeabschnitte u. Küsten oder Inselufer erhielten Flüsse den Namen von Menschen, die einst darin ertrunken waren oder sich in ihm ertränkt haben sollen (*Fluß). Dieser Topos war so gebräuchlich, daß eine späte Abhandlung mit dem Katalog bekannter Flüsse der ganzen Welt vor der jeweiligen Angabe geographischer Fakten die Namensaitiologie des betreffenden Flußlaufs erörtert (PsPlut. de fluviis; hier u. a. genannt: Hebros, Hydaspes, Ismenos, Ganges, Phasis, Arar, Euenos, Maiandros, Palaistinos, Sagaris, Skamander, Tanais, Aigyptis, Himeros, Eurotas, Chrysoas usw.; zur Datierung der Schrift auf vor 227 nC. vgl. F. de Mély: RevÉtGr 5 [1892] 327/40). Sechs andere Ströme, die den Namen ihres Heros eponymos verewigen, führt Maximus Tyrus auf (8, 1; vgl. J. Toutain, Le culte des fleuves, sa forme primitive, et ses principaux rites chez les peuples de l'antiquité: L'Ethnographie NS 13/4 [1926] 1/7). Bezeichnend für die Kraft der zugrundeliegenden Vorstellung ist die Legende v. Alexander d. Gr., welcher, als er sich in den Euphrat stürzte, zur Verhinderung seiner Apotheose von einer Frau zurückgehalten wurde (Arrian. 7, 27, 3; PsCallisth. 3, 32 [136 Kroll]); hieran hat im 4. Jh. nC. die Antilegende des Kaisers Julian angeknüpft (u. Sp. 404). Von der Flußbenennung macht die Legende des Aeneas, der im Fluß Numic(i)us ertrunken sein soll (Liv. 1, 2, 6; Plin. n. h. 3, 56; Serv. Aen. 1, 259; 4, 620), auffälligerweise noch keinen Gebrauch. Als Ausgang einer Apotheose galt schließlich auch das E. in einer dann danach benannten Quelle, wofür nur auf die Sagen der Knaben Hylas (Apollod. 1, 101; Theocr. id. 13; Sen. Med. 646/9) u. Narkissos hingewiesen sei (Ov. met. 3, 339/510; vgl. auch die Dirke-Quelle bei Theben, nach dem in sie hineingeworfenen Leichnam dieser Frau benannt; Apollod. 3, 5, 5).

B. Christlich. Die Christen wurden hinsichtlich des Wassertods im Meer oder in Flüssen

von denselben widersprechenden Empfindungen bewegt, wie ihre nichtchristlichen Vorfahren u. Zeitgenossen, nur daß sie diese Gefahren aus ihrem neuen Weltbild heraus auf eigene Weise zu bewältigen suchten. Über die Stellungnahme dazu im natürlichen Leben hinaus, wurde diese alltägliche Bedrohung zu einem Bild, das wichtige Gedanken der christl. Heilstheologie veranschaulichen konnte.

I. Schrecklicher Tod. a. Unfall. 1. Anlehnung an Heidnisches. Der Tod, den die Christen nicht allein wegen des natürlichen Abbruchs des Lebens, sondern auch, da er für sie ‚der Sünde Sold' war (Rom. 6, 23), nicht minder beklagten als die ihn so sehr bejammernden Heiden, galt auch in der Form des E. als schrecklich. Dies geht schon daraus hervor, daß die Kirchenväter heidnische Vorfälle dieser Art u. ältere Gedanken dazu öfters wiederaufgriffen. Die traurige Begebenheit vom Wassertod des Osiris (o. Sp. 372) erwähnt Firm. Maternus (err. 2, 1/6). Den abergläubischen Ansichten von den bösen Wassergeistern, die mit dem Esietus Osiris zusammenhängen, stellt Tertull. die christl. Wasserheiligung für die Taufe gegenüber (bapt. 5; vgl. Dölger, Es.). Den Untergang der Insel Atlantis im Meer, wie ihn sich Plato vorgestellt hat, bezieht Arnobius in seine apologetischen Argumente ein (nat. 1, 5). Clemens v. Alex. erinnert an den elenden Leichnam des Melikertes, wie ihn das Meer bei Korinth an Land gespült hatte, u. der gleichwohl Anlaß zur Einrichtung der bis in seine Zeit gepflegten Isthmischen Spiele war (protr. 2, 24, 1). Der antiken Mythe von der Entrückung der Proserpina in die Unterwelt gibt Firm. Mat. eine rationalistische Erklärung, indem er behauptet, sie sei von einem Bauern Pluton mit dem Wagen versehentlich in einen See gefahren worden, wo sie beide ertranken; die Version ihrer Entrückung in die Unterwelt sei dagegen nur zum Trost für die Mutter erfunden worden (err. 7, 4). Über die zeitgenössischen Angelsachsen weiß Sidon. Apollin., daß sie ein Zehntel der Gefangenen, die ihnen auf Raubzügen in die Hände fielen, ertränkten (ep. 8, 6 [PL 58, 597 C = MG AA 8, 132f]; vgl. P. Courcelle, Hist. litt. des grandes invasions [Par. 1948] 198_1), während Athanasius von den Bewohnern von Tauris berichtet, sie verwendeten angeschwemmte Schiffbrüchige zum Gottesopfer (or. ad gent. 25 [PG 25, 49 A/B]). Gregor v. Nazianz, der den Marterl-Stil der griech. Ertrunkenen-Epigramme getreu nachahmt (Anth. Pal. 7, 266; Thema ist hier, wie nutzlos die Warnungen vor den Gefahren des Meeres sind; vgl. o. Sp. 385), lobt einmal in sarkastischer Weise die barbarischen Totenversorgungsarten der Heiden: den Hunden vorgeworfen, verbrannt oder ins Wasser gestürzt zu werden, sei besser als eine normale Beerdigung, da man bei jenen grausigen Formen der Vernichtung wenigstens nicht Grabschändern in die Hände falle (Anth. Pal. 8, 213). Die blinde Verteilung der Geschicke unter den Menschen erläutert Gregor in ebenfalls durchaus antikischer Weise mit dem Bilde des mit glänzenden Segeln über das Meer Fahrenden, der lächelnd auf das Grab des Schiffbrüchigen, d. h. die Meeresfluten, herabblickt (c. 1, 2, 1, 684f [PG 37, 574 A]; vgl. ferner c. 2, 1, 23 [1282 A]). Die eigene Verantwortlichkeit, d. h. daß Schiffbruch u. Tod des E. die vorauszusehende Folge des freiwilligen Entschlusses sind, sich den trügerischen Wogen anzuvertrauen, hebt Nemesius hervor (nat. hom. 38 [PG 40, 756 A]).

2. Urteile u. Vorfälle bei den Christen. Wie schrecklich die Christen den Wassertod bei sich selbst empfunden haben, wird bei einigen Kirchenvätern auch ohne Bezugnahme auf Heidnisches deutlich. Schon die Hl. Schrift kannte solche Fälle. Wie im AT die Sintflut mit dem Wassertod der ganzen Menschheit außer Noe u. den Seinen (Gen. 6/8), der Untergang Pharaos im Schilfmeer (Ex. 14, 23/8) u. die Seenot des Jonas (Jon. 1, 4/15), die Wassergefahren für die Christen in eine heilsgeschichtliche Perspektive rückte, so im NT das Erlebnis Petri auf dem See Genezareth (Mt. 14, 22/34) u. der dreimalige Schiffbruch des Apostels Paulus (2 Cor. 11, 25f; Act. 27, 9/14). Die Schrecklichkeit des E.todes bekundet Gregor v. Nazianz aufgrund eines eigenen Jugenderlebnisses: auf einer Reise von Alexandria nach Rhodos ging sein Schiff unter (or. 18, 31 [PG 35, 1024f]) u. entging er dem ‚nackten Meer' (c. 1, 2, 31, 1/4 [PG 37, 910f]) nur mit knapper Not, ein Ereignis, das offenbar seine Phantasie für die Ausmalung der Gefahren auf See sehr beflügelt hat (vgl. c. 2, 1, 1, 307/19 [37, 993f]; 21, 1, 11, 124/70 [37, 1037/41]). Gregor fand hierdurch den überlieferten Topos bestätigt, daß ‚jeder, der mit dem Schiffe fährt, dem Schiffbruch nahe ist, u. das um so mehr, je kühner die Fahrt geht', woraus er als

Christ die karitative Folgerung zieht: ‚Solange du mit günstigem Winde fährst, reiche dem Schiffbrüchigen die Hand' (or. 14, 28 [PG 35, 896 A]). Ohne solche Mahnungen zu äußern, sagt Ambrosius vom Meer: mare mergit naufragos, exspuit nudos, vestitos exuit, insepultos relinquit (Tob. 5, 16 [CSEL 32, 2, 526, 7f]); er fährt fort, Gott habe das Meer nicht um der Seefahrt willen, sondern allein wegen der Schönheit der Elemente erschaffen (Hel. et iei. 19, 70 [CSEL 32, 2, 453, 7f]). Ein ander Mal wendet Ambr. den Tod des E. ins Moralische: viele Fischer gehen im Meer zugrunde, damit die Reichen auf der Tafel Fische haben (de Nabuthae 5, 20 [CSEL 32, 477, 18f]). Paulinus v. Nola gedenkt des Schiffbruchs seines Freundes Martianus bei Narbonne in einem langen Gedicht; dabei ist es vielleicht nicht nur dichterische Schwarzweiß-Malerei, sondern entsprach es sogar der Wirklichkeit, daß diejenigen Schiffsinsassen, die Christen waren, gerettet wurden, während die Nichtchristen u. insbesondere der vom Christentum abgefallene Kapitän Novatianus im Meer ertranken (c. 24 [CSEL 30 206/37]). Von seelischer Erschütterung beim E. von Anverwandten zeugt in der christl. Spätantike die knappe u. nüchterne Formulierung der den Unglücklichen gewidmeten echten Grabinschriften (zB.: Eufronia Eufronii filia et maris naufragio enecta; ILCV 1540; ferner die Inschrift für das an der dalmatinischen Küste ertrunkene Kinderpaar Hilarion u. Revocata; ebd. 4360), welche sich von der Gesprächigkeit der literarisch manierierten Grabepigramme auf Ertrunkene, wie die alexandrinische Dichtung sie ausgebildet hatte, deutlich unterscheidet (o. Sp. 384ff).

b. Strafe. 1. Gottesfeinde. Da alle Begebnisse im Menschendasein nach christlicher Auffassung von Gott ausgehen u. Leben u. Tod aus seiner Hand kommen, lag es für die altchristl. Autoren nahe, den besonders harten Tod des E. als eine Gottesstrafe zu betrachten. Diese Überzeugung konnte man schon auf die biblischen Fälle anwenden, in denen eindeutige Gottesfeinde der Wassertod ereilte, aber sie galt für alle Zeiten der Heilsgeschichte bis in die eigene Gegenwart. Die *Sintflut, in der alle außer den durch die Arche Noe Geretteten untergingen, ist von den Kirchenvätern stets als eine Strafe verstanden worden. Nach Tertullian wurde durch das Diluvium, mit dem Gott sein Gericht anzeigte (iei. 4), die Iniquitas der Menschen gereinigt (bapt. 8), u. nach Laktanz hat Gott die Flut zur Vernichtung der Bosheit kommen lassen (inst. 2, 10, 9; vgl. 2, 13, 1/3). Ambrosius erblickt in der Wasserflut, schon symbolistisch argumentierend, das Ansteigen der Schlechtigkeit bei den Menschen (Noe 14, 49) u. nimmt sie daher als Typos der Purgatio animae, während die Arche die errettende Kirche ist (Belege o. Bd. 1, 600; vgl. unten Sp. 407). Als Strafmaßnahme Gottes zeigen auch spätantike Buchillustrationen das biblische Ereignis; so wenn die Wiener Genesis die Ertrinkenden voller Schrecken charakterisiert (Encicl. Arte ant. class. e or. 2, 83, Abb. 135) u. die Miniatur einer Hs. des Rabanus M. (9. Jh. nC.) die im Abyssus Ertrinkenden ähnlich wiedergibt (vgl. F. Saxl, Lectures 2 [1957] Taf. 157c). – Das andere Beispiel der atl. Gottesstrafe, worauf von den Vätern immer wieder hingewiesen wird, ist der Untergang Pharaos im Roten Meer, der ertrank, weil er Israel verfolgt hatte (Ex. 6/8). Wenn die submersio Pharaonis zum Typos der Taufe wird (unten Sp. 407), so war dies möglich, weil die Ertränkung als Sieg über die Anfechtungen des Teufels u. als ein Abwaschen der Sünde schlechthin verstanden werden konnte (J. Daniélou, Testamentum futuri [1950] 168f; Lundberg 10/63; Wessel: o. Bd. 4, 377/83; u. Sp. 407). – Viel unmittelbarer berührte die vorkonstantinischen Christen der Tod ihrer eigenen Verfolger, den sie, zumal wenn es ein besonders grausamer war, als eine Strafe Gottes auffaßten. Der Tod des Kaisers Decius, des Urhebers der nach ihm benannten Christenverfolgung, wurde der Allgemeinheit ohne weiteres dadurch als Gottesstrafe deutlich, daß er in einem Sumpf versank u. ertrank (Lact. mort. 4, 1; Aur. Vict. epit. Caes. 29, 2 [159 Pichlm.]; vgl. K. Gross: o. Bd. 3, 614). Der Tod des E. ereilt als eine Gottesstrafe auch Kaiser Maxentius, als er am 28. X. 312 gegen Constantinus die Schlacht an der milvischen Brücke verlor (Eus. v. Const. 1, 38; h. e. 9, 9). Daß es sich um ein besonders schmachvolles Ende handelt, wird ausdrücklich ausgesprochen (paneg. 9. 17, 2); in der künstlerischen Wiedergabe des Ereignisses am Triumphbogen Konstantins wird die Härte dieses Gottesgerichts durch die Fülle der zusammen mit dem Kaiser Ertrinkenden hervorgehoben (F. v. d. Meer-Ch. Mohrmann, Atlas nr. 122; vgl. 402. 217). Auf älteren literarischen Topoi beruhen Äußerungen,

wonach Schiffbruch u. Tod die gerechte Strafe für die Profitgier des zur See fahrenden Kaufmanns sind (Ambr. off. 1, 49, 243 [PL 19, 95B]; Aug. s. 344, 7 [PL 39, 1517]; vgl. o. 386).

2. Märtyrer. Wie Gott die Feinde der Christen durch grausame Todesarten, u. dabei durch den besonders schrecklichen Tod des E. bestrafte, nahmen diese selbst dieses Lebensende auf sich als Zeugnis für ihren Glauben. Eusebius gibt einen Katalog der ihm bekannt gewordenen Arten des Martyriums, worin er E. an zweiter Stelle nennt (,die im Meer Ertränkten' h. e. 8, 8). In den Märtyrerakten wird der bereits dem röm. Strafrecht vertraute Wassertod (Mommsen, RStr 921f) öfters drastisch geschildert. In Tyrus war Eusebius selbst Augenzeuge, wie die Leichname von Christen, die zuvor mit wilden Tieren hatten kämpfen müssen u. dann enthauptet worden waren, anstatt bestattet zu werden, dem Meer übergeben wurden (h. e. 8, 7; vgl. Niceph. 7, 7; über lebendig ins Meer geworfene ägyptische Christen ebd. 7, 8; vgl. 8, 12). Die mit dem Meerwurf verfolgte Absicht voller Vernichtung wird in der Passio des Vinzenz in der Wiedergabe des Prudentius vom Iudex Dacian direkt ausgesprochen (perist. 5, 436/48; mergam cadaver fluctibus: / insana numquam naufragis / ignoscit unda et spumeum / nescit profundum parcere). Daß der Märtyrertod im Wasser die vollkommene Vernichtung bedeutet, die zumindest zur Erschwerung der Auferstehung führen konnte (u. Sp. 405f), geht aus der Vision des hl. Theodotos hervor, bei der die in einem See ertränkte Christin Tekusa sagt: ,Denke doch daran, daß unsere Leichen im Wasser den Fischen zum Fraße werden' (Mart. Theodot. 16 [72, 2f Franchi]). Eusebius weiß ferner von einer Christin in Antiochia zu berichten, deren beide jugendliche Töchter von der Entehrung durch die Soldateska bedroht, zusammen mit der Mutter Zuflucht im Orontes suchen (h. e. 8, 12). Wenn in den angeführten Beispielen hauptsächlich Frauen den Wassertod erleiden, ist dies sicherlich nicht Zufall; vielmehr drückt sich darin aus, daß Ertränken im ganzen Altertum vorwiegend eine Frauenstrafe war (schon mesopotamisch o. Sp. 380; noch im MA, vgl. Bächtold).

c. Schutz. Je schrecklicher für das Empfinden der Christen der Wassertod war, um so mehr suchten auch sie sich vor ihm zu schützen. Seit Jesaja Jahwe zum Beschützer vor den Wasserfluten erklärt hatte (Jes. 43, 2), war den Juden wie den Christen in letzter Instanz Gott Nothelfer auch in der Gefahr des E. Als der Apostel Paulus zwischen Kreta u. der Adria in Seenot geriet, wird ihm Errettung durch Gottes Engel zugesagt (Act. 27, 9/44). Der kirchliche Reisesegen des Rituale Romanum bittet daher Gott selbst, für die Schiffbrüchigen ein Hafen zu sein, wobei zugleich im Sinne typologischer Exegese daran erinnert wird, daß es Gott war, der die Kinder Israels trockenen Fußes durchs Meer ziehen ließ. Nach Gregor v. Nyssa ließ der Wundertäter Gregorios den armenischen Fluß Lykos, der angeschwollen war, stillestehn, indem er Gottes Namen anrief (v. Greg. Thaumat.: PG 46, 929A/B). Seit Jesus den Apostel Petrus über das galiläische Meer hatte wandeln lassen, so daß er der Gefahr des E. entging (Mt. 14, 22/34), war es für alle Bedrohten auch Christus, der vor dem Wassertod bewahrte (aus der biblischen Erzählung von Petrus folgert Hil. Pict. in Mt. 14, 15 [PL 9, 1002B = CSEL 22, 65], daß ,Wasser' Lebensgefahr schlechthin bedeute). Daß Christus auch in Gestalt der Eucharistie zum Helfer aus Seenot wurde, ergibt sich aus der Gedenkrede des Ambrosius auf seinen Bruder Satyros (exc. fr. Sat. 1, 43 [CSEL 73, 232f]): Als noch ungetaufter Christgläubiger war er in einen Schiffbruch geraten u., da er weniger den Tod als den Tod ohne Taufe fürchtete, erbat er ein Stück eucharistischen Brotes von seinen christl. Leidensgefährten. Wörtlich berichtet Ambrosius weiter: ,Er ließ es in ein Schweißtuch (orarium) binden, wickelte dies um den Hals u. stürzte sich so ins Meer ... So glaubte er sich hinreichend geschützt ... u. wünschte keine andere Hilfe' (tatsächlich zunächst gerettet, stirbt Satyros später auf dem Lande). Obwohl das Schweißtuch dazu verleiten könnte, an die Gewebe heidnischer Wasserpatrone wie etwa den rettenden Schleier der Leukothea (o. Sp. 390) zu denken, meint Ambrosius hier doch nichts anderes, als daß das eucharistische Brot den Gläubigen gegen Wassertod schützen kann. In der Spätantike hat es allerdings wohl auch christliche Amulette gegen E. gegeben. Das von H. Lietzmann behandelte Papyrusfragment mit Auszügen aus der biblischen Erzählung vom Wandeln des Petrus auf dem Meer (Mt. 14, 28/31) kann kaum anders denn als ein Apotropaeum gegen die Wassergefahr

verstanden werden. Wenn Lietzmann allgemeine Schutzzwecke hier zwar anerkennt, aber wegen des seltenen Gebrauchs der biblischen Erzählung speziellen Wasserschutz nicht für gesichert ansieht, dürfte diesen Zweifel ein eindeutig christlich gewordenes Amulett gegen E. beheben: der grüne Jaspis mit dem Kreuzeszeichen, der auf den uralten ägyptischen Nephritskarabäus als Wasserschutzamulett zurückgeht (DACL 14, 1, 1019; vgl. Hermann, Amul.). Daß das Bedürfnis der alten Christen nach Schutz vor dem E. in einer heidn. Vorstellungen durchaus gemäßen Weise befriedigt wurde, zeigt auch das Einrücken der Apostelfürsten Petrus u. Paulus, die ja beide einmal in Seenot gewesen waren, in die Rolle der Dioskuren (Kraus 1134f). Zum Eindringen der Dioskuren als Seefahrtspatrone in die griech. Legende vgl. H. Delehaye, Castor; zum hl. Kastor in Koblenz noch im MA mit Zügen eines Schiffahrtspatrons vgl. Kraus 1137. Während der hl. Christophorus vor dem 13. Jh. noch nicht Patron der Reisenden u. Wasserfahrer sein konnte, da er erst seitdem zum wirklichen, anstatt bloß symbolischen Christusträger geworden ist (o. Bd. 2, 1248f), boten andere Heilige, die zwar auch keine festen Seefahrer-Patrone waren, immerhin mit Episoden ihrer Legende die Möglichkeit, sich an sie in Seenot zu wenden. So berichtet das Martyrium Matthaei, daß der Evangelist nach einer Reihe von erfolglosen Martern mit einem Boot ins offene Meer gestoßen worden sei, aus dem er aber mit Hilfe des sich aus der Tiefe erhebenden Kreuzes auferstand (AAA 120f); ähnlich heißt es von den Reliquien des hl. Menas, daß sie zunächst im Meer untergingen, dann aber von Engeln nach Kpel gebracht wurden (H. Delehaye, L'Invention des reliques de S. Ménas à Cpel: AnalBoll 29 [1910] 30f). In Fällen wie diesen bedeutet die Wirksamkeit der schützenden Macht bereits eine Verklärung. Vom hl. Bischof Johannes dem Barmherzigen von Alexandrien (7. Jh.) wird überliefert, er sei dem ihm bekannten Steuermann eines Schiffes in Seenot erschienen u. habe den Verzweifelten getröstet (Leont. Neap. v. Joh. Eleem. 10 [19, 12 Gelzer]). Gab es in Gestalt von Gottvater, Christus oder von Heiligen für den dem Ertrinken Nahen also himmlische Helfer genug, so ist es wohl singulär, wenn dieser Schutz einmal bei den verstorbenen leiblichen Eltern gesucht wird: Gregor v. Nazianz ruft in einem Gedicht seinen Vater Gregorios u. seine Mutter Nonna an, sie möchten ihm, wie sie ihn zuvor schon vor drei Hauptgefahren, vor Krankheit, Erdbeben u. Seenot bewahrt hätten, nun auch im vorliegenden Fall vor dem E. retten (Anth. Pal. 8, 37).

II. Verklärung. Den frühen Christen ist die heidn. Apotheose des Ertrunkenen sicherlich geläufig gewesen, obgleich bei der Erwähnung des bekanntesten Falles, der Apotheose des Antinous (o. Sp. 379), dessen spezielle Todesart von den Vätern nicht erwähnt wird. Abgesehen von päderastischen Vorwürfen geht es ihnen im Rahmen der allgemeinen Abwertung der heidn. Gottesverehrung um eine apologetische Ablehnung der Vergottung von Menschen überhaupt (Iustin. apol. 29, 4; Tert. nat. 2, 10; Tat. or. 10; Prud. c. Symm. 1, 271/7; Hermann, Antin. inf.). Daß aber die Christen die propagandistische Bedeutung der heidn. Ertrunkenen-Apotheose nicht gering einschätzten u. offenbar von ihr auch Beeinträchtigung ihres Werbens um die Massen fürchteten, dürfte aus einer Stellungnahme zum Tod des Apostaten-Kaisers Julianus hervorgehen. Ähnlich wie einst Alexander d. Gr. am E. im Euphrat gehindert wurde, damit seine Vergöttlichung durch diesen Tod unterblieb (o. Sp. 396), begrüßten Christen es, daß Julianus sich nach seiner tödlichen Verwundung nicht in den Tigris hatte stürzen können, um nach berühmten Vorbildern vergöttlicht zu werden, u. daß man durch ihn also kein neues sidus Iulianum zu befürchten hatte (Greg. Naz. or. 5, 14 [PG 35, 681 A/B]; vgl. Straub 314). Bezeichnend für die Schwierigkeit, wenn nicht Unmöglichkeit einer ‚Entmythologisierung' des E.todes dürfte es demgegenüber sein, daß dieses Lebensende auch bei den Christen selbst mehr u. mehr eine Verklärung fand, wobei die heidn. Vorstellungen teilweise mitwirkten. Nur eine poetische Assoziation mag es sein, wenn Greg. Naz. in seinem Gedicht auf den beim Fischen ertrunkenen Christen Naukratios sagt, dieser habe im Wasser die Taufgnade u. den Tod gefunden; Anth. Pal. 8, 156. Sehr konkret ist um eine Verklärung ertrunkener Christen aber die Hagiographie bemüht, die sich hierbei gern des Wunders bedient. So heißt es von Lukianos v. Antiochia, daß man ihn mit einem Stein am Hals ins Meer versenkte, um ihm Grab u. Grabesruhe zu rauben; doch sei die Leiche des Heiligen von einem Delphin an Land gezogen worden, so daß sie in

Drepane-Helenopolis beerdigt werden konnte (ASS Jan. 1, 357/64, bes. 362; vgl. Usener 168f). Ähnlich treibt der Leib des bei Nikomedia ins Meer geworfenen Märtyrerbischofs Basileios v. Amaseia bei Sinope an Land u. erhält dort eine christl. Grabstätte, wobei diese als Wunder verstandene ‚Translatio' gleichzeitig die Verehrung des Heiligen an verschiedenen Orten erklären konnte (ASS April 3, 420/7, bes. 424; F. Pfister, Reliquienkult 1, 215f). Unterschieden sich diese den Ertrunkenen heimführenden Wunder (z. B. mit dem Delphin) nicht sehr von entsprechenden bei heidnischen Heroen (o. Sp. 392), so trägt der legendäre Bericht vom Lebensende des Märtyrerpapstes Clemens I stärker christliche Züge. Daß er zu den ‚Ertrunkenen' gehört, ist historisch nicht erwiesen (Bardenhewer, Gesch. 1, 118). Doch behauptet die Legende, man habe ihn mit einem Anker am Halse bei Chersona lebendig ins Meer werfen lassen. Auf das Gebet seiner Schüler Cornelius u. Phoebus, Gott möge ihnen den Meister wiederschenken, tritt die Meeresflut drei Meilen weit zurück, so daß man zu Fuß bis zu einer Marmor-Aedicula gehen kann, wo die Leiche des Märtyrers zusammen mit seinem Anker in einem Steinsarg aufgefunden wird. Alljährlich tritt an seinem Gedächtnistag das Meer für 7 Tage zurück, um den Weg zur Memoria des Heiligen freizugeben (Pass. Clem. 23/24 [Funk, PA 2, 2, 79]). – Obgleich von biblischer Lehre durchaus nicht gefordert wird, daß die Auferstehung der Toten ihre körperliche Erhaltung zur Voraussetzung hat, wie das künftige Leben etwa bei den Ägyptern an leibliche Fortexistenz gebunden war (o. Bd. 4, 800/2), war die frühe Christenheit zwar nicht auf perfekte Konservierung bedacht, scheute aber doch die völlige Vernichtung des Leibes, wie E. sie befürchten lassen mußte. Da nach der Offenb. Joh. das Meer für das Endgericht auch ‚die Toten, die in ihm sind, wiederhergibt' (Apc. 20, 13; vgl. hierzu auch die atl. *Jonas-Erzählung o. Sp. 382), stellte man sich die Frage, wie die Auferstehung erfolgen könne, wenn den Leib von im Meere Ertrunkenen etwa Fische verzehrt hatten u. der Fisch womöglich selbst wieder verspeist worden war. Dieses gekünstelte Exemplum, das den Christen auch von ihren heidn. Kritikern vorgehalten wurde (PsJustin. quaest. 15 [PG 6, 1465C]), kehrt in der Diskussion über die Auferstehung im 3./4. Jh. verschiedentlich wieder. Nach der stark spiritualistischen Auffassung des Origenes u. seiner Anhänger war der Leib der Auferstehung ein ganz anderer als der irdische, da schon dieser sich, wie bereits Heraklit gelehrt hatte, zu Lebzeiten dauernd veränderte (vgl. J. Daniélou, Origène comme exegète de la Bible = TU 63 [1957] 280ff). Gregor v. Nyssa, der noch entschiedener als vor ihm Methodios v. Olympos (res. 1, 37/41; 3, 16 [278/84. 413 Bonw.]) dieser Auffassung entgegentritt, gibt zunächst die Meinung der Origenisten wieder, bei denen als Argument gegen die Auferstehung eines identischen Leibes offenbar das Beispiel des von einem Fisch verspeisten Schiffbrüchigen üblich war (opif. 26 [PG 44, 224C]; in Christi res. or. 3 [PG 46, 660B/C]; vgl. Method. res. 2, 30 [PG 18, 287]). Gregor löst die aufgeworfene Frage, die Erklärung des Methodios vertiefend, mit der Versicherung, daß selbst die aufs äußerste dezimierten Bestandteile eines Körpers fortexistieren, u. daß die bei den verstreuten Teilen verharrende Seele des Menschen auf Gottes Befehl den Leib am Jüngsten Tag wiederherstellen kann (opif. 27 [PG 44, 225B]). Obgleich die Frage nach der Auferstehung der Ertrunkenen nur einen äußersten Grenzfall betrifft, ist mit der Auferstehungslehre der kappadokischen Väter darauf doch eine Antwort erteilt. Paulinus v. Nola, der einen seiner intimsten Freunde auf dem Meer verlor (o. Sp. 399), hat sich diesen Gedankengängen voll angeschlossen: ‚Für Gott geht kein Wesen zugrunde, weil alles, was immer irgendwo ist, im Schoß des Schöpfers geborgen bleibt. Die Menschen, die das Meer durch seine Fluten oder durch Fische verschlungen hat ..., sie alle insgesamt schuldet die Erde Gott' (c. 31. 272/86 [CSEL 30, 317]). Die sich gegen häretische Auffassungen durchsetzende Lehre von der Auferstehung desselben irdischen Leibs, wie der Mensch ihn zu Lebzeiten besaß, unterstützte nicht nur die Bemühungen um eine würdige Bestattung angetriebener Ertrunkener nach Art der in den Legenden geschilderten Heimführung, sondern ermöglichte auch die sonst nur am Grabe übliche Feier des Totengedächtnisses für im Meer oder in Flüssen Gebliebene. Die Statuta ecclesiae antiqua (kurz vor 500 nC.; Provence) ordnen an, daß ernstlicher Büßer, die auf Reisen oder auf Seefahrt umgekommen sind, in Gebet u. eucharistischer Feier gedacht werden soll (cn. 79 [170 Munier = CCL 148]).

III. Symbolischer Tod. Die Gefahren, die den mittelmeerischen Menschen in der Antike vom Wasser, vom Meer u. den Flüssen her bedrohten, konnten in der Väterzeit zur Veranschaulichung christlicher Heilsvorstellungen dienen. Für diese Bildersprache kam freilich im allgemeinen nur der ‚Schiffbruch', d. h. eine nicht endgültige, vielmehr behebbare Katastrophe, in Betracht. Im symbolischen Sinne zu ertrinken (oder beinahe zu ertrinken) ist demgemäß die dialektische Voraussetzung für das Ereignis der Erlösungstat u. des Heils. Origenes äußert in diesem Sinne, daß das Schiff der Kirche, bevor es am Heimatufer des Jenseits anlangt, notwendigerweise zuvor die Gefahren von Sturm u. Wogen ausstehen mußte (in Mt. 11 [GCS Orig. 10, 42, 28f]). Die ‚Symboltheologie des Schiffbruchs u. der Errettung' ist von H. Rahner eingehend behandelt worden; vgl. auch *Schiffbruch. Zur Bildersprache des E. im eigentlichen Sinne vgl. Joh.-Chrys. ad Theod. 1, 2 (PG 47, 280): Ertränken der eigenen Seele in Sünden. Dem ‚Ertrinken' des Menschen in Sündhaftigkeit steht der Gedanke zur Seite, daß die Sünde ihrerseits ‚ertränkt' werden müsse (zB. Zeno Ver. tract. 1, 14, 3 [PL 11, 357 A]; Optat. Mil. c. Parm. 5, 1 [CSEL 26, 121, 20f]; Ephr. Syr. hymn. Nisib. 1, 65f), womit sich ein besonderes Verständnis der Taufe anbahnte. Um das Taufbad nicht nur als eine Reinigung des Menschen, sondern eine Vernichtung des ihm negativ Anhaftenden evident zu machen, bediente sich die alte Kirche mehrerer atl. Typoi: der Sintflut u. des Durchzugs durch das Rote Meer. Wie in beiden Fällen jene ertranken, die nicht als Träger des Heils u. der Heilsbotschaft auserwählt waren, so ertränkt das Taufwasser am Einzelmenschen, was seiner Läuterung hindernd im Wege steht. Allein im Sinne des Gegensatzes führt dieses ‚E.' so zu einer Verklärung, welche die heidnische Apotheose des Ertrunkenen unmittelbar für möglich gehalten hatte. Zur Sintflutsymbolik der Taufe vgl. Lundberg 112/6; zu der des Durchzugs durch das Rote Meer ebd. 116/45; Dölger, Esiet.; Daniélou, Sacr. 152/68; Wessel 376/83; ferner *Sintflut; *Taufe.

H. Bächtold, Art. E.: Bächtold-St. 2, 981/9. – F. W. v. Bissing, ‚Apotheosis by drowning': Recueil de travaux relatifs à la philol. et à l'archéol. égypt. et assyr. 34 (1912) 37f. – L. Casson, The ancient mariners, seafarers and seafighters of the Mediterranean in ancient times (Lond. 1959). – J. Daniélou, La résurrection des corps chez Grég. Nyss.: VigChrist 7 (1953) 154/70. – H. Delehaye, Castor et Pollux dans l'hagiographie grecque: AnalBoll 23 (1904) 427/32. – E. de Saint Denis, Le rôle de la mer dans la poésie latine (Paris 1935). – F. J. Dölger, Esietus. Der Ertrunkene oder zu einem Osiris Gewordene: ACh 1 (1929) 174/83; Dioskuroi: ACh 6 (1950) 276/85. – S. Eitrem, Zwei Grabgedichte auf Isidora aus Hermupolis: ARW 34 (1937) 313/22; Heroen der Seefahrt: SymbOsl 14 (1935) 53/67; ebd. 18 (1939) 127f. – H. Finé, Die Terminologie der Jenseitsvorstellungen bei Tertullian = Theophaneia 12 (1958). – F. Ll. Griffith, Herodotus 2, 90, apotheosis by drowning: ZsÄgSpr 46 (1909) 132/4. – B. Hemberg, Die Kabiren (Upsala 1950). – A. Hermann, Ein Amulett gegen E.: JbAC 1 (1958) 116/8; Art. Deukalion: o. Bd. 3, 784/94; Antinous infelix: Mullus, Festschr. Th. Klauser = JbAC, Erg.-Bd. 1 (1964) 155/67. – R. Hirzel, Der Selbstmord im Altertum 1/2 (1890). – O. Kaiser, Die Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit u. Israel (1959). – J. Kallmeyer, Seesturm u. Schiffbruch als Bild im antiken Schrifttum, Diss. Greifswald 1934. – H. Kees, Apotheosis by drowning: Studies F. Ll. Griffith (Lond. 1932) 402/5. – J. Kroll, Das Gottesbild aus dem Wasser: Märchen, Mythos, Dichtung = Festschr. F. v. d. Leyen (1963) 251/68. – J. Le Gall, Recherches sur le culte du Tibre = Publ. Inst. d'Art et d'Archéol. de l'Univ. de Paris 2 (Paris 1953). – J. Leibovitch, A propos de la déification des noyés chez les anciens Égyptiens: AnnServAntEg. 40 (1940/1) 301/3. – A. Lesky, Thalatta (1947). – H. Lewy, Zur Vorstellung vom Schicksal Ertrunkener: ARW 29 (1931) 195f. – H. Lietzmann, Ein christl. Amulett gegen E.: Kl. Schriften 1 = TU 67 (1958) 416/9. – P. Lundberg, La typologie baptismale (Lund 1956). – E. Mehl, Art. Schwimmen: PW Suppl. 5, 847/63. – G. Michaèlides, Sur quelques tendances religieuses: BullInstÉg. 32 (1951) 292/300. – F. Miltner, Art. Seekrieg: PW Suppl. 5, 864/905. – M. A. Murray, The Cult of drowned in Egypt: ZsÄgSpr 51 (1914) 127/35. – Mustafa El-Amir, The Cult of Ḥryw and Ḥsyw at Thebes in the Ptolemaic Period: JEgArch 37 (1951) 81/5. – A. D. Nock, Tertullian and the Ahori: VigChrist 4 (1950) 129/41. – G. Posener, La légende égyptienne de la mer insatiable: Mélanges J. Lévy = Ann. Inst. Philol. Hist. Or. 13 (1953) 461/78. – H. Rahner, Antenna Crucis: ZKTh 65 (1941) 123/52; 66 (1942) 89/196; 67 (1943) 1/21; 79 (1957) 129/69. – A. Rowe, Newly identified monuments in the Egyptian Museum showing the deification of the Dead: AnnServAntÉg. 40 (1940/1) 1/50; 291/7. – K. Sethe, Dramatische

Texte zu altägypt. Mysterienspielen (1928). – J. Straub, Die Himmelfahrt des Julianus Apostata: Gymn. 69 (1962) 310/26. – G. Strecker, Entrückung: o. Bd. 5, 461/76. – F. Studniczka, Die griech. Kunst an Kriegergräbern: NJb 35 (1915) 285/311. – W. Spiegelberg, Zu dem Ausdruck ḥsj = ἐσιῆς für die durch E. im Nil bewirkte Apotheose: ZsÄgSpr 53 (1917) 124f. – H. Usener, Sintflutsagen (1899). – Ch. Virolleaud, Le dieu de la mer dans la mythol. de Ras Shamra: CRAIBL 1946, 498f. – J. H. Waszink, Art. Biothanati: o. Bd. 2, 391/4; Mors immaturata: VigChrist 3 (1949) 107/12. – K. Wessel, Durchzug durch das Rote Meer: o. Bd. 4, 370/89. – R. F. Willetts, The myth of Glaukos and the cycle of birth and death: Klio 37 (1959) 21/8. – P. Wolters, Grabstein eines Seesoldaten: Festschr. W. Amelung (1928) 268/77.

A. Hermann.

Erwählung.

A. Terminologie. Um den Begriff der E. von verwandten wie dem der Berufung u. der Gnadenwahl (Prädestination) einigermaßen abzugrenzen, tut man gut, da das Verhältnis des Christentums zur Antike zur Debatte steht, von den im NT erweisbaren u. inhaltlich zusammengehörigen Wörtern ἐκλέγομαι, auswählen, ἐκλογή, Auswahl, u. ἐκλεκτός, auserwählt, auszugehen, ihre Verwendung bei den Griechen u. in der LXX zu überprüfen u. diese bis in die altkirchliche Literatur hinein zu verfolgen. Die entsprechenden lat. Wörter eligere, electio, electus sind dabei heranzuziehen. Natürlich ist von entscheidender Bedeutung, von wem der Akt des Auswählens oder die Auswahl als Ergebnis solchen Tuns ausgesagt wird.

I. Griechische Welt. Nirgends in der griech. Literatur wird E. oder Erwählen auf ein Tun der Götter zurückgeführt. Herodt. 1, 199 berichtet vom Auswählen der zur Tempelprostitution bereiten Frauen durch die Männer. Man wählt nach Qualität Sklaven auf einem Sklavenmarkte, man wählt literarische Schätze aus einer Fülle von Literatur aus. Auch von Geldsummen werden unsere Begriffe öfter in Papyri gebraucht. Platon rep. 3, 414A u. leg. 7, 802B spricht von der Auswahl leitender Beamter. Polybios zB. folgt ihm in dieser Art der Verwendung, wenn er (6, 20, 4. 7. 9) von Soldatenaushebung, 6, 4, 3 von Aristokraten, die man für die Regierung auswählt, berichtet. In der röm. Literatur liegt es ebenso.

II. Altes u. Neues Testament. Diese profane Verwendung ist auch im AT u. NT anzutreffen, wobei zu beachten ist, daß der Begriff der ἐκλογή in der LXX völlig fehlt. Nach Abrahams friedfertigem Vorschlag wählte sich Lot sein Wohngebiet am Jordan (Gen. 13, 11: ἐξελέξατο ἑαυτῷ). Josephus bemerkt später (ant. 1, 169) über Abrahams Großmütigkeit: τὴν ἐκλογὴν καὶ τὴν αἵρεσιν ἐπιτρέπει τῷ Λώτῳ. Die beiden synonymen griech. Begriffe sind eindeutig: ‚Auswahl' ist Ergebnis eines Nehmens von etwas zur Wahl Angebotenem. Sie beruht auf Übereinkommen zwischen zwei Menschen. Aber solches ist auch zwischen Gott u. Mensch möglich, so wenn Gott dem König David als Strafe für seine Volkszählung drei Möglichkeiten durch den Propheten Gad zur Auswahl stellt. Gott tut das, was David sich gewählt hat (2 Sam. 24, 12. 14: καὶ ἐξελέξατο ἑαυτῷ Δαυὶδ τὸν θάνατον; Jos. ant. 7, 322 urteilt, David sei in eine schwierige Wahl zwischen großen Übeln gestürzt worden ἐμπεσὼν εἰς ἀμήχανον ἐκλογὴν μεγάλων κακῶν). Des Menschen Wahl ist hier maßgebend, auch wenn Gott sein Kontrahent ist. Wenn die Göttersöhne sich schöne Menschentöchter auswählen (Gen. 6, 2), wenn Moses Männer für bestimmte Ämter erwählt (Ex. 18, 25), so handelt es sich um Entscheidungen aufgrund von Zweckmäßigkeit, d. h. mit Hilfe vernünftiger Überlegungen. So auch bei auserlesener, streitbarer Mannschaft, die wegen besonderer Qualitäten zusammengestellt wird (Iud. 20, 15f). Die Auswahl eines Opfertieres erfolgt gleichfalls nach bestimmten Vorschriften oder Gesichtspunkten (1 Reg. 18, 25). – In sittlichen Dingen ist die Entscheidung ein Wählen zwischen zwei Möglichkeiten. Man kann Gerechtigkeit oder Unrecht wirken (PsSal. 9, 4: τὰ ἔργα ἡμῶν ἐν ἐκλογῇ καὶ ἐξουσίᾳ τῆς ψυχῆς ἡμῶν). So lehren denn (nach Jos. bell. 2, 165) die Sadduzäer, daß das Gute u. Böse weder vom Schicksal noch von Gott abhänge, sondern von der

Wahl der Menschen (ἐπ' ἀνθρώπων ἐκλογῇ). Eine solche rein profane Verwendung von ἐκλογή ist im NT nicht vorhanden. Lediglich die Wahl der Maria in Lc. 10, 42 u. die Sucht der Gäste, den bevorzugten Platz zu bekommen (Lc. 14, 7) sind Hinweise auf menschliche Auswahl. Die Wahl der Sieben mit Stephanus an der Spitze (act. 6, 5) könnte als reiner Akt menschlicher Entscheidung verstanden werden, aber bei der Zuwahl des Matthias (Act. 1, 24) ist deutlich, daß der Herr den von ihm Gewählten anzeigen soll. Damit stehen wir an der Grenze religiöser bzw. theologischer Betrachtung.

B. Jüdisch. I. Altes Testament. a. Möglichkeit menschlichen Wählens. Bei dem einzigartigen Verhältnis zwischen Gott u. Israel (W. Eichrodt formuliert: Israels Religion ist Wahlreligion) konnte es so scheinen, als ob Gott allein der Erwählende u. Auswählende sei, indessen machen einige Stellen deutlich, daß auch das Volk eine Möglichkeit des Wählens trotz seiner E. seit den Tagen der Erzväter (s. u.) hat. – Jos. 24, 15 u. 22 stellt Josua das Volk vor die Entscheidung, ob es den ‚Göttern der Väter', die diese vor Abrahams Berufung (vgl. Gen. 12) anbeteten, oder dem Gott, der ihm seitdem so viel Wohltaten erzeigt hat, oder den Göttern des eben eroberten Landes dienen wolle. Wenn sich die Israeliten dann mit Josua zu Jahwe bekennen, kann dieser feierlich feststellen: ‚Ihr habt den Herrn erwählt (ὑμεῖς ἐξελέξασθε κύριον)'. Diese Entscheidung wird nicht ohne vernünftige Erwägungen gefällt, wenn auch Josuas Vorangehen einen Einfluß geübt hat. Daß dieser einzige Fall der E. einer Gottheit durch Menschen im AT auf einer anderen Ebene liegt als die für das Ägypten des NR (besonders der 18. Dyn.) charakteristische ‚Gegenseitigkeit der E. zwischen Gott u. König', hat Morenz 121_9 angedeutet. Bei dem Abfall zum ‚goldenen Kalb' muß Mose bei seiner Rückkehr vom Berge ins Volk rufen: ‚Her zu mir, wer es mit dem Herrn hält!' (Ex. 32, 26). Noch einmal (Dtn. 30, 19f) wird es aufgerufen zur Entscheidung für den Weg des Lebens oder den Weg des Todes. Wenn Gott das wieder einmal abtrünnige Volk auffordert, sich in seiner Not von den Göttern helfen zu lassen, die es sich erwählt hat (Judc. 10, 14), ist offensichtlich, daß Gottes E. für die Erwählten keinen unentrinnbaren Zwang bedeutet. Wer Gottes Zorn auf sich zu nehmen bereit ist, kann von ihm abfallen, er muß sich dann hilferufend den Göttern zuwenden, die er gewählt hat, weil er sie für stärker oder besser oder zweckmäßiger hält. Doch weiß Gott von einer Auswahl, an der sich die den Vätern gegebene Zusage erfüllen soll (Jes. 65, 8/16), damit nicht das Ganze verderbe, während die, welche dem Glücksgott oder der Schicksalsgöttin sich zuwandten, durch das Schwert umkommen sollen. Gott hält an seiner Zusage fest, er behält sich die Bestrafung der Abtrünnigen vor, die trotz der E. neuer Götter seiner strafenden Gerechtigkeit nicht entgehen können. E. gilt letztlich nur den Treuen, den Untreuen gebührt Untergang. Nicht ohne Grund schickt der Dichter des Ps. 106 (105) seinem Wunsch, seine Lust am Glück der Erwählten Gottes erleben zu dürfen, die ‚Seligpreisung' voraus: ‚Wohl denen, die das Recht einhalten, Gerechtigkeit üben allezeit!' (vgl. v. 3 mit v. 5). Der ganze Psalm enthüllt ja, wie wenig diesem, seit den Tagen des Auszugs aus Ägypten schon widerspenstigen Volke die Ausübung jener Gerechtigkeit gelungen ist, so daß letztlich alles am Erbarmen des Gottes lag, der seinen Bund hielt (vgl. 45f). Er konnte seinen Weg jedoch nur mit einem Rest gehen, der seinen mit der E. gesetzten Erwartungen entsprach. Das sagt prophetische Verkündigung (Jes. 6, 13; 10, 20/22; 28, 5; Soph. 3, 13; Zach. 13, 8/9), u. damit wird aus Israels Geschichte mit seinem Gott deutlich, daß E. Gottes nicht dasselbe ist wie sein unabänderlicher Entschluß bei Gnadenwahl u. Verwerfung (vgl. zu Rom. 9, 11/13 Gen. 25, 23 u. Mal. 1, 2f), sondern ein ‚dem Menschen zuvorkommendes, aber dessen eigene Entscheidung u. Bewährung nicht aufhebendes Handeln' (Schnackenburg 1061). Enttäuscht der Erwählte seinen Gott, folgt die Verwerfung. Also ist E. kein durch Handeln Gottes gesicherter Dauerzustand, sondern bedeutet eine von Gott angebahnte Beziehung, deren Festigkeit u. Dauer vom Verhalten der Menschen abhängt.

b. Gottes Wahl beim Deuteronomisten. Auf der höchsten Stufe der atl. Überlieferung stehen jene Stellen, die von Gottes souveräner E. ausgehen u. für die Durchführung dieses göttlichen Handelns eine Fülle von einzelnen E. anführen, um zu zeigen, daß Israels Geschichte letztlich doch nicht an Israels eigenem Wollen u. Versagen, sondern an seines Gottes Liebe u. Treue hängt. Charakteristisch für diese Auffassung ist der Deuteronomist.

Gott hat das kleinste der Völker auf Erden zu seinem Eigentumsvolk erwählt (Dtn. 7, 6/8). Seiner Liebe u. Treue gegenüber den Zusagen an die Erzväter verdankt es die Befreiung aus ägyptischer Knechtschaft (vgl. ebd. 4, 37 u. 10, 15; 14, 2). Er zog vor dem Volke her u. wählte ihm den jeweiligen Lagerplatz aus (ebd. 1, 33). Er erwählte sich den Ort seiner Anbetung im eroberten Lande (ebd. 12, 5. 11. 14; 15, 20; 16, 2 u. ö.; auch Jos. 9, 27). Er gab dem Volkswillen nach u. ließ Saul durchs Los König werden (1 Sam. 10, 17ff; Samuel stellt ihn als den vor, den der Herr sich erwählt hat: 10, 24), um ihn hernach zu verwerfen (1 Sam. 15, 23). – Er erwählt David u. Jerusalem als die Stätte seiner Anbetung (2 Sam. 7, 4/13; vgl. 1 Reg. 8, 16). Amos 3, 2; Os. 11, 1/4; Mich. 6, 3f sind prophetische Zeugnisse dieser E.-Tat Gottes, die mit der Befreiung aus Ägypten zusammengehört. Ps. 33 (32), 12 u. 132 (131) ergänzen sie. Gott erwählte sich den Stamm Levi zu priesterlichem Dienst (Dtn. 18, 5); er bestimmte ihn auch, richterliche Entscheidungen u. Anweisungen zu treffen (Dtn. 21, 5). So gehören Könige u. Richter zu den Erwählten Gottes, während die Propheten sich berufen wissen. Indessen verfällt auch die Stadt der Anbetung der Vernichtung. Bedeutet schon bei Amos (3, 2) E. besondere Verantwortlichkeit, so bedeutet der Aufbau Jerusalems mit Blutvergießen u. Unrecht ihren sicheren Untergang (Mich. 3, 9/12). Er wird nicht nur durch prophetische Drohrede angekündigt, Gott läßt sich sogar in einen Rechtsstreit mit seinem Volke ein (Jes. 1; Jer. 2, 4/9), das aber vor einer Katastrophe nicht zu retten ist (Jer. 13, 20/27; 15, 1/4).

c. Deuterojesaja. Wird damit die Verwerfung so augenscheinlich, daß von E. keine Rede mehr sein kann, so tritt diese gerade wieder bei dem Tröster Deuterojesaja machtvoll in Erscheinung. ‚Israel, mein Knecht, Jakob, den ich erwählt habe, Same Abrahams, den ich lieb gewann . . . Mein Knecht bist du, ich habe dich erwählt u. nicht verworfen, fürchte dich nicht, ich bin mit dir‘ (Jes. 41, 8/10). Jes. 43, 10; 44, 1/2; 49, 7 heben die Hilfe Gottes für Israel-Jakob hervor, die auch in der Fremde nicht verlassen sind. Ja, im Triumphlied über den Sturz des Königs von Babylon (Jes. 14) finden wir den Eingangssatz: ‚Der Herr wird sich Jakobs erbarmen u. Israel wieder (ἔτι) erwählen‘.

d. Auserwählte Repräsentanten. Es ist nicht verwunderlich, wenn bei dieser betonten E. Israels in schwersten Zeiten spätere Betrachtung rückschauend einzelne Personen als Repräsentanten dieses Volkes u. als für besondere Situationen Auserwählte hervorhebt. Neh. 9, 7 (LXX 2 Esdr. 19, 7) stellt an die Spitze Abraham, mit dem Gott einen Bund schloß, weil er sein Herz treu gefunden hatte, er nannte ihn Abraham u. verhieß ihm das Land Kanaan. Im Bußgebet Ps. 106 (105), 23 tritt Mose, der Auserwählte, in den Riss u. wendete Gottes Zorn ab. Nach Ps. 105 (104), 26 ist Aaron neben Mose der Erwählte, während Mose als Knecht Gottes besonders herausgestellt wird. Davids E. erweist sich dadurch, daß Gott ihn hinter den Schafhürden wegholt (Ps. 78 [77], 70). Mit ihm hat Gott gleichfalls einen Bund geschlossen (Ps. 89 [88], 4f) u. ewige Dauer seiner Herrschaft verheißen. Schließlich wird Serubbabels E. als Voraussetzung für ein messianisches Amt angesehen (Agg. 2, 23). Auch Deuterojesaja wird nicht müde, Israel als den unter den Völkern erwählten Repräsentanten seines Heilswillens hervorzuheben (Jes. 42, 1. 6; 49, 1. 7; 43, 10. 20; 44, 1f). Ja, selbst Kyros ist Gottes erwähltes Werkzeug zur Erlösung seines Erwählten (Israels bzw. Jakobs; 45, 1. 4). So tritt selbst oder gerade die politische Katastrophe in den Dienst unerschütterlicher, auf Gottes Bundestreue ruhender E. Man darf daher wohl sagen, daß ‚Bund‘ u. ‚Erwählung‘ zusammengehören, weil ‚Bund‘ die äußere Form ist, in der E. sichtbare Gestalt annimmt, so daß auch der Gegensatz Bundesbruch–Verwerfung erweisbar ist. Dazu kommt es bei Gottes erwiesener Bundestreue immer durch Israels Untreue (vgl. Schedl 493ff).

II. Spätjudentum. a. Apokalyptik. In der apokalyptischen Literatur (aeth. Henoch 1, 1; 5, 7f; 25, 4; 38, 2ff; 39, 6f; 48, 1 u. ö.) sind die Auserwählten die Frommen u. Gerechten, welche am Reich Gottes teilnehmen im Gegensatz zu den Sündern, die beseitigt werden. Besonders in den sog. Bilderreden (37/71) tritt ‚der Auserwählte‘ unter ungezählten Auserwählten (39, 6f) hervor; er steht vor dem Herrn der Geister, u. seine Macht u. Herrlichkeit währt ewig (49, 2); er sitzt am Tage der Totenauferstehung auf dem Throne (51, 3). Er ist der Messias, der Repräsentant aller Auserwählten, die auf der verwandelten Erde wohnen sollen (45, 3/5). Aber die Sünder u. Missetäter dürfen sie nicht

betreten! Dieser Auserwählte ist identisch mit dem Menschensohn (46, 3), der vor der Weltschöpfung war (48, 6), der Wächter u. Schützer des Loses der Heiligen u. Gerechten, die diese Welt u. ihre Ungerechtigkeit verachten (48, 7). Damit ist die Praeexistenz des Messias u. seiner Auserwählten behauptet, die nach dem Vergehen dieser Welt im ewigen Reich Gottes leben, so daß diese Welt angesichts solcher Ewigkeit als kurzer Durchgang erscheinen muß. – Aber auch die urzeitlich-endgeschichtliche Linie ist vorhanden, die nach Jub. 1, 27/29 vom Schöpfungsbeginn bis zum neuen Heiligtum in Jerusalem reicht, das alle Erwählten Israels in Frieden u. Segen bewohnen werden. Die Erwählten halten also Gottes Werk bis zur Neuschöpfung der Erde durch u. sie sind Bewohner des neuen Jerusalem. – Auch an Hinweisen auf Vergeltung an den Peinigern fehlt es für die Frommen nicht, deren Zahl bei Gott geheimgehalten wird (Apc. Abr. 29, 17/20).

b. Qumran. Schien es in Israels bewegter Geschichte manchesmal so, als ob das ganze Volk von seinem Gott abgefallen sei, so daß etwa Elia als einziger Getreuer übrigblieb (1 Reg. 19, 14), so gab es doch noch 7000, die nicht dem Baal dienten. Gott ließ sie sich übrig (1 Reg. 19, 18). Auch Jesaja (1, 9) weiß zu seiner Zeit, daß Gott noch einen Rest übrigließ. An diesen Restgedanken knüpft die sog. Damaskusschrift (1, 4) wieder an u. das nicht ohne Hinweis auf den Bundesgedanken (2, 1). Dabei wird deutlich, daß die Masse der Sünder ,Gott seit Anbeginn der Welt nicht erwählte', wohl aber vor ihrem Dasein um ihre Werke wußte (2, 6). Aber Gott erweckte sich zu allen Zeiten Leute u. sparte sich einen Rest auf (vgl. Ez. 14, 22), so daß es nie zu einer vollständigen Verwerfung gekommen ist. Dieser Rest stellt dann gleichsam eine indirekte E. dar. In den neu gefundenen Schriften der Qumransekte finden wir diesen E.-Gedanken häufiger (benutzt u. verglichen sind die Übersetzungen von H. Bardtke, Die Handschriftenfunde am Toten Meer 1² [1953] u. J. Maier, Die Texte vom Toten Meer 1/2 [1960]). 1Qp Hab. 5, 4; 9, 12 u. 10, 13 begegnet neben den Auserwählten der Auserwählte, in dessen Hände Gott das Gericht über alle Völker u. die Frevler seines eigenen Volkes gelegt hat (1 QHab. 9, 12 liest Bardtke ,sein Auserwählter', Maier ,seine Erwählten'). 1QH 2, 13 sagt der Dichter von sich, Gott habe ihn zum Zeichen für die Erwählten der Gerechtigkeit gesetzt (Maier; vgl. 15, 23). Auch der Restgedanke fehlt in diesen Lobliedern nicht (6, 8f). Wieweit der starke Determinismus (1QS 3, 16f) eine freie Entscheidung der Auserwählten (ebd. 9, 10) zuläßt, wieweit diese mit den Söhnen des Lichtes zu identifizieren sind (H. Bardtke, Die Handschriftenfunde am Toten Meer² [1953], 114), würde einer besonderen Untersuchung bedürfen. Es genügt hier die Feststellung, daß der E.-Gedanke gerade unter der ,Verbanntenschaft der Lichtsöhne aus der Wüste' (1QM1, 1/5) lebendig ist, die auf ihre Trompeten ,Berufene Gottes' schreiben sollen (3, 2).

C. Christlich. I. Neues Testament. a. Berufung u. E. Sind wir damit bis in die Zeit des NT gekommen, so wäre die Frage zu erörtern, in welchem Verhältnis Berufung u. E. durch Gott zueinander stehen (o. Bd. 2, 148f). Wenn Berufung u. Beruf zueinander gehören sollen, so ist doch im AT wohl die göttliche Berufung Voraussetzung eines besonderen ,Berufs' (des Propheten, des Königs) unter Preisgabe des bisherigen profanen Berufes (eines Hirten, Viehzüchters), aber von göttlicher Setzung jedes Berufs im gesellschaftlichen Leben kann keine Rede sein. Auch im NT kann solches Berufen einen Berufswechsel bedeuten (Fischer: Menschenfischer), aber nur in seltenen Fällen, soll doch jeder berufene Christ in dem Stande bleiben, in welchem ihn der Ruf der frohen Botschaft traf (1 Cor. 7, 20). Die E. ist aber ebensowenig an einen Beruf gebunden oder von ihm abhängig, weil jeder ,Erwählte' in der Regel das weiter treibt, was er bisher getrieben hat, wenn man von bestimmten, zur Unsittlichkeit verpflichtenden ,Berufen' absieht. Unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, ist kein strenger Unterschied zwischen beiden Begriffen zu machen. Wohl aber im theologischen Denken. Wenn Wählen die Möglichkeit der Annahme oder Ablehnung bedeutet, so kann Gott erwählen oder verwerfen, ein Mensch der E. zunächst folgen u. sie später verschmähen, aber: berufen kann nur Gott zu einem Amt oder Auftrag, der Mensch kann Gott nicht berufen oder ihm einen Auftrag geben. Er kann ihn anrufen, aber nicht berufen. Hier liegt ein tiefer letzter Unterschied zwischen Schöpfer u. Geschöpf. Denn wo sich jemand ein Wesen zu seinem ,Gott' beruft, ihm einen Namen gibt u. einen Kult errichtet, da treibt er Götzendienst. Allem Gottesdienst geht der Ruf Gottes voraus. Aber auch jeder göttliche Auftrag beruht

auf einer von Gott ausgehenden E. – Das sieht man am erwählten Sohn, wenn bei Lc. 9, 35 anstatt des von CKDlat bezeugten υἱός μου ὁ ἀγαπητός mit Θpc ἐκλεκτός oder mit p^{45} ℌit sy^{s} ἐκλελεγμένος zu lesen ist. Gestützt wird diese Lesart durch das Hohnwort der jüd. Oberen bei Lc. 23, 35 u. durch die Fassung des Täuferzeugnisses (Joh. 1, 34) ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ θεοῦ bei ℵ* pc e sy^{sc} u. ein electus filius in Itala-Hss. Der Sohn Gottes setzt die E.-Taten seines Vaters fort, wenn er (Lc. 6, 13; Act. 1, 2; Joh. 6, 70; 13, 18 u. 15, 16) sich 12 Sendboten erwählt u. ausdrücklich feststellt (15, 16), daß er der Erwählte ist, nicht sie. Das Geschick des Verräters Judas (Joh. 6, 70; 13, 18) wie die Verleugnung des Petrus (Lc. 22, 31/34) bestätigen das bisher über E. Gottes u. freien Willen des Menschen Gesagte. Dem Schwankenden ist zu helfen, dem Abtrünnigen aber nicht. Das Jesuswort Mt. 22, 14 von den vielen Gerufenen u. den wenigen Erwählten lehrt, daß weder Berufung noch E. Sicherheit bieten für ein entsprechendes Verhalten, sondern allein die Fürbitte des Herrn (Lc. 22, 32) oder die Treue Gottes (1 Cor. 1, 9), dessen Auswahl aus den gerufenen Menschen (vgl. 1 Cor. 1, 27f mit 1, 26; dazu Jac. 2, 5) durchaus nicht den üblichen Erwartungen der Menschen entspricht. – Dieser Prozeß der Auswahl, nun aus der Reihe der Jünger für besondere Aufgaben, geht nach Ostern weiter (Act. 1, 24 u. 13, 2; 15, 25 u. 28). Der erhöhte Herr oder der Hl. Geist sind auf Bitte der Gemeinde ihre Urheber. Ein besonders deutliches Beispiel ist Paulus (Act. 9, 15: σκεῦος ἐκλογῆς; dazu 26, 16/18; Gal. 1, 15f u. 1 Cor. 15, 8/10), aber auch der sonst nicht weiter bekannte Rufus (Rom. 16, 13) ist ein Auserwählter im Herrn. Rom. 8, 33 heißen die Christen schlechthin Erwählte Gottes, Col. 3, 12 erwählte Heilige, 2 Tim. 2, 10 u. Tit. 1, 1 zeigen, daß das Apostelamt (u. seine Leiden) mit den Auserwählten Gottes in festem Zusammenhang steht. Von beiden wird mit Ernst sittliche Bewährung gefordert (Col. 3, 12ff; 1 Petr. 2, 9/12; 2 Petr. 1, 10; vgl. 1 Cor. 9, 24/27 u. 1 Thess. 2, 12; Col. 1, 10; Eph. 4, 1, aber auch Phil. 1, 27/30).

b. Paulus, Werkzeug der E. In ganz besonderer Weise wird dabei an der Person des ehemaligen Pharisäers u. Christenverfolgers Paulus deutlich, daß er als Werkzeug der göttlichen E. zu den Heiden gerufen ist (Gal. 1, 16; Act. 9, 15; 22, 21; 26, 16/18), die jetzt einen Anteil an Gottes Gnadentat in Christus erhalten sollen (vgl. Gal. 2, 6/9). Was Paulus als Auftrag erhält, ist nach Mt. 28, 19 schon Weisung an die Elf. Damit ist aber die Beschränkung der E. auf Israel, trotz seines weiteren Vorrangs beim Angebot der neuen Botschaft (Rom. 1, 16), grundsätzlich aufgehoben. Dieses Volk, welches vor allen Völkern bisher bevorzugt war, scheint sich, wie einst gegenüber der Botschaft des Elias, der sich völlig vereinsamt fühlte, in einer Weise ablehnend zu verhalten, daß der Missionar Paulus ernsthaft die Frage stellen kann, ob Gott sein Volk verstoßen habe, um sie aber sofort, schon im Blick auf seine eigene Person, zu verneinen. Wie dem Elias doch von Gott 7000 genannt wurden, die treu blieben, so ist auch ‚im gegenwärtigen Augenblick' ein auf Gnadenauslese beruhender ‚Rest' in Israel vorhanden (Rom. 11, 5). Diesem ‚Rest' der Gegenwart des Paulus entspricht das Verhalten Gottes bei der Geburt Esaus u. Jakobs. Es gilt da einzusehen: die Nachkommenschaft Abrahams ist nicht identisch mit den Kindern der Verheißung (Rom. 9, 6ff). Jetzt sind die Jakobsnachkommen nicht alle Kinder Gottes in Christus, u. es kann daher nur des Heidenapostels Aufgabe sein, dieses sein Volk auf die Heiden eifersüchtig zu machen, um wenigstens etliche zu retten (Rom. 11, 13). Dabei ist Paulus fest überzeugt: Gott bereut seine Gnadengaben nicht, u. Israels Berufung gilt weiter (Rom. 11, 28f). Die um des Heidentums willen jetzt Gegner des Evangeliums sind, bleiben um der Erzväter willen der E. gemäß die Geliebten Gottes u. werden sich bekehren, weil Gott sich aller erbarmen will. Die Gemeinde Jesu Christi aus Juden u. Heiden hebt Gottes Zusage an die Väter, die das auch für die Christen sind, nicht auf. So tritt der Gedanke der E. als Auswahl göttlicher Gnade, verbunden mit dem alten Gedanken vom ‚Rest', in den Dienst der neuen Botschaft vermöge eines universalistischen Heilsgedankens, der in diesem Zusammenhang weder mit der Vorstellung vom Leib Christi (Kirche) noch mit dem Gedanken von der Einen Herde unter Einem Hirten verknüpft wurde. Wichtig ist es für den Missionar Paulus hier festzustellen, daß Gottes seit den Tagen der Erzväter auf Auswahl gerichtetes Tun sich jetzt in der Gemeinde Jesu Christi fortsetzt. Aus Rom. 11, 13 wie aus 1 Cor. 9, 22 (‚etliche') darf man schließen, daß Paulus einen Massenandrang zur Taufe weder erwar-

tet noch erlebt hat. Was sich unter ständigem Widerstand der Juden (1 Thess. 2, 14/16; vgl. Act. 13, 44ff; 14, 19f u. ö. bis 28, 23/28) unter dem Evangelium zusammenfand, mag dem Apostel wie jener ‚heilige Rest' erschienen sein, von dem Jes. 6, 13 schon die Rede ist. Nicht umsonst wird das Tun des Apostels in Rom u. sein geringer Erfolg mit Jes. 6, 9f begründet (Act. 28, 25/28).

c. Apokalyptisches. Nicht zu übersehen sind jene apokalyptischen Stellen, in denen das Los der Erwählten während der unvermeidlichen Drangsal der letzten Zeit geschildert wird (Mt. 24, 22. 24. 31). Gott verkürzt ihre Leidenszeit, um sie zu bewahren, sind sie doch wie alle anderen Menschen den Verführungskünsten Satans ausgesetzt. Es ist gewiß nicht zufällig, daß 1 Petr. 1, 1 u. 2, 4/9 der Gedanke der E. hervorgehoben wird, dient er doch Neubekehrten in einem Augenblick zur Stärkung, da der Widersacher Gottes wie ein brüllender Löwe in der Welt umgeht (1 Petr. 5, 8/10), u. endet doch der Verfasser mit dem Hinweis auf den Gott der Gnade, welcher die festigen wird, die er durch Christus in seine ewige Herrlichkeit gerufen hat. Die Berufenen, Erwählten u. Getreuen (Apc. 17, 14) kämpfen siegreich an der Seite des Lammes. Noch die späteste Schrift des NT, die sich schon mit den Zweifeln wegen der ausbleibenden Parusie zu beschäftigen hat, mahnt (2 Petr. 1, 10), die Berufung u. E. festzumachen u. nicht zu straucheln. Ist die Reihenfolge der Attribute in den beiden zuletzt genannten Stellen ein Zufall? Wohl kaum. Berufung u. E. bieten keine Sicherheit, sie garantieren keinen dauerhaften Zustand, sondern fordern die ständige Probe der Festigkeit, die sich als Treue u. Zuverlässigkeit erweist. Dieses enge Verhältnis von E. u. Bewährung kann weiterhin in Schriften der nachkanonischen Zeit ausgedrückt werden, denen die Parusieerwartung kein brennendes Problem mehr ist, die aber den E.-Gedanken des AT u. seine großen Vertreter unbesehen auf die Gemeinde bzw. Kirche Jesu Christi übertragen. Das wird gleich deutlich im ersten Clemensbrief.

II. Apostolische Väter. a. 1. Klemensbrief. 1 Clem. 1, 1 gibt als Veranlassung zu diesem Schreiben einen für die Auserwählten Gottes befremdlichen Streit in Korinth an. Dabei mußte der Gemeinde bezeugt werden: Tag u. Nacht herrschte für die gesamte Bruderschaft ein Wettstreit, damit die Zahl der Erwählten Gottes gerettet werden möchte. Dazu bedurfte es nicht nur des flehentlichen Gebetes zu Gott um Vergebung (2, 3), sondern der eigenen angestrengten Bemühung (2, 4). Zeigt die Geschichte der Frommen, wie sie unter Eifersucht zu leiden hatten (c. 4), so gehören die Apostel Petrus u. Paulus auch in diese Reihe (c. 5). Zu ihnen gesellen sich als herrliche Vorbilder eine große Zahl von Auserwählten der Gegenwart, die sich als solche gerade in Verfolgungen bewährten (6, 1). Die Christen sind laut Dtn. 32, 8. 9 der auserwählte Teil Gottes des Vaters (29, 1). Die großen Vorbilder Abraham, Isaak u. Jakob (c. 31) lassen erkennen, wie man diese E. bewähren muß. Auf die konkrete Lage in Korinth gewendet heißt das: Verkehrt mit den Unschuldigen u. Gerechten, sie sind die Auserwählten Gottes! (46, 4). Nicht zu übersehen ist dabei, daß in 46, 8 die Worte aus Mc. 9, 42 bzw. Lc. 17, 2 so zitiert werden, daß an die Stelle der Kleinen (μικροί) die Auserwählten (ἐκλεκτοί) treten u. ein Zitat von Ps. 69 (68), 31 in 52, 2 mit den Worten eingeleitet wird: es sagt nämlich der auserwählte David. Kap. 49 ist ein hohes Lied der Liebe, nicht ohne Anklänge an 1 Cor. 13, aber für des Verfassers Denkweise ist der Satz bezeichnend (49, 5): ‚In der Liebe wurden alle Erwählten Gottes vollendet.' Ist es die Hoffnung der Auserwählten, daß alle in Demut u. Gehorsam die Gebote Gottes Erfüllenden in die Zahl der durch Jesus Christus Geretteten eingereiht werden (58, 2), so versteht man die flehentliche Bitte an den Schöpfer des Alls, daß er in der ganzen Welt die abgezählte Zahl der Erwählten unversehrt erhalten möge durch seinen geliebten Sohn (Knecht, παῖς), durch den er uns berufen hat (59, 2). Diese Einleitungsworte zu einem alten, wertvollen Gemeindegebet (59, 3/61, 3) verbinden nicht nur Berufung u. E. (die Erwählten Gottes sind die, die sein Knecht rief), sondern lassen erkennen, daß nur Gott die Zahl der Erwählten erhalten kann. Zu der Warnung Jesu, daß nur wenige Gerufene Erwählte seien, tritt hier die Bitte, daß diese abgezählte Zahl erhalten bleiben möchte, u. sie verrät brüderliche Fürsorge für die Erwählten, die es jetzt schon in der ganzen Welt gibt; damit ist sie fern von Gedanken einer rätselhaften E., über die dem Menschen kein Urteil zusteht, wie sie Paulus in Rom. 9, 11ff entwickelt. Das Problem ‚Israel u. die Christusgemeinde' steht für Clemens sowenig im Blickpunkt wie die These Rom. 9, 11b u. 12,

es komme nicht auf Werke, sondern auf den berufenden Gott an u. aus der Antithese von Rom. 9, 16 würde er eine Aussage machen, die bei aller Betonung des Erbarmens Gottes dieses darin sehen würde, daß Gott die sich mühenden Gläubigen, auch wenn sie versagen, nicht ihrer E., deren Endergebnis die Seligkeit ist, berauben möchte. Die Situation von Rom. 9, 11 ist ja für sie gar nicht gegeben.

b. Sonstige. Im 2. Clemensbrief ist der E.-Gedanke nur einmal, aber an einer wichtigen Stelle verzeichnet; in 14, 5, wo in offenbarer Anspielung auf 1 Cor. 2, 9 die Erwählten an die Stelle der Gott Liebenden getreten sind (1 Clem. 34, 7: die auf Gott Harrenden). 2 Clem. bevorzugt den Berufungsgedanken (1, 1 u. 8; 2, 7; 9, 5; 16, 1). – Barnabas (4, 14) kennt Mt. 22, 14 u. weist warnend darauf hin, nachdem er 4, 12 seine Leser gemahnt hat, nicht als Berufene auf ihren Sünden einzuschlafen (sein Kennwort ist κλητός, nicht ἐκλεκτός). – Der Brief an Diognet, der die Christen vornehmlich als Fremdlinge in aller Welt charakterisiert, die sich den jeweiligen Landessitten anpassen, weil sie kein absonderliches Leben führen, nimmt polemisch gegen die Juden Stellung (vgl. c. 5 mit 4) u. meint, die Verstümmelung des Fleisches als Zeichen der E. zu preisen u. sich deshalb besonders von Gott geliebt zu wissen, das verdiene Spott (4, 4). Sind die Christen im ganzen Kosmos als Fremde verstreut, so gleichen sie der Seele im Leib (6, 1). Da bedarf es keines besonderen E.-Bewußtseins. – Anders liegt die Sache in ernster Auseinandersetzung, die zum Martyrium führt. Das Sterben des Polykarp mit seinen wunderbaren Begleitumständen kann dem ganzen Volke den Unterschied zwischen Ungläubigen u. Erwählten (διαφορὰ μεταξὺ τῶν τε ἀπίστων καὶ τῶν ἐκλεκτῶν) klarmachen (Mart. Pol. 16, 1; dazu 22, 1). Polykarp selbst bezeichnet Phil. 1, 1 die Fesseln als den Schmuck der wahrhaft von Gott u. dem Herrn Christus Auserwählten. – In der überschwenglichen u. schwer zu konstruierenden Adresse zum Brief an die Epheser will Ignatius offenbar sagen, daß die Gemeinde im wahren Leiden (Christi) geeint u. auserwählt sei. Ähnlich in der Adresse des Briefs an die Trallianer. Diese auserwählte u. gottwürdige Gemeinde hat Frieden im Fleisch u. Geist durch das Leiden Jesu Christi. Einigkeit u. E. gehören zusammen. Darum empfand schon der Verfasser des 1. Clemensbriefes (1, 1) Streit u. Zwist als für Erwählte befremdlich. Wenn derselbe Clemens (64, 1) betont, daß der alles überschauende Gott u. Herr den Herrn Jesus Christus erwählte u. uns durch ihn zum Eigentumsvolk, so erklingt in diesem Schlußvotum des Schreibens liturgisches Spruchgut aus jüdischer Tradition (vgl. Lc. 23, 35). Der Auserwählte ist Titel des Messias, hier noch (wie in 59, 4 der geliebte Knecht u. in Barn. 3, 6 der Geliebte, durch den Gott sich sein Volk zubereitet) verwendet, auch wenn in der Christologie nicht mehr adoptianisch gedacht wird.

III. Apologeten. Interessant ist die Debatte zwischen Tryphon u. Justin zu dieser Frage. Den von Justin geführten Schriftbeweis aus Jes. 7, 14 nimmt Tryphon nicht an. Er rät, aus der Schrift zu beweisen, daß Jesus wegen seines gesetzmäßigen u. vollkommenen Lebenswandels gewürdigt wurde, zum Christus erwählt zu werden (κατηξιῶσθαι τοῦ ἐκλεγῆναι εἰς Χριστόν: dial. 67, 2 vgl. 43, 8). Auf Justins Einwand (48, 3), daß bei Ablehnung der Präexistenz Jesus doch der Christus Gottes bleibe, auch wenn er durch ἐκλογή der Messias wurde, antwortet Tryphon, daß ihn die Wahl eines Menschen, den Gott salbte u. zum Messias machte, auf jeden Fall eher überzeuge als die Menschwerdung eines göttlichen Wesens (vgl. 49, 1: οἱ λέγοντες ἄνθρωπον γεγονέναι αὐτὸν καὶ κατ' ἐκλογὴν κεχρῖσθαι καὶ Χριστὸν γεγονέναι πιθανώτερον ὑμῶν λέγειν). Die Interpretation von Jes. 7, 14 in Verbindung mit dem Begriff des Erwählten soll also die jüd. Messiasvorstellung erhärten. Entsprechend seiner Gegenbehauptung sieht Justin in den Christen das von Gott erwählte Volk aus den Heiden (dial. 119, 3/4; 122, 1), das sich in seiner Art der E. von sonstigen Völkern unterscheidet, deren Justin einige aufzählt. Natürlich hängt dieser Anspruch mit der Inanspruchnahme alttestamentlicher Verheißungen zusammen, wovon auch dial. 135, 4 mit seiner Unterscheidung zweier Völker Jakobs (das christliche ist das erwählte) Zeugnis ablegt.

IV. Kirchenväter. a. Osten. 1. Clemens v. Alex. Bei Clemens steht der E.-Gedanke inmitten einer Auseinandersetzung mit der Gnosis (strom. 2, 36, 1; 37, 5; 38, 2), wie sie Basilides vertritt. Grundsätzlich ist an einer Auffassung Kritik zu üben, bei der Glaube u. E. einander so zugeordnet werden, daß sie als Naturanlage den Menschen vorherbestimmen u. den freien Willen, die Buße u. Vergebung überflüssig machen (ebd. 2, 10, 1).

Sünde u. Vergehen werden nicht mehr ernst genommen bei ‚angeborener Zugehörigkeit zum auserwählten Geschlecht‘ (ebd. 3, 3, 3). Irrig ist zudem die Ansicht, daß die Auserwählten der Welt gegenüber etwas Fremdes seien (ebd. 4, 165, 3f), da diese Welt Gott gehört u. es daneben keine andere Wirklichkeit gibt. Nur gilt: der Auserwählte führt seinen Wandel wie ein Fremdling (ὁ ἐκλεκτὸς ὡς ξένος πολιτεύεται). Ebenso falsch ist es, aus Mt. 18, 20 einen Gott, der Urheber des Entstehens ist, u. einen guten Gott, dessen Sohn der Auserwählte ist, zu erschließen (strom. 3, 68, 3 u. 69, 1). Man wird vom Vater gezogen (Joh. 6, 44), wenn man würdig wird, von Gott Kraft der Gnade zu erlangen u. ungehemmt emporzusteigen. Der Auserwählte weiß: die ihn hassen, tun das aus Unwissenheit. Daher hat er Mitleid mit ihnen wegen ihres Mangels an Einsicht (strom. 4, 138, 5). Ist der Unwissende sündig, Erde u. Asche, so ist der, welcher zur Erkenntnis gelangt u. Gott, soviel er kann, ähnlich wird (vgl. Plato Theaet. 176B), bereits geistlich u. hat deshalb als auserwählt zu gelten (strom. 4, 168, 2). Noch einmal (ebd. 5, 3, 2) polemisiert Clemens gegen Basilides, der den Glauben der Auserwählten als ein Sein, eine Naturanlage ansieht. Wozu dann die Gebote des AT u. NT? Glaube u. E. stehen in einem Zirkel. Als Abraham Gott glaubte, war er auserlesen oder nicht? War er es nicht, wie konnte er sofort glauben, ‚als ob es ihm von der Natur so bestimmt war‘? War er es von Natur, wie steht es dann mit dem Kommen des Herrn? Für Clemens ist sicher, daß dieses Kommen des Herrn die Behauptung von der Naturanlage der Auserwählten illusorisch mache, da sie nur durch Lernen, Läuterung u. gute Werke gerettet werden (vgl. ebd. 5, 3, 2/4). Dabei steht der Seele die Möglichkeit offen, durch eine auf Auswahl beruhende Entscheidung u. Bewährung an Gottes Güte Anteil zu haben (ebd. 5, 141, 3; hier ist ἐκλογή Sache des Menschen!). Am Beispiel der Apostel macht Clemens zum Schluß seine Deutung der E. klar (ebd. 6, 105). Hier hing die Auswahl nicht an ihrer natürlichen Beschaffenheit (s. Judas Ischariot). Matthias, der sich würdig erwies, konnte später eingereiht werden. Es ist somit auch jetzt noch möglich, in die Auswahl der Apostel aufgenommen zu werden, wenn man sich in den Geboten des Herrn übt u. vollkommen u. gnostisch nach dem Evangelium lebt! (ebd. 6, 106, 1). Die Zwischenwand zwischen Juden u. Griechen ist gefallen (Eph. 2, 14). Es gibt nur einen Gott, einen einzigen Retter u. die Möglichkeit, daß ein einziges auserlesenes Volk entsteht (Tit. 2, 14). Über der Einheit der Auserwählten gibt es noch die himmlische Rangordnung derer, die wegen ihrer vollkommenen Erkenntnis, aus Juden u. Griechen auserwählt, in der Kirche Rang u. Ehre genießen, Bischöfe, Älteste u. Diakone als Abbilder der Herrlichkeit der Engel u. der zu erwartenden Heilsordnung, von der 1 Thess. 4, 17 u. Eph. 4, 13 reden. Sie waren nicht prädestiniert, aber imstande, solche Ehrenämter zu bekleiden, weil sie nach dem Vorbild der Apostel des Herrn, der bei der Auswahl dieser ihr Ende voraussah (nicht vorherbestimmte), in vollkommener Gerechtigkeit nach den Geboten des Evangeliums gelebt haben (vgl. strom. 5, 105, 1 mit 107, 2). Der Auserwählte ist somit nicht der auf jeden Fall Gerettete, Judas lehrt das, er muß seine Auswahl durch Leistungen rechtfertigen u. sichern helfen. – Im übrigen ist die Christenheit die eine wahre Gemeinschaft Gottes als die von Anfang der Welt an erwählte, weil es Gottes Wille war, daß ein einziges auserlesenes Volk entstehe, jenseits von Juden u. Gnostikern, mit denen sich Clemens auseinanderzusetzen hatte.

2. Gnostische Evangelien. Nebenbei sei noch angemerkt, daß sich bei Clemens Alex. Zitate aus gnostischen Evangelien finden, so zB. aus dem Matthias-Ev. (vgl. Hennecke-Schneem., Apokr.[3] 224f). Strom. 7, 13, 82, 1 berichtet Clemens, Matthias habe jeden Augenblick erklärt: ‚Wenn eines Auserwählten (ἐκλεκτοῦ) Nachbar sündigt, hat der Auserwählte gesündigt; denn wenn er sich so geführt hätte, wie das Wort anrät (ὁ λόγος), so hätte auch der Nachbar vor seinem Lebenswandel solche Scheu gehabt, daß er nicht zum Sündigen kam‘. Dieses Logion hat eine so ausgesprochen ethische Grundtendenz, daß es dem Clemens wohl erwähnenswert schien. Es ist fraglich, ob ‚Auserwählte‘ hier gnostischer Ausdruck ist oder den Christen meint (etwa im Sinne von 1 Petr. 2, 9). – Auch im Thomas-Ev. (18 Leipoldt-Schenke) steht ein auf besondere Leistungen hinweisender Spruch (50 bzw. 49): ‚Selig die Einsiedler (μοναχός) u. die Auserwählten; denn ihr werdet das Königreich finden; denn ihr kommt aus ihm u. ihr werdet wieder (πάλιν) hineinkommen‘. Nach Leipoldt scheinen hier Einsiedlertum

u. Manichäismus vorausgesetzt. Zu vergleichen ist aus demselben apokryphen Ev. das Logion 76 (75): ‚Jesus sprach: Viele stehen vor der Türe; aber es sind nur die Einsiedler, die in das Brautgemach eintreten werden'. Ist 76 eine spezielle Anwendung etwa von Mt. 7, 13f, so fällt doch in 50b/c jene gnostische Sicherheit auf, die Clemens als ‚naturhaft' abgelehnt hat. G. Friedrich hat wohl recht, wenn er die Bedeutung der Funde von Nag Hammadi dahingehend bestimmt, daß sie uns nicht Jesus Christus besser erkennen lehren, sondern ein Stück der alten Kirchengeschichte (Friedrich 517).

3. Cyrill v. Jerusalem. Entsprechen göttliche Voraussicht u. menschlicher freier Wille bei Clemens Alex. einander, um den Prozeß der E. zu erläutern, so läßt sich das gleiche Wechselverhältnis auch bei späteren Kirchenvätern aufzeigen. Cyrill kann zB. im Vorwort zur 1. Katechese die πρόθεσις von Rom. 8, 28 auf den Menschen beziehen u. sagen: ‚Ist es dir mit deinem Vorsatz ernst, dann beruft dich Gott'. Weiter erläutert er: ‚Meine (d. h. des Katecheten) Sache ist es zu reden, die deinige, den Vorsatz zu fassen, Gottes Sache ist es zu vollenden (c. 17). Vollzieht sich im Taufakt die Verbindung der Seele mit ihrem geistigen Bräutigam, so bedarf es dazu aller Vorbereitungen u. Anstrengungen; es handelt sich ja nicht ‚um eine gewöhnliche fleischliche Verbindung, die nicht überlegt wird', sondern um ‚die aufgrund des Glaubens erfolgende Auserwählung des Geistes, der alles erforscht' (1 Cor. 2, 10). Der Bräutigam ruft zwar alle, nimmt aber nicht jeden an (vgl. cat. 3, 1. 2). Wie Clemens Alex. lehnt auch Cyrill ab, daß Menschen naturnotwendig selig würden oder zugrunde gingen. Beweis ist Joh. 1, 12 (vgl. cat. 7, 13). Judas der Verräter war nicht von Natur ein Sohn des Satans; er hat am Anfang genauso Dämonen ausgetrieben wie die anderen Apostel. Paulus war nicht von Natur ein Verfolger; wie hätte er sonst ein Apostel werden können? Wenn Gott sich in Johannes d. Täufer einen musterhaften Asketen als ersten Spender der Taufe erwählte, war auch diese verbunden mit Buße u. guten Werken, d. h. auch die Auserwählung des Geistes im Taufakt setzt eigenes Tun voraus u. fordert es weiter (cat. 3, 7. 8).

4. Joh. v. Damaskus. Äußert sich Joh. Damascenus auch nicht expressis verbis zur E., so vertritt dieser letzte große östliche Dogmatiker in seiner Darlegung des orthodoxen Glaubens (4, 19. 21) doch die Ansicht, daß Gott alles gut machte u. nicht Urheber der Übel sei. Stellen wie Rom. 9, 21 u. 11, 8. 32 können von ihm daher nicht als absolute Prädestination, sondern nur als Zulassung Gottes verstanden werden, weil der menschliche Wille ohne Zwang frei für das Gute ist (4, 19).

b. Westen. 1. Augustinus. Will man die Anschauungen Augustins zum Thema kennenlernen, so gewinnt man kein einfaches Bild. Das liegt an der Zeitlage, aber auch daran, daß Augustinus seine Meinung in den verschiedenen Perioden seines Lebens verändert hat. Vor allem gälte es, etwaige Einflüsse des Manichäismus, des Neuplatonismus, aber auch des Donatismus u. solche des Paulus (im Kampf gegen den Pelagianismus) herauszuarbeiten. Doch müssen einige Bemerkungen hier genügen, um die Vielschichtigkeit des E.-Problems wenigstens anzudeuten.

2. Electi des Manichäismus. Dem Manichäer Augustin, er war es neun Jahre, ist natürlich die Rangordnung ‚Vollkommene' oder Erwählte (electi) u. ‚Hörer' (auditores) geläufig gewesen, denen die Masse der Nichtmanichäer gegenüberstand. Vom electus verlangte man, daß er sich des Geschlechtsverkehrs, des Fleisch- u. Weingenusses völlig enthielt. Er sollte durch solche Askese die Seele in sich selbst retten, damit sie im Tode sofort in die Lichtwelt zurückkehre. Augustin war bloß auditor (zu seiner Beurteilung des Manichäismus vgl. Alfaric, bes. 144ff. 216f. 219f). Ein auditor durfte Kinder zeugen, Fleisch essen (u. für die electi Arbeiten verrichten); er mußte diese Freiheit aber mit wiederholter Wiederverkörperung bezahlen, bis seine Seele durch den Leib eines electus ging u. so gerettet wurde. Die des Nus entbehrenden Nichtmanichäer verfielen als Sünder sowieso der Finsternis u. ewigen Verdammnis. Daß der Christ Augustin diese Auffassung von E. nicht teilen konnte, ist klar. Aber man mag fragen, wieviel Anregung für seine große Konzeption der Weltgeschichte als einer Auseinandersetzung zwischen civitas coelestis u. civitas terrena (bzw. civ. dei u. civ. diaboli) er vom Manichäismus empfangen hat; denn diese beiden Reiche umfassen ja nicht je den Himmel oder die Erde, sondern sie vereinigen Engel u. erwählte Menschen bzw. gefallene Engel u. verworfene Menschen, wobei Augustin meint, daß die erwählten Menschen die gefallenen Engel ersetzen sollen, um deren

von Gott gewollte (u. ihm allein bekannte) Zahl wieder aufzufüllen.
3. Electi in der Kirche. Haben nicht die erwählten Christen eine ähnliche Kommunikation mit der Himmelswelt wie sie die electi der Manichäer erstreben? Wo kommt bei dieser Aufgliederung in zwei civitates die Kirche zu stehen? Reuter hatte von einem doppelten Kirchenbegriff Augustins gesprochen (der empirischen kath. Kirche stehe die Zahl der Prädestinierten gegenüber). Holl (101f) wies darauf hin, daß Augustin, darin mit den Donatisten einig, die Kirche als Gemeinschaft der Erwählten verstand. Dabei geht es nicht ohne Schwankungen, wenn einerseits unbekümmert die Kirche mit den Erwählten gleichgesetzt wird (civ. 7, 1: Auslese von Vorstehern bedeutet nicht, daß die übrigen verworfen seien, da alle guten Gläubigen mit Recht Auserwählte genannt werden, cum omnes boni fideles electi merito nuncupentur), andrerseits Hiob als Erweis freier göttlicher E. außerhalb Israels gelten kann u. der Schächer am Kreuz ohne kirchliche Sakramente ins Himmelreich kam. Damit ist nicht nur aus der empirischen Kirche, in der auch Sünder u. Verworfene sind, ein numerus praedestinatorum ausgesondert, sondern die Notwendigkeit einer Kirche überhaupt in Frage gestellt, da diese praedestinati untereinander keinerlei Verbindung haben. Im übrigen sind die beiden Staaten (civitates), bis Gott sie durch Gericht trennt, in dieser Welt so ineinander verschlungen bzw. miteinander vermischt, daß der auf Erden wandernde Gottesstaat in sich solche Feinde birgt, die wohl durch die Gemeinschaft der Sakramente mit ihm verbunden sind, aber am ewigen Los der Heiligen nicht teilhaben werden (civ. 1, 35: dei civitas habet secum quamdiu peregrinatur in mundo connexos communione sacramentorum nec secum futuros in aeterna sorte sanctorum). Kann hier, fragt Holl (115) mit Recht, die civitas dei etwas anderes als die kath. Kirche sein? Zumal Augustin zu Ps. 121 (120), 6 schreibt: fiat pax in virtute Hierusalem, quae virtus caritas est, cui sanctae civitati dictum est. Offenbar ist damit die gegen die Donatisten kämpfende kath. Kirche gemeint. Wenn aber Holl aus civ. 11, 12 entnimmt, ‚daß der rechtschaffene Katholik hier schon selig genannt werden dürfe', so muß man die Fortsetzung dieser Stelle hinzunehmen: Wir sind nur gewiß, daß Beharrlichkeit belohnt werde, aber nicht darüber, ob wir sie auch besitzen. Ob wir bis ans Ende beharren, kann uns nur eine Offenbarung dessen, der niemanden irreführt, sagen. Nach einem gerechten u. geheimen Ratschluß unterrichtet er darüber aber nicht alle. Später hat ja M. Luther, der anfangs zwischen Heils- u. E.-Gewißheit unterschied (1522; Briefe 4, 51, 18ff), die letztere außer Kraft gesetzt, weil das NT (1 Cor. 10, 12) die perseverantia seu praedestinatio ungewiß erscheinen lasse. Wie steht es bei Augustin mit der Gewißheit der E., man darf fragen: bei Gott selbst, wenn er den freien Willen des Menschen bestehen läßt, u. beim Menschen, der doch nicht im voraus weiß, ob er das donum perseverantiae besitzt?
4. Gewißheit der E. Gott kommt auf alle Fälle mit der E. dem Menschen zuvor. Rom. 11, 5/6 zeigt das eindeutig. Die Deutung der Pelagianer ist falsch: ex futuris operibus, quae Deus illum facturum esse praesciebat, Jacob fuisse dilectum. Paulus sagt einfach: non ex operibus, aber nicht: non ex praesentibus, sed futuris operibus, was er gut hätte schreiben können, wenn er das gemeint hätte! Praecedit non debita sed gratuita gratia, ut per illam fiant bona opera (c. duas ep. Pelagian. 2, 15). Zu beachten ist ferner Joh. 15, 16. Es ist die Wahrheit: Quia electi sunt, elegerunt: non quia elegerunt, electi sunt. Eligentium hominum meritum nullum esset, nisi eos eligentis gratia Dei praeveniret (grat. et lib. arb. 38). Erstaunlicherweise wählt Gott sogar Leute aus, von denen er voraussieht, daß sie fallen werden (corr. et grat. 2, 16). Von Unwissenden, die ihre Zukunft nicht kennen, werden sie als electi angesehen, von dem, der da weiß, eos non habere perseverantiam, quae ad beatam vitam perducit electos scitque illos ita stare, ut praescierit esse casuros. Sie gehören also nicht zu denen, von denen es 2 Tim. 2, 19 heißt: Scivit Dominus qui sunt eius; sie sind keine secundum propositum vocati ac per hoc electi, sondern gehören zu den multi vocati, nicht zu den pauci electi! Auch die E. ist allein Gottes Werk, sie setzt den Glauben voraus, von dem es 2 Thess. 3, 2 heißt, er sei nicht Sache aller. Dieser muß Gottes Gabe sein nach 1 Cor. 4, 6/7. Man hat den Glauben nicht aus sich selbst; denn credere vel non credere non est in arbitrio voluntatis humanae, sed in electis praeparatur voluntas a Domino. Ideo ad ipsam quoque fidem, quae in voluntate est, pertinet. Quid autem habes, quod non accepisti (praedest.

sanct. 5, 10). Der Vorgang des Gläubigwerdens aufgrund desselben Hörens wirkt deshalb so unterschiedlich, weil gilt: Cum igitur Evangelium praedicatur quidam credunt, quidam non credunt: sed qui credunt praedicatore forinsecus insonante intus a Patre audiunt atque discunt; qui autem non credunt, foris audiunt, intus non audiunt neque discunt; hoc est: illis datur, ut credant, illis non datur (ebd. 8, 15). Darum hängen Glaube u. Heil nicht am menschlichen Wollen, sondern an der gratia vel praedestinatio divina, die sich so unterscheiden, quod praedestinatio est gratiae praeparatio, gratia vero iam ipsa donatio (ebd. 10, 19). So hat sich Augustin in Auseinandersetzung mit den Sektierern seiner Zeit, immer mehr in die Auffassung des Paulus hineinwachsend, bemüht, eine Lehre von der E. zu entwickeln, welche Gottes Voraussicht u. des Menschen freien Willen nebeneinander bestehen läßt, aber doch auch den ganzen Vorgang als göttliches Geheimnis zu betrachten nahelegt.

5. Augustin u. Pelagius. Augustins Verhalten u. seine Lehre erscheinen doch etwas komplizierter, wenn man sie mit der Auffassung des Pelagius vergleicht. Ist bei Augustin die Gnade Gottes entscheidend u. nicht das menschliche Wollen (seine Formel gratia vel praedestinatio divina weist ja schon auf das Alleinwirken Gottes hin), so verbot dem Pelagius das Interesse am liberum arbitrium die Annahme, naturam corporis insertum habere peccatum (expos. in Rom. 6, 19 [PL Suppl. 1, 1141]). Statt dessen spricht er von der natura, quae talis a deo facta est, ut posset non peccare si vellet (in Rom. 8, 3 [1145]). Daß Sünde u. Tod nicht ausnahmslos herrschen, lehren die drei Erzväter (Mt. 22, 32). Sie leben u. zeigen: iustus non habet mori (in Rom. 5, 7 [1135]). Für Pelagius ist nicht die Gnadenlehre, sondern das liberum arbitrium als possibilitas utriusque partis, als unverlierbares bonum naturae Ausgangspunkt der Debatte. Wohl gilt: voluntate dei vocatur quisque ad fidem, aber nicht Augustins illis datur, illis non datur, auch nicht sein in electis praeparatur voluntas a Domino (praed. s. 5, 10), sondern sua sponte et suo arbitrio credit. Darum ist electio als Akt der Wahl aus freiem Willen zu verstehen, wenn Pelagius zu Rom. 11, 5 bemerkt: electio gratiae fides est sicut opera electio legis (1150). Sein Gegner Augustin hat den Gegensatz zwischen ihnen so formuliert, Pelagius erkenne jene Gnade nicht an, quae neque natura est cum libero arbitrio, neque legis scientia neque tantum remissio peccatorum, sed ea quae in singulis nostris est actibus necessaria (gest. 31, 56).

6. Hieronymus. Konnten schon Augustins Freunde die Lehre von der gratia praeveniens voluntatem oder gratia irresistibilis so wenig akzeptieren, daß er in seinen Schriften De gratia et libero arbitrio u. De correptione et gratia trotz Beibehaltung des rigorosen Grundansatzes das liberum arbitrium im Bereich des jeweiligen posse u. die Notwendigkeit der merita wieder betonte, so ist auch die Haltung seines Kampfgefährten im pelagianischen Streit, Hieronymus, verständlich, der schon früher formulierte: in nostro consistit arbitrio bonum malumve eligere (in Is. comm. 16, 6 [PL 24, 571 C]) u. später in seinen Schriften gegen Pelagius den Mittelweg findet: ipsum liberum arbitrium dei nititur auxilio illiusque per singula ope indiget (ep. 133, 10 [PL 22, 1158]); intelligimus non nostrae solum esse potestatis facere quod velimus, sed et dei clementiae, si nostram adiuvet voluntatem (dial. 2, 6). Seine dem Pelagius näherstehende Auffassung von der E. verrät der Satz: (deus) tantae bonitatis est ... ut eligat eum, quem interim bonum cernit, et scit malum futurum, dans ei potestatem conversionis et poenitentiae (dial. 3, 6). Hieronymus vertritt weder die Alleinwirksamkeit der Gnade noch eine vom Vorherwissen menschlichen Tuns unabhängige Praedestination.

7. Prosper, Hilarius. Daß selbst unter den Freunden Augustins das Vorherwissen die Vorherbestimmung verdrängen muß, zeigt der Bericht des Prosper v. Aquitanien u. des Hilarius an ihn (c. 428/9) über die Ansicht kirchlicher Kreise Südgalliens. Sie sagen über die, welche glauben werden u. mit Unterstützung der göttlichen Gnade im Glauben bleiben werden: praescisse ante mundi constitutionem deum et eos praedestinasse in regnum suum, quos gratis vocatos dignos futuros electione et de hac bona fide excessuros esse praeviderit (Aug. ep. 225, 3).

8. Gregor d. Gr. Daß Gregor in Augustins Bahnen geht, ist wohl sicher, kann er doch schreiben: nemo ... deum meritis praevenit, ut tenere eum quasi debitorem poscit, sed miro modo aequus omnibus conditor et quosdam praeelegit et quosdam in suis pravis moribus iuste derelinquit (mor. 33, 21, 38).

Öfter redet er von der gratia praeveniens oder operans (quae) cepit in nobis aliquid sine nobis, vergißt aber nicht zu betonen: quia praeveniente divina gratia in operatione bona nostrum liberum arbitrium sequitur nosmetipsos liberare dicimur, qui liberanti nos domino consentimus (mor. 24, 10, 24). Bona nostra et omnipotentis dei sunt, et nostra (in Ez. hom. 1, 9, 2). Gregor nimmt einen electorum numerus certus et definitus an (mor. 25, 8, 20), lehnt aber ab, nach dem Grunde solcher electio zu forschen (ebd. 25, 14, 32; 29, 30, 57). Eine Klärung des Verhältnisses von göttlicher Vorherbestimmung u. freiem Willen unterbleibt, weil sich Gregor auf Gottes occulta iudicia zurückzieht. Eine Verkirchlichung augustinischer Gedanken ist bei ihm unverkennbar, wenn Gregor einerseits die ecclesia sancta als congregatio sanctorum (in Ez. 2, 1, 5) oder als ecclesia eclectorum versteht, welche alle electi seit Abel umfaßt (ebd. 2, 3, 16), doch ohne Einschränkung die hierarchisch verfaßte Kirche mit der civitas dei gleichsetzt: civitatem quippe esse domini sanctam ecclesiam nullus ignorat (mor. 25, 8, 21). Die sancti sind an diese Kirche als Vermittlerin gebunden. Mit dem Fehlen einer praedestinatio sanctorum, die der Kirche als Heilsanstalt gegenüberstehen können, ist diese Spannung aufgehoben: sancta ecclesia fidelibus suis . . . spem miscet et metum (ebd. 20, 5, 13).

9. Gottschalk. Den Abschluß dieser Reihe bilde der Mönch Gottschalk, der letzte energische Vertreter prädestinatianischer Gnadenlehre im frühen MA. Im J. 848 bekennt er in seiner chartula professionis: credo et confiteor . . . quod gemina est praedestinatio, sive electorum ad requiem sive reproborum ad mortem; quia sicut deus incommutabilis ante mundi constitutionem omnes electos suos incommutabiliter per gratuitam gratiam suam praedestinavit ad vitam aeternam, similiter omnes reprobos, qui in die iudicii damnabuntur propter ipsorum mala merita, idem ipse incommutabilis deus per iustum iudicium suum incommutabiliter praedestinavit ad mortem merito sempiternam (PL 125, 89f = PL 121, 368A). – Lassen wir alle weiteren Einzelheiten der mit Gottschalk geführten Auseinandersetzung hier beiseite u. schließen wir mit dem Hinweis auf die Formeln der Synode v. Quierzy (853), deren erste die Abschwächung der gemina praedestinatio u. die Hervorhebung des göttlichen praescire deutlich als einen Kompromiß erkennen läßt: deus elegit ex eadem massa perditionis secundum praescientiam suam, quos per gratiam praedestinavit ad vitam . . . ceteros, quos iustitiae iudicio in massa perditionis reliquit, perituros praescivit, sed non ut perirent praedestinavit, poenam autem illis, quia iustus est, praedestinavit aeternam. Inwieweit der göttlichen ‚Voraussicht‘ ein freier Wille des Menschen entspricht, damit die electio eine echte (u. keine verkappte praedestinatio) sei, wird hier nicht deutlich, aber das harte Wort von der gemina praedestinatio wie vom deus incommutabilis ist verschwunden. Es bleibt also für die nächsten Jahrhunderte bei einem Kompromiß, der es erlaubt, sowohl von Semipelagianismus als auch von Semi-Augustinismus zu reden. Damit ist der Gegensatz wohl überbrückt, aber nicht unterdrückt, weil Augustins strenge Lehre hin u. wieder beunruhigend auftreten kann wie der Jansenismus lehrt.

V. Einzelheiten. a. Grabschriften. Eine Reihe christlicher Grabschriften lassen den Glauben erkennen, daß die Verstorbenen als ‚Erwählte‘ im Frieden Gottes ruhen ILCV 1, 967, 23/28. In diesem Grabgedicht auf Bischof Liberius v. Rom wird rühmend gesagt: qui merito inlibatus, iure perennis / huic tante sedi Χρι splendore serene / electus fidei plenus summusque sacerdos, / qui nivea mente inmaculatus papa sederes, / qui bene apostolicam doctrinam sancte doceres / innocuam plebem celesti lege magister. Hier bezieht sich electus auf die Wahl, die durch Hervorhebung seiner Leistungen als gerechtfertigt erscheint. Ebd. 1506a handelt von einem zweijährigen Dassianus: Crti (Christi ?) electus neofitus. Ebd. 1714, 16. Dies akrostichische Grabgedicht auf vier virgines sacrae, die leibliche Schwestern sind, rühmt die Mutter. Mirifico genetrix fetu, quae quattuor agnas protulit electas. Ebd. 2, 3341, 1 (Fragment eines Grabgedichts). . . adspiravit infanti deus aelectae puellae. Ebd. 3346, 2. Von der 70jährigen Eustacia heißt es: hoc electa deo conditur in tumulo. Ebd. 3345. Um eine Darstellung von Taufe u. Firmung herum heißt es: innocenti spo, quem elegit doms. pausat in pace fidelis. Hier ist E. auf die Taufe bezogen. Ebd. 3347. Grabgedicht auf den 64jährigen Felix. Hier heißt es v. 5f: Certum est in regnum caeli perque amoena virecta istum cum electis ire et habiturum praemia digna. Ebd. 3348, 3. In diesem Grabgedicht auf eine Ehefrau heißt es: claras

properas adire sedes, digno quas recipis electa fructu. Ebd. 3349. Von der 16jährigen Verlobten Aurelia Maria wird ausgesagt: pergens ad iustos et electos. – In diesen Inschriften werden die Toten gern als Erwählte gepriesen; sie sind es gewöhnlich durch ihre Berufung zur Taufe, die bevorstehen oder schon erfolgt sein kann. Sie können auch erwählt sein zu einem hohen Amt oder zur gottgeweihten Virginität. Die Toten gehen im Jenseits in den Kreis der Gerechten u. Erwählten ein. Über electus als altchristliche Bezeichnung für die Taufkandidaten im engsten Sinn vgl. vor allem Sacr. Gelasianum nr. 283. 285. 286. 291. 299. 310 Mohlb. Erinnert sei an Optat. Milev. schism. 5, 7 (CSEL 26, 135f). In Auslegung von 1 Cor. 3, 6 wird hier erklärt: Paulus pflanzt (d. h. bekehrt), Apollos begießt (d. h. tauft) den Katechumenen, das Wachstum gibt Gott. Die Täuflinge sind electa plantaria.

b. Liturgie. Der o. Sp. 420 erwähnte Gedanke aus dem großen Gebet in 1 Clem. 59, 2 findet sich auch in den Apost. Konst. 8, 22, wo bei einer Lektorenweihe Gott u. a. als der angerufen wird, der die Zahl seiner Auserwählten bewahrt. Man kann gleich hinzufügen, daß ebd. 8, 4f für den Bischof gebetet wird, den Gott erwählt hat, obwohl ihn zuvor das Kirchenvolk in öffentlicher Versammlung in Gegenwart des Presbyteriums u. der Bischöfe wählte u. diese Wahl auf dreimaliges Befragen bestätigte. Angerufen wird der Gott, der von Abel an Priester zur Leitung seines Volkes vorsah u. erwählte (zB. Samuel) u. nun auch diesen Bischof erwählt hat. Erfolgte die Wahl des Kirchenvolkes ‚unter Gegenwart des Heiligen Geistes', so deckt sich Volkes Wille u. Gottes Wille (vgl. o. Bd. 1, 225). Aufgabe des neu gewählten Bischofs ist es, Gott ohne Tadel Tag u. Nacht zu dienen, sein Antlitz zu versöhnen u. so ‚die Zahl der Geretteten zu sammeln' (Const. Ap. 8, 5). Es ist nur folgerichtig, wenn auch der Bischof selbst Gott in seinem Gebet also anruft: ‚Sei der Helfer dieses deines Volkes, das Du aus Zehntausenden auserwählt u. mit dem kostbaren Blute Deines Christus losgekauft hast' (8, 11). – Der Gott der E. aus dem AT lebt in der christl. Kirche fort. Diese E. ist jeweils ein konkretes Handeln Gottes, wenn zB. im Euchologium Serapions 18 nach der Abendmahlsfeier gebetet wird: ‚Beselige alle miteinander u. mache sie zu Auserwählten.' Oder wenn man bei Einsetzung eines Bischofs darum betet, daß er seine Herde recht weiden möge u. dabei Gott so anredet: ‚Der Du den Herrn Jesus zum Nutzen des ganzen Erdkreises gesendet u. durch ihn die Apostel auserwählt hast, der Du von Geschlecht zu Geschlecht heilige Bischöfe ordnest' (ebd. 28; vgl. 27).

c. Kaiserwahl. Die E. der Apostel findet eine beachtenswerte Deutung im Op. imperf. in Mt. hom. 7 (PG 56, 674). ‚Gott sah dabei nicht aufs Aussehen, sondern auf die Herzen. Und er erwählte sie nicht gleichsam als Apostel, sondern weil sie Apostel werden konnten (et elegit eos non quasi apostolos, sed quia apostoli poterant fieri). Wie ein Künstler kostbare Perlen auswählt, weil sich aus ihnen etwas machen läßt (elegit illas non quod sint, sed quod fieri possunt), so sah der Herr nicht ihre Werke, sondern ihre Herzen an u. erwählte sie (sic et Dominus videns illos non opera eorum elegit sed corda).' Ähnliche Vorstellungen finden sich bei der Kaiserwahl in der Zeit nach Konstantin. Auf politisch-juristischer Basis erhebt sich ein theologisches, geradezu mystisches Zeremoniell, wenn zB. der leere Thron (d. h. seine rechte Seite) an Sonn- u. Feiertagen für Christus freibleibt aus Ehrfurcht vor dem ‚ewigen König', während an Werktagen der Kaiser als sein Stellvertreter von ihm aus regiert. Diese Zeremonie bringt die gemeinsame Herrschaft von Kaiser u. Christus sinnfällig zum Ausdruck. Christus der Pantokrator knüpft das Band zwischen Kaiser u. Untertanen u. gibt dem Kaiser den Rechtstitel seiner Herrschaft. Folgerichtig kann die Bestallung des Kaisers nicht nur auf Wahl von Menschen beruhen, sondern Gott vollzieht sie durch menschliche Organe seines Willens, ob es nun ein Wahlakt, eine Designation durch einen regierenden Kaiser oder das ‚Gottesurteil' als Ergebnis eines Machtkampfes zwischen Rivalen ist. Gott gab seinem Volke den Kaiser, er wies auf ihn hin, er erwählte ihn. Darum kann man rufen: ‚Sohn Gottes, erbarme dich seiner, du hast ihn erwählt, σὺ αὐτὸν ἐπελέξω' (Const. Porph. caerim. 1, 93 [430, 6f B.]). Leo I erklärt 457: ὁ θεὸς ὁ παντοδύναμος καὶ ἡ κρίσις ἡ ὑμετέρα, ἰσχυρότατοι συστρατιῶται, αὐτοκράτορά με . . ἐξελέξατο, der allmächtige Gott u. eure Entscheidung, ihr starken Mitkämpfer, hat mich zum Alleinherrscher auserwählt (ebd. 1, 91 [411, 23ff B.]). Da das Volk 491 im Hippodrom Gott bittet: ‚Himmlischer Herrscher, gib uns einen Kaiser für den

Erdkreis, der freigebig ist' (ebd. 1, 92 [419, 15f B.]), erklärt der gewählte Anastasios, daß er nur der Führung Gottes folgend die Herrschaft annahm. Ebenso hebt Iustin nach seiner Wahl das Zusammenwirken von Gott u. Menschen hervor: ‚Durch des allmächtigen Gottes Entscheidung, durch eure gemeinsame Wahl zur Kaiserherrschaft gelangt rufen wir die himmlische Vorsehung an' (ebd. 1, 93 [429, 18ff]). Die παντοδυνάμου θεοῦ κρίσις u. die ὑμετέρα κοινὴ ἐκλογή haben hier zusammengewirkt; Dank gebührt der οὐράνιος πρόνοια, die das bewerkstelligt hat. Der aus Gottes Machtfülle in die Welt gesandte u. eingesetzte Kaiser kann als ἐκλογὴ τῆς τριάδος angesprochen werden (ebd. 1, 2 [36, 23]; 1, 63 [281, 10] u. ö.). Findet man schon in einer griech. Inschrift des 2. Jh. die Bezeichnung οἱ ἐν θεοῖς αὐτοκράτορες, so kehren urchristliche Formeln (ὁ ἐν Χριστῷ τῷ θεῷ πιστὸς βασιλεύς: ebd. 2, 15 u. ö.) in der ganzen byzantinischen Zeit wieder. Dieser E. durch Gott müssen Qualitäten entsprechen, die den zu Wählenden als würdig erweisen. Seit dem Konzil v. Kpel (381) muß der Kaiser orthodoxer Christ sein. Darum ruft das Volk (491) der Kaiserinwitwe Ariadne zu: ‚Einen rechtgläubigen Kaiser für den Erdkreis!' Sie erweitert aber diese Forderung um die nach römischer Abkunft u. bester menschlicher Qualität, wenn sie erklärt: ἐκελεύσαμεν .. ἄνδρα ἐπιλέξασθαι Χριστιανὸν Ῥωμαῖον καὶ πάσης γέμοντα βασιλικῆς ἀρετῆς. Mit der Erfüllung dieser Qualitäten trägt man dem Willen Gottes u. den Interessen des Reiches u. seiner Bevölkerung Rechnung (Treitinger 32/48).

P. Alfaric, L'évolution intellectuelle de Saint Augustin 1 (Paris 1918), Reg. s. v. élus. – H. Barth, Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins (1935). – C. Colpe, Art. Manichäismus: RGG 4³, 714/22. – P. J. Daimoser, Berufung u. Erwählung bei den Synoptikern (1954). – G. Friedrich, Qumran u. Nag-Hammadi: Pastoraltheologie 12 (1961) 503/17. – K. Galling, Erwählungstradition Israels (1928). – K. Holl, Augustins innere Entwicklung: Ges. Aufsätze 3, 54/116. – J. Joez, Theology of election (New York 1958). – K. Koch, Zur Geschichte der Erwählungsvorstellung in Israel: ZAW 67 (1955) 205/26. – F. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte 2⁵ (1953) 334/76. – R. Lorenz, Art. Augustin: RGG 1³, 738/48. – S. Morenz, Die Erwählung zwischen Gott u. König in Ägypten: Sino Japonica, Festschrift A. Wedemeyer (1956) 118/37. – F. Nötscher, Zur theol. Terminologie der Qumran-Texte (1956) 173/82. – C. Schedl, Bund u. Erwählung: ZKTh 80 (1958) 493/515. – J. Schmucker, Die Gnade des Urstandes u. die Gnade der Auserwählten (1940). – R. Schnackenburg, Art. E.: LThK 3² (1959) 1061/3. – G. Schrenk, Art. ἐκλέγομαι: ThWb 4, 147/97. – W. Staerk, Zum atl. Erwählungsglauben: ZAW 55 (1937) 1/36. – K. Stürmer, Auferstehung u. Erwählung (1953). – O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- u. Reichsidee (Nachdruck 1956) 32/48. *E. Fascher.*

Erwerb.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. Die anfänglich geschlossene Hauswirtschaft war nicht auf E. eingestellt. Sie produziert nicht über den eigenen Bedarf hinaus. Auch der kriegerische Sinn der Adelsgeschlechter zielte nicht auf Erwerbsarbeit. Krieg, Raub, auch Seeraub galt ihm als würdige Art der Besitzvermehrung (Il. 9, 406; 11, 672f). Das griech. Urteil über den E. wird sodann maßgebend davon beeinflußt, daß das Bürgerrecht am Grundbesitz haftet. Dem Vollbürger ist nicht Gelderwerb, sondern das Leben von seinem Besitz u. die Tätigkeit für den Staat Ideal. Allerlei E. durch handwerkliche Tätigkeit, Gewerbe u. Handel fällt so den politisch Degradierten u. Fremden zu (Metöken; Plut. Sol. 24; Aristot. pol. 1218a6). Wenn die Demokratie auch ausdrücklich die Verachtung des Bürgers verwehrt, der auf dem Markt sitzend, seine Ware verkauft (Dem. 57, 31), so bleibt dem Griechen doch jede Tätigkeit, die man sich mit Geld zum Zweck des E. bezahlen läßt, verächtlich (Aristot. eth. Nic. 4, 4 [1123a19f]). Mag auch dem Großhandel Ehre zugeteilt sein (Plut. Sol. 2), so war doch der Krämer wegen seiner niedrigen, unredlichen Gesinnung verachtet (Pollux 6, 128). Die Gedanken Platos über die rechte Gesellschaftsordnung sind von der Sorge vor der verderblichen Wirkung jedes geldlichen Gewinnstrebens eingegeben (rep. 550c/551b). Der erste u. zweite Stand seines Idealstaates soll darum von jeder E.-Tätigkeit frei bleiben (ebd. 416d). Der stark zu überwachende Handel soll nur der Befriedigung der nötigen Bedürfnisse dienen (leg. 847d. 920c). E. um des Erwerbs willen soll ausgeschlossen sein (ebd. 831e). Aristoteles, der ausführlich über die Theorie des E. handelt (pol. 1, 3), unter-

scheidet den natürlichen E. (Landbau u. ä.), den durch Umtausch u. die eigentliche Krämerei (καπηλία), welche auf reinen Geld-E. ausgeht (Handel, Geldgeschäft, Lohndienst, Handwerk). Sie ist als bloßes Geldgeschäft unnatürlich u. steht in keiner Beziehung zur Tugend (1319a26). Der Kynismus steht mit dem Ideal der Bedürfnislosigkeit u. der inneren Werte der Persönlichkeit allem E. kritisch gegenüber (FrPhGr 2, 338, 39; 336, 18; 334, 6 Mullach). Ähnlich der Neupythagoreismus (Philostr. v. Apoll. 1, 39; 2, 7; 5, 36). Die Stoa schätzt die φιλοπονία, warnt vor der πλεονεξία u. leitet den einzelnen an, durch Tätigkeit ein nützliches Glied der Gesellschaft zu werden. Die gesellschaftliche Entwicklung in der Wirklichkeit ging freilich über diese Theorie hinaus. Grabdenkmäler u. Inschriften zB. zeigen ein starkes u. gesundes Selbstgefühl der erwerbenden Stände.

II. Römisch. Als würdiger E. gilt seit alters die Landwirtschaft (Cato agr. praef. 52). Den Senatoren war ursprünglich jeder E. verboten (quaestus omnis patribus indecorus, Liv. 21, 63, 4). Demgegenüber entwickelte sich die Klasse der Großgrundbesitzer oder Ritter zum Geldadel, der in Steuerpachtung, Großhandel u. Unternehmungen seinen standesgemäßen E. sieht. E.-Arten, die nur von Leuten aus der plebs, auch Freigelassenen u. Sklaven, getrieben wurden wie Handwerk, Kleinhandel, Wucher im Kleinbetrieb, Lohn-E. werden von der besitzenden Klasse als illiberales ac sordidi quaestus verachtet (Cic. off. 1, 150). Die artes liberales (Arzt, Lehrer, Architekt u. a.), die höhere Einsicht voraussetzen u. allgemein wertvoll sind, läßt Cicero für die, deren Stand sie angemessen sind, als ehrenhaft gelten (ebd. 151). Die Entlohnung für sie heißt nicht merces, sondern honorarium. Ob sie ebenso wie niedere Dienste Gegenstand einer locatio, conductio sein konnten, ist umstritten. Bürgerlicher Geringschätzung unterliegen E.-Arten, die nur von sozial Niedrigstehenden getrieben werden (mercennarii, operarii), nur auf körperlicher Arbeit oder Kunstfertigkeit beruhen (operae ludicrae, Sen. ep. 88, 21f) oder auch mit Unsittlichkeit zusammenhängen (caupo, leno, meretrix). Waren letztere auf jeden Fall mißachtet, so gibt Cicero zu, daß sonstige Gewerbstätige, durch Rührigkeit zu Wohlstand emporgestiegen, zu einem gewissen Ansehen gelangten (pet. cons. 8, 29). Die wilde E.-Sucht der Kaiserzeit verwischte freilich die Grenzen zwischen rechtlichen u. anstößigen E.-Arten sehr stark. – Seit der ausgehenden Republik streben juristische wie nichtjuristische Autoren nach einer Gruppierung der E.-Arten, die notwendig mit einer Katalogosierung der anerkannten E.-Gründe verbunden war. Solche Kataloge finden wir bei Varro r. r. 2, 10, 4 (dominum legitimum sex fere res perficiunt) u. beim auct. ad Her. 4, 29, 40. In der juristischen Elementarliteratur unterscheiden die res cottidianae Dig. 41, 1, 1 pr. zwischen iure civili erworbenem Eigentum u. dominium kraft ius gentium, quod ratione naturali inter omnes homines peraeque servatur. Auf römische Bürger beschränkt war der E. aus mancipatio, in iure cessio u. usucapio; dem ius gentium wurde die traditio sowie die Fülle der originären E.-Arten (occupatio, Schatzfund, Verarbeitung, accessio), die kein Eigentum eines Vormannes voraussetzten, zugewiesen.

III. Jüdisch. a. Altes Testament. In der Frühzeit Israels (Nomaden, bäuerliches Leben nach der Landnahme) ist von E. kaum zu reden. Erst mit dem Aufkommen der Städte entsteht für viele Landlose die Notwendigkeit, durch irgendeinen E. sich den Lebensunterhalt zu verschaffen. Für den Bauern, der seine Produkte zum Markt bringt (2 Reg. 5, 25), wird seine Arbeit zum E. Verschiedene Handwerke verselbständigen sich u. werden zur E.-Grundlage. Der Handel lag noch länger in der Hand der Urbewohner, so daß der Name Kanaaniter soviel wie Händler bedeutete (Os. 12, 8). Die Versorgung der Bevölkerung mit den nötigen Bedürfnissen entwickelt einen städtischen Krämerstand (Jer. 13, 1; 19, 1; Neh. 3, 31; Cant. 3, 6). Der von Salomo begonnene Auslandshandel war zwar zunächst königliches Monopol (1 Reg. 5, 25), doch war Palästina stets bedeutsam als Durchgangsland zwischen Ägypten u. Kleinasien-Zweistromland (Gen. 37, 5). Der bäuerliche Selbstversorger wird vielfach durch den aufkommenden geld- u. machtgierigen Großgrundbesitz verdrängt (Jes. 5, 8). Das Exil schafft neue Verhältnisse. Erst jetzt entwickeln sich die Juden, losgelöst von der ererbten Scholle, zum Händlervolk, das hin u. her im Ausland von der Gütervermittlung seinen E. sucht. Das Besondere im AT ist, daß auch das E.-Leben gemessen wird an den Forderungen des Jahveglaubens. So suchen schon früh gesetzliche Bestimmungen den wirtschaftlich Schwachen vor rücksichtsloser

E.-Gier Stärkerer zu schützen (Ex. 22, 24f; 23, 11; 21, 2). Besonders werden die Propheten Vorkämpfer dafür, daß die heilige Gottesordnung über Israel nach dem Ideal der sozialen Gerechtigkeit auch das E.-Leben regelt (Jes. 11, 4f). Vom Jahveglauben aus kämpfen sie gegen Ausbeutung u. Vergewaltigung der Schwachen (Jes. 3, 14; 10, 2; Jer. 22, 13; Am. 8, 5f; Neh. 3, 1), gegen alle Unehrlichkeit im E.-Leben (Os. 12, 8; Mich. 6, 11f; Hab. 2, 6), gegen Anhäufung wirtschaftlicher Güter in der Hand weniger (Jes. 5, 8), gegen Entartung des Gewinnstrebens zu Luxus u. Genußsucht (Jes. 3, 8) u. drohen mit dem Gericht Gottes gegen wirtschaftliches Unrecht (Jes. 5, 10; Agg. 1, 6). Die Gemeinschaft der Rechabiter will entgegen der aufgeschlossenen Entfaltung von Wirtschaft u. Kultur das Ideal der ursprünglichen Einfachheit festhalten (Jer. 35). Auch die Spruchweisheit stellt den E. unter das Licht Gottes u. verurteilt deshalb jeden unrechten E. (Prov. 1, 3f; 28, 8; Sir. 13, 24; 27, 1). Die Werte der Frömmigkeit u. Gottesfurcht stehen über irdischem Geld u. Gut (Prov. 3, 14; 8, 18; 15, 16; Sir. 1, 14; 34, 5; Tob. 12, 8). Aller Betrug ist verwerflich (Prov. 11, 1. 18; 16, 11; 20, 10; 22, 28). Unrechter Gewinn führt zum Verderben (Prov. 15, 6; 21, 6; Sir. 27, 3; 40, 13). E.-Streben darf nicht zum Schaden der Geringen führen (Prov. 11, 26; 22, 16). Jesus Sirach warnt vor dem Handel, an den sich fast unvermeidlich Unehrlichkeit heftet (26, 29; 27, 2) u. steht doch auch dem Handwerk, das die geistigen Fähigkeiten verkümmern läßt, kritisch gegenüber (38, 24ff).

b. Spätjudentum. Die spätjüdischen Essener (Joseph. bell. 8, 2; Philo qu. omn. prob. lib. 12f) stellen eine kommunistische E.-Gemeinschaft dar, die aber zugleich das Anhäufen von Gütern verschmäht u. etwaigen Überschuß zu Wohltätigkeit verwendet. Hierher gehört auch die Gemeinde von Qumran, wo persönliche Besitzlosigkeit u. Gütergemeinschaft gilt: jeder Novize stellt Kenntnis, Kraft, Vermögen u. Verdienst zur Verfügung. Recht auf Eigentum u. E. hat nur die Gemeinde (vgl. H. Braun, Spätjüdisch-häretischer u. frühchristlicher Radikalismus 1 [1957] 35/7 mit Belegen); E. u. Besitzstreben ist schwer sündhaft (Sektenkanon 11, 2) u. gleich Bedrückung u. Gewalttätigkeit (Braun aO. 58f mit Belegen). Vom Gesichtspunkt des Gesetzes aus scheiden die Rabbinen scharf zwischen reinen u. unreinen Berufen (*Handwerk). Ausdrücklich verbieten sie, die Thora zu einem Mittel des Geld-E. zu machen (Strack-B. 1, 561f).

B. Christlich. I. Neues Testament. E. geht seinem Begriff nach auf innerweltliche Werte aus. Für diese hat Jesus, der Künder des nahen Endes, kein Interesse (Mt. 6, 19). E.-Streben u. Trachten nach dem Reiche Gottes sind darum unvermeidlich Gegensätze (6, 24). Jesus urteilt im Glauben, daß Gott dem, der nach dem Reiche Gottes trachtet, das zum Leben Nötige zuteilen wird (6, 33). Im E.-Streben, das den Menschen von dem Einen, was not tut, allzuleicht abzieht, sieht er eine schwere Gefahr (6, 21; 19, 23f; Lc. 12, 15. 21). Ein das Maß des alltäglich Nötigen überschreitendes E.-Streben, das sich auf länger hinaus in diesem zu Ende eilenden Äon Freude u. Sicherheit verschaffen will, ist Torheit u. Verblendung (Lc. 12, 15ff). Statt vergänglicher Werte soll der Fromme Schätze im Himmel sammeln, dadurch daß er das irdische Gut im Dienst der Nächstenliebe hingibt u. sich etwa der Verkündigung des Reiches Gottes zur Verfügung stellt (Mc. 10, 19ff; 1, 18. 20). – Grundsätzlichen Besitz- u. E.-Verzicht hat Jesus sicher nicht gefordert (Braun 2, 73/80). Die vermeintliche Gütergemeinschaft der Urgemeinde ist in Wirklichkeit vielmehr Armenhilfe, trotz Act. 2, 44ff u. 4, 32. 34, wo Einzelfälle generalisiert werden u. die Urgemeinde idealisiert wird (Braun 76_3 u. Gächter 108). Enkratitischen Kreisen mag das Agraphon entstammen: ‚Erwerbet nichts in der Welt' (A. Resch, Agrapha² = TU 30, 3/4, 198f), auf das Clem. Alex. strom. 3, 6, 49 anspielt (ähnlich wie Acta Ioh. 113 [AAA 2, 1, 213]). Paulus fordert angesichts des nahen Endes volle Unabhängigkeit von den irdischen Gütern (1 Cor. 7, 30; Phil. 4, 11f). Andererseits sieht er in der wirtschaftlichen Unabhängigkeit, nach der er selbst strebte (2 Thess. 3, 8; 1 Cor. 4, 12; 1 Thess. 2, 9; Act. 18, 3) eine Ehrensache für den Christen (2 Thess. 3, 6/12; 1 Thess. 4, 12). Darum ist E. in bescheidenem Maße fromme Pflicht (Eph. 4, 28). Ebenso bestimmt sieht er in der πλεονεξία eine grundsätzlich heidnische Stellung u. verwirft sie deshalb unzweideutig (Col. 3, 5; Eph. 5, 5; 1 Tim. 6, 10). Die apostolische Zeit ist mißtrauisch gegen den Reichtum (1 Tim. 6, 17), liebt umgekehrt die einfache Lebensweise ohne jeden Prunk (1 Petr. 3, 3) in frommer Selbstgenügsamkeit (Phil. 4, 11; 2 Cor. 9, 8; 1 Tim. 6, 6), hat aber

andrerseits das rabbinische Urteil über Unreinheit verschiedener E.-Arten überwunden (Petrus wohnt bei einem Gerber, Act. 10, 6). Die Sorge für das ewige Heil überwiegt so sehr, daß die Frage der irdischen Berufsart gleichgültig wird (1 Cor. 7, 20; s. *Beruf o. Bd. 2, 149). Paulus lehnt für sich ausdrücklich ab, aus dem Evangelium einen E. zu machen (1 Cor. 9, 6/12) u. tadelt solches bei anderen (2 Cor. 2, 17). Gemeindebeamte sollen ihren Dienst nicht zu unredlichem E. mißbrauchen (1 Petr. 5, 2; 1 Tim. 3, 8; Tit. 1, 7).

II. Nachapostolische Zeit. So steht das frühe Christentum dem E. mit innerer Freiheit gegenüber (Diogn. 5). Es kennt keine abstufende Schätzung des E. nach der sozialen Höhenlage, sondern allein nach dem ethisch-religiösen Gesichtspunkt (Did. 2, 6; 3, 15). Die Gemeindeordnungen fordern deshalb bald, daß der Christ ungerechten E. zu meiden hat (syr. Didasc. 18 [89f A.-Fl.]). Wer Aufnahme in die Gemeinde begehrt, hat derartige Berufe preiszugeben (Const. Ap. 8, 32, 2. 7f), vor allem solche, welche mit dem Götzendienst zusammenhängen (Tert. idol. 17). Ferner sind alle E.-Arten verwerflich, welche dem christl. Sittengebot widerstreiten (zB. Schauspieler, Cypr. ep. 61), welche auf unlauteren Gewinn ausgehen (zB. Zinsgeschäfte; Clem. Al. strom. 2, 18; Glücksspiel, Würfelspiel; Can. Ap. 42). Die Apologeten hoben hervor, daß die Christen mit den Heiden im gemeinsamen E.-Leben stehen, nur sorgfältig sich von jedem unehrenhaften E. zurückhalten (Tert. apol. 41/45; Clem. Al. paed. 3, 11). Die Synoden gaben wiederholt Bestimmungen über die E.-Frage (Elvira 306 cn. 62; Arles 314 cn. 4). Die Kleriker sollen von weltlichem E. möglichst freigemacht werden (Antiochia 341 cn. 14; Hippo 393 cn. 15; doch Carthago 398 cn. 51/53). Ambrosius, der in seinen officia ministrorum sehr stark stoische Gedanken wiedergibt, lobt den Ackerbau (3, 6, 40), mahnt zur Zufriedenheit mit kargem E. (1, 185), warnt vor den Scheingütern des Reichtums (2, 5, 16), vor dem eitlen Gewinnstreben des Kaufmanns (1, 243), überhaupt vor der Habsucht wie vor Pest (1, 193). Auch Augustin betrachtet das ganze wirtschaftliche Leben vom ethischen Gesichtspunkt aus (en. in Ps. 70, 1, 17 [PL 36, 886f]). Bei allem E. des Christen ist zu fragen, ob er sich in seinen Hauptberuf, Bürger des Reiches Gottes zu sein, einfügt (civ. D. 19, 17). Ziel des E. ist standesgemäße Lebenshaltung (ep. 130, 6, 12 [PL 33, 498f]). – Im Rechtsleben der christl. Zeit gewinnt die Arbeit als E.-Grund folgerichtig stark an Bedeutung, während zugleich jeder als ungerechtfertigte Bereicherung angesehene E. entschieden bekämpft wird. Seit dem Ende des 3. Jh. (Cod. Theod. 5, 11, 11: 386) erhält der novus cultor von Ödland nach einigen Jahren Eigentum an diesem. Bei Eigentums-E. durch Verbindung oder Verarbeitung wird aber nun immer bona fides des Erwerbers gefordert. Aus dem klassischen Recht der Prinzipatszeit stammende Ansätze zur Bekämpfung ungerechtfertigter Bereicherung werden in Dig. L 17, 206 zur allgemeinen regula iuris erhoben. – Das Mönchtum kennt E.-Tätigkeit (Töpferei, Flechterei u. ä.) für den eigenen Unterhalt, aber auch, um vom Überfluß Mildtätigkeit üben zu können (vgl. K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums [1936] 215/8). – Das Neue, wesentlich Christliche in der Beurteilung des E. ist nicht die scharfe Verurteilung ungerechten E., sondern die Relativierung des E. durch die Einführung einer neuen Größe, nämlich des E. der jenseitigen Güter, des wahren Lebens (Mt. 16, 26; vgl. 6, 19/21; dazu W. Pesch: Biblica 41 [1960] 356/78, bes. 361f), u. des ‚E.' Christi (Phil. 3, 8). Diesseitige Sorge um vita u. victus (Mt. 6, 25) hat deshalb völlig zurückzutreten (Tert. idol. 12); der wahre Christ ist groß in der Verfolgung, im Martyrium, in tatkräftiger Nächstenliebe u. temperantissimus in acquisitionibus (Tert. exh. cast. 12, 3). E. zur Fristung des Daseins wird toleriert (Herm. sim. 1, 6), ja gefordert (Did. 12, 4f), streng verwiesen aber E.-Sucht (ἐπιθυμία τοῦ κτᾶσθαι: Athan. v. Anton. 17 [PG 26, 869B], ebenso bereits 2 Clem. 5, 7). – Vgl. *Almosen, *Arbeit, *Armut, *Arzthonorar, *Beruf, *Dirne, *Fund, *Gütergemeinschaft, *Hab u. Gut, *Handel, *Handwerk, *Kaufmann, *Lohn, *Schenkung, *Testamentum, *Zehnter, *Zins.

J. B. Bauer, Art. Habgier: Bibeltheolog. Wörterbuch (1959) 391. – H. Braun, Spätjüd.-häretischer u. frühchristl. Radikalismus 1 u. 2 (1957). – B. Biondi, Il diritto romano cristiano 3 (Mailand 1954) 276ff u. 318f. – B. Büchsenschütz, Besitz u. E. im griech. Altertum (1869). – G. Busolt, Griech. Staatskunde (1920). – G. Delling, Art. πλεονέκτης usw.: ThWb 6, 266/74. – H. Francotte, L'industrie dans la Grèce ancienne 1/2 (Liège 1900/01). – P. Gächter, Petrus u. seine Zeit (1958) 106/12. – St. Giet, La doctrine de l'appropriation des

biens chez quelques-uns des Pères: RechScRel 35 (1948) 55/91. – J. Hasebroek, Staat u. Handel im alten Griechenland (1928); Griech. Wirtschafts- u. Gesellschaftsgeschichte (1931). – F. Hauck, Art. θησαυρός, θησαυρίζω: ThWb 3, 136/8. – F. Hauck–W. Kasch, Art. πλοῦτος usw.: ThWb 6, 316/30. – F. Hauck-E. Bammel, Art. πτωχός usw.: ThWb 6, 885/915. – F. M. Heichelheim, An Ancient Economic History 1 (Leiden 1958). – R. Koch, Die Wertung des Besitzes im Lukasevangelium: Biblica 38 (1957) 151/169. – O. Neurath, Antike Wirtschaftsgeschichte (1907). – W. Pesch, Zur Exegese von Mt. 6, 19/21 u. Lc. 12, 33/34: Biblica 41 (1960) 356/78. – M. Rostovtzeff, Gesellschaft u. Wirtschaft im röm. Kaiserreich 1/2 (o. J.); Gesellschafts- u. Wirtschaftsgeschichte der hellenist. Welt 1/3 (1956). – I. Seipel, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter (1907) 120/89. – H. Schlier, Art. κέρδος, κερδαίνω: ThWb 3, 671f. – P. Voci, Modi di acquisto della proprietà (Milano 1952). – U. v. Wilamowitz, Staat u. Gesellschaft der Griechen u. Römer[2] (1923). – H. Windisch, Art. καπηλεύω: ThWb 3, 606/9.

F. Hauck † (J. B. Bauer, Th. Mayer-Maly).

Erz.

Die Nichtedelmetalle waren für die antiken Kulturen von großer, aber weniger grundlegender Bedeutung als für unsere eigene Kultur. Unter dem Stichwort ‚Erz' sollen im folgenden Kupfer, Bronze, Messing u. Eisen behandelt werden.

A. Allgemein. Bronze oder Messing (χαλκός, aes) u. Eisen (σίδηρος, ferrum) waren seit dem Beginn der geschichtlichen Zeit bekannt. Aber diese Metalle kamen erst allmählich in Gebrauch: Bronze zwischen 2000 u. 1500 vC., Eisen je nach der Örtlichkeit zwischen 1200 u. 1000 vC., Messing im 1. Jh. vC. Das Metall der frühen Bronzezeit war Kupfer, nicht Bronze oder Messing. Zur Einführung von Eisen vgl. H. C. Richardson, Iron, Prehistoric and Ancient: AJA 38 (1934) 555/83 (Überblick über die Abfolge von Kupfer- bzw. Bronzezeit u. Eisenzeit auf der Erde bei Johannsen 9/61, wobei die Bronzezeit jedoch fehlen u. der Steinzeit die Eisenzeit folgen kann; vgl. Forbes, Metall. [1950] 414/65).

I. Bronze. Die griech. u. lat. Sprache unterscheidet nicht zwischen Kupfer als reinem Metall, Bronze, der Legierung von Kupfer u. Zinn, u. Messing, der Legierung von Kupfer u. Zink (zur ägypt. Bezeichnung vgl. H. Junker, Die Hieroglyphen für ‚Erz' u. ‚Erzarbeiter': MittInstKairo 14 [1957] 89). Bei den Denkmälern können wir die Metallart meist nur durch chemische Analyse feststellen. Wenn nicht anders vermerkt, wird im folgenden zwischen Messing u. Bronze nicht unterschieden. – Bronze wurde wegen ihrer Haltbarkeit geschätzt. In Italien wurden Urkunden regelmäßig auf Bronze aufgezeichnet (zB. das Zwölftafelgesetz [Liv. 3, 57, 10], die Gesetze Caesars [Cic. Phil. 1, 16], die Verleihung des Bürgerrechts an die Campanischen Ritter [Liv. 8, 11, 16] u. die res gestae des Augustus [Suet. Aug. 101, 1]; andere Beispiele: ThesLL 1, 1060, 66/78; 1073, 84/5; 1074, 1/7; 1444, 74/6). In Griechenland war Marmor dafür üblicher (zu Bronzeinschriften G. Klaffenbach, Griech. Epigraphik: Studienhefte z. Altertumswiss. 6 [1957] 45). Ein Beispiel für den Respekt, den beschriebene u. im Tempelgrundstück aufgefundene Bronzetafeln fanden, bei Lucian. Alex. pseudomant. 10. Bronze war ein anerkanntes Material der Skulptur, außerdem in der ganzen Antike für Gebrauchszwecke üblich. Die Bronzeindustrie war daher bedeutend, vielschichtig u. hochorganisiert. Die

Römer führten die Bronzeprägung im 4. Jh. vC. ein, Iulius Caesar die Messingprägung; daher wurde das Wort ‚aes' für ‚Geld' gebraucht.

II. Eisen. In der Antike hielt man Eisen nicht für ein reines Metall, sondern für organisch lebendig. Wie Strabo überliefert (5, 2, 6), glaubte man von den Eisenadern auf der Insel Elba, daß sie sich von selbst erneuerten; in einem kopt. Zauberpapyrus (Kropp, Zaubert. nr. 26 [2, 80]) wird Eisen als weiblich u. männlich bezeichnet, es stamme von einem Baume (ähnliche Vorstellung bei *Edelsteinen o. Bd. 4, 506; vgl. auch die myth. Vorstellungen von der Entstehung des Eisens u. Sp. 475). Zur Anthropomorphisierung von Kupfer u. Bronze in der *Alchemie vgl. o. Bd. 1, 253. – Die Bedeutung des Eisens für das Leben des Menschen wurde von den Römern erkannt u. gerühmt (Plin. n. h. 34, 39, 138; Rutil. Nam. 1, 351/68); aber man sah auch, daß der Mensch, das Eisen mißbrauchend, damit Tod u. Verderben brachte (Plin. n. h. 34, 39, 138f; Tib. 1, 10, 1/6). Eisen gewann im Westen niemals die Bedeutung, die es im Orient hatte; während der ganzen Römerzeit florierten Bronzeartikel. Im 5. Jh. vC. u. früher gab es in beschränktem Umfang Eisenprägung. Die kleinere Eisenindustrie war weniger stark organisiert als die Bronzeindustrie.

III. Spätantike. Die Spätantike brachte weitgehend das Ende oder doch einen Niedergang der Bronze- u. Eisenindustrie (zur Bronzeindustrie vgl. u. Sp. 465f). Bronze, Messing u. Eisen werden von den Schriftstellern dieser Zeit kaum erwähnt, während sie häufig von Gold u. Silber sprechen. Jedoch mag dieses Gold u. Silber vielfach nur in der Phantasie existiert haben; sie mögen vergoldete Bronze u. gelbes Messing für Gold, mit Blattsilber belegte Bronze für Silber gehalten haben. Auch hatte die Literatur der neuen Epoche vorwiegend die Ausstattung von Herrscherresidenzen u. Kultgebäuden zum Gegenstand. Auch wenn man diese Faktoren mit berücksichtigt, müssen wir zugeben, daß Anzeichen für eine Verringerung der Metallwarenproduktion gegeben sind, wobei Eisen teilweise die anderen Metalle ersetzt zu haben scheint; vgl. Forbes, Metall. (1956) 61f. Die Ursachen für den Verfall waren die politische Krise des röm. Reiches mit allgemeiner Armut u. Rohstoffmangel im Gefolge u. der Wandel zu einer aristokratischen Gesellschaftsform.

B. Technik. I. Bronze. a. Chemische Zusammensetzung. Bronze ist eine Legierung von Kupfer u. Zinn. Zinn ist erforderlich, um den Schmelzpunkt des Kupfers zu senken u. seine Bearbeitung zu ermöglichen. Weniger als 2 % Zinn können zufällig sein; normale antike Bronze enthält 10 % oder mehr; manchmal sogar 16 % Zinn. Messing unterscheidet sich von Bronze durch Zinkzusatz. Kleine Mengen sind unerheblich; echtes Messing kann bis zu 30 % Zink enthalten. Griech. καδμεία, lat. cadmia bezeichneten sowohl E. als auch Zinkoxyd. Messing hatte gewöhnlich auch einen hohen Prozentsatz an Zinn, Blei erscheint als sehr viel geringere Verunreinigung von Bronze u. Messing, Nickel begegnet nur in sehr geringen Mengen. Eine Ausnahme bilden nur kurze Zeit geprägte Münzen der griech. Könige von Baktrien aus einer Kupfer-Nickel-Legierung mit bis zu 13½ % Nickel oder mehr (Analysentafel bei C. F. Cheng-C. M. Schwitter: AJA 61 [1957] 357). Resultate chemischer Analysen von Messing u. Bronze finden sich: Conservation 3, 2 (Oct. 1957): etruskische u. römische Spiegel; Sibrium 3 (1956) 179/83: römische Spiegel; JournWaltersArtGall 16 (1952/3) 62: Liège; Bull. Mus. F. A. Boston 48 (1950) 85: griechische Helme; JRS 38 (1948) 20_2: römischer Paradehelm; Memoirs Am. Philos. Soc. 11 (1939): griechische Münzen; Berliner Mus. 59, 4 (1938) 72: ägypt. Statuette; Walters, Cat. Br. Gr. B. M., 28: Verschiedenes; RevArch 5, 25 (1927) 1, 48/83: Alter Orient; Faider-Feytmans, Recueil br. Bavai 136: echte u. gefälschte Statuetten; E. Salin, Civilisation méroving. 3 (1957) 147: nachklassische Ornamente. Analysen prähistor. Bronzen: H. H. Coghlan, Notes on the Prehistoric Metallurgy of Copper and Bronze in the Old World: Occasional Paper on Technology 4 (Oxf. 1951) 105/11. 116/8; S. Junghans-E. Sangmeister-M. Schröder, Metallanalysen kupferzeitl. u. frühbronzezeitl. Bodenfunde aus Europa: Studien zu den Anfängen der Metallurgie 1 (1960); K. Bittel, Beitrag zur Kenntnis anatolischer Metallgefäße der 2. Hälfte des 3. Jtd. vC.: JbInst 74 (1959) 33f.

b. Farbe. Messing u. Bronze lassen sich nicht immer nach ihrem Aussehen unterscheiden, obwohl Bronze zu dunkelroter, Messing zu hellgelber Färbung neigt. In der Antike nahm man jedoch an, daß eine Legierung sämtliche Eigenschaften einschließlich der Farbe ihrer Komponenten enthielte u. wurde daher durch

die Farbprobe häufig irregeführt. Plinius' Angaben über Legierungen u. ihre Farben sind vielfach unsinnig.

c. Korinthische Bronze. Die Bezeichnung ‚Korinthische Bronze' war mehrdeutig (H. Payne, Necrocorinthia [Oxf. 1931] 350; E. Pottier, Art. Corinthium Aes: DS 1, 2, 1507f). Manchmal bezog sich dieser Ausdruck auf alte Bronzen (Plin. ep. 3, 6, 3). Dann wieder bezeichnete er eine besondere Legierung, nach Plinius (n. h. 34, 3, 8) u. a., eine Bronzelegierung mit Gold- u. Silbergehalt. Jedoch ist durch chemische Analyse noch bei keiner antiken Bronze Gold- oder Silbergehalt nachgewiesen. Allerdings hatten solche Legierungen in späterer Zeit oft ein irreführendes Aussehen, wie zB. Fibeln aus Kupfer u. Silber, welche wie Silber wirken (E. Salin, Haut moyenâge en Lorraine [Par. 1939] 299).

d. Weißlegierungen. Blei- oder zinnhaltige Weißlegierungen wurden zur Einfassung römischer Bronzegefäße u. Spiegel verwendet (Plin. n. h. 49, 160; Blümner, Techn. 4, Tab. 2, 188f; K. Schumacher, Beschr. Samml. ant. Bronzen Karlsruhe [1890] IV). In modernen Publikationen werden solche Weißlegierungen manchmal als Zinn oder Silber bezeichnet, ohne daß eine chemische Analyse erfolgt ist. Legierungen mit niedrigem Schmelzpunkt wurden zum Löten verwendet, meist ohne große Sachkunde.

e. Orichalcum. ‚Orichalcum', welches durch Volksetymologie zu ‚aurichalcum' wurde, bezeichnete in der Kaiserzeit Messing, obwohl dieser Ausdruck vormals ein Phantasiemetall von unbekannter Beschaffenheit bezeichnet hatte. Wegen seiner Farbe galt aurichalcum als eine Art falsches Gold, ähnlich wie bis fast in die Neuzeit Messing (Suet. Vitell. 5; H. Michell, Oreichalkos: ClassRev 69 [1955] 21f; Sh. Tachikawa, 'Ορείχαλκος [japanisch]: JournClassStud 5 [Kyôto 1957] 18/27; E. R. Caley, Orichalcum and Related Alloys-Numismatic Notes and Monographs 151 [1964]).

II. Eisen: Schmelze u. Schmiedetechnik. Die Schmelzmethoden waren primitiv, vgl. J. W. Gilles: Germania 39 (1961) 240/4. Zu chemischen Analysen von Eisen E. H. Schulz, Über die Ergebnisse neuerer metallkundl. Untersuchungen alter Eisenfunde u. ihre Bedeutung für die Technik u. die Archäologie: Arbeitsgem. Forsch. NRW 91 (1961) 73/103. Über die Eisenproduktion in Nubien H. Guggenheim, Smiths of the Sudan: Natural History (May 1961) 8/19. Antikes Eisen wurde geschmiedet, nicht gegossen, da man noch keine Temperaturen zu erzielen verstand, welche das Schmelzen von gewöhnlichem Eisen erlaubten; das Verfahren, den Schmelzpunkt durch Kohlung zu senken, war noch unbekannt (zur Sache Forbes, Metall. [1950] 388/414; ders., Metall [1956] 55/7). Eine mögliche Ausnahme stellt ein hohler Kopf aus Gußeisen dar, welcher in Dion in Belgien gefunden worden ist (S. Collon-Gevaert, Histoire des arts du métal en Belgique = MémAcadRoyBelge 7 [1951] 43). Echter Stahl, d. h. ‚gekohltes' Eisen, das durch Verhüttung gewonnen wird, wurde im antiken Bereich nicht erzeugt, war jedoch im Orient bekannt u. wurde aus Indien ins Römerreich importiert. Zur Kohlung des Eisens waren folgende Verfahren üblich: Einbettung von Eisen in die Glut eines Holzkohlenfeuers oder Hämmern mit folgendem Abschrecken (C. J. Livadefs, Structural Iron of Parthenon: Journ. Iron Steel Inst. 182 [1956] 49/66; H. C. H. Carpenter-J. M. Robertson, Metallography of Some Ancient Egyptian Implements: Journ. Iron Steel Inst. 121 [1930] 417/54; B. Neumann, Röm. Eisen: Zs. f. Elektrochemie 29 [1923] 175/79; H. Maryon, Early Near Eastern Steel Swords: AJA 65 [1961] 173/84). Überkohlung ergab brüchiges Material mit der chemischen Zusammensetzung von Gußeisen (vgl. Sophocl. Ant. 475). Diese Kohlung muß in Griechenland völlig unzulänglich gewesen sein. Sogar in Rom ließ sich das Verfahren nicht gut regulieren, obwohl es im 2. Jh. vC. gängig war. Manchmal kohlten die Gegenstände nur teilweise, oder es verbanden sich harte Teile mit weniger spröden, ungekohlten Eisenteilen. (C. E. Pearson-J. A. Smuthe, Examination of a Roman Chisel from Chesterholm: Proc. Univ. Durham, Phil. Soc. 9 [1934] 141). Zum Schmuck römischer Waffen wurden ziemlich verfeinerte Metallblätter hergestellt, welche, in Lagen aufeinander gebracht, gemustert wirkten (damassé zum Unterschied von damasquiné). Diese Technik wurde in nachrömischer Zeit weiterhin geübt (vgl. E. Salin, Civilisation méroving. 3 [1957] 73f; zur Technik der Herstellung von Schwertern F. Wever, Das Schwert in Mythos u. Handwerk: ArbeitsgemForschNRW 91 [1961] 7/72).

III. Bronzeverzierung. a. Geräte für Metallarbeit. Voraussetzung zur feinen Verarbei-

tung von Metallware sind metallene Geräte. Jedoch sind nur wenige erhalten. Graviert wurde wohl mit Stahl (JHS 72 [1952] 117. 119). Eine Bronzematrize befindet sich im Ashmolean Museum u. eine Bronzepunze für Goldarbeit in Moskau (J. H. C. Kern, Three Relief-Plaques from Olbia [South Russia]: Mnemos 4, 8 [1955] 219f, Abb. 2). Wir besitzen ferner bronzene Prägestöcke, eiserne Prägestöcke für Bronzemünzen u. Haltevorrichtungen aus Eisen für solche Prägestöcke (C. Vermeule, Minting Greek and Roman Coins: Archaeology 10, 2 [1957] 100f, Abb. 3/5) u. einige Eisengeräte der Prägemeister (Guildhall Museum, Royal Exchange, London). Andere Vorrichtungen zur Herstellung von Reliefs sind ebenfalls erhalten: Tonstempel, Gipsgußformen, Steingußformen oder Matrizen u. Gipsmodelle.

b. Relief. Während der Römerzeit starb das Hochrelief in Treibarbeit aus, aber das gegossene oder geschnittene Flach- oder Mittelrelief blieb gängig. Eine späte Relieftechnik ist der Keil- oder Kerbschnitt, der wie gepunzt wirkt, aber gegossen wird; hierin werden bogenförmige Muster als scharfkantige Berge u. Täler ohne flache Stellen wiedergegeben (G. Behrens, Spätrömische Kerbschnittschnallen: Schumacher-Festschrift [1930] 285/94; J. Werner, Spätröm. Gürtelgarnituren: JbÖstArchInst 26 [1930] 53/63).

c. Gravierung. Die Technik des Gravierens verfiel nach den Zeiten der Griechen u. Etrusker, starb aber nie völlig aus; Silberware des späten 4. Jh. nC. war reich graviert, u. es gibt einige Beispiele in Bronze. Eine späte Entwicklung ist die punktierte Linie, durch die Muster auf Metall gezeichnet werden (zB. W. L. Burke, Bronze Situla in the Museo Cristiano of the Vatican Library: Art Bull 12 [1930] 163/178; F. Garscha-W. F. Volbach-R. Egger, Bronzepfanne von Güttingen: Germania 17 [1933] 36/47. 114/8; J. Werner, Fund von Ittenheim [1943] 7/8, Abb. 1. 2, Taf. 1, 2; ArchAnz 1941, 245f). Einfache Punzen dienten zur zusätzlichen Verzierung; die runde Punze als Mittelpunkt u. ein oder mehrere konzentrische Kreisbogen wurden vornehmlich in der koptischen Kunst üblich.

d. Durchbrochene Arbeit. Durchbrochene Arbeit ist in der keltischen Kunst traditionell. Eine neue Richtung der durchbrochenen Arbeit (Bronze, plattierte Bronze u. Edelmetall) entwickelte sich um 200 nC. Sie blühte vornehmlich in Nordeuropa u. Gallien im 3. u. 4. Jh. u. später. In Dura gefundene Exemplare müssen vor 256 nC. hergestellt worden sein (T. G. Frisch, Pierced Bronzes: Excavations at Dura-Europos, Final Report 4, Fasc. 1 [New Haven 1949] 1/36). Die meisten durchbrochenen Bronzearbeiten wurden in Doppelformen gegossen; Punzieren u. Schneiden von Metallstreifen scheint bei Bronze selten gewesen zu sein, während es bei Gold geläufiger war. Die durchbrochene Arbeit war besonders wirkungsvoll, wenn ein Material in einer Kontrastfarbe den Hintergrund bildete. Die meisten Gegenstände sind klein, doch vgl. den großen Teller in Kassel (M. Bieber, Skulpturen u. Bronzen in Cassel, nr. 401, Taf. 51) u. die Schwertscheide in Mainz (Matz, Kunstgew. 4, 318). Für durchbrochene Arbeit an römischem Pferdegeschirr vgl. u. Sp. 469.

e. Email. Schon in mykenischer Zeit bekannt, begegnet Email vom 5. Jh. an auf griechischem Schmuck. Email auf einer bronzenen Phalera an einem Pferdegeschirr beschreibt Philostratos (imag. 1, 28, 3 [2, 334 Kayser]). Die Kunst des Email wurde offensichtlich selbständig von den Kelten in der vorrömischen Zeit erfunden. Alle diese verschiedenen handwerklichen Traditionen vereinigten sich in den provinzialrömischen Emails, welche bis zum Frankeneinfall des J. 253 nC. hauptsächlich in der Nähe von Namur in Belgien erzeugt wurden (W. H. Forsyth, Provincial Roman Enamels: ArtBull 32 [1950] 296/307; F. Henry, Emailleurs d'Occident: Préhistoire 2 [1933] 65/146; K. Exner, Die provinzialrömischen Emailfibeln der Rheinlande: 29. BerRGK [1939] 31/121; I. Selbye, Les bronzes émaillés de la Pannonie Romaine: Dissert. Pann. Ser. 2, 8 [Budapest 1939]; dazu N. Toll: AmJArch 44 [1940] 277f; emaillierte Bronzegefäße: J. Heurgon, La patères d'Amiens: MonPiot 46 [1952] 93/115; zum Weiterleben des Emails im MA F. Henry, Irish Enamels of the Dark Ages and their Relation to the Cloisonné Techniques: Dark Age Britain, Studies presented to E. T. Leeds [Lond. 1956] 71/88). Champlevé wurde in Europa bis 400 hergestellt, Cloisonné in Ungarn bereits im späten 5. Jh., byzantinisches Cloisonné im frühen 6. Jh. (das meiste mittelalterliche Email ist Goldcloisonné). Eine verwandte Technik der Völkerwanderungszeit bestand darin, Messing fast vollständig mit Glasstücken zu belegen, wodurch das Metall zur bloßen Fassung wurde.

f. Einlegearbeit u. Plattierung. Einlegearbeiten waren bei klassischen Bronzen nicht üblich, jedoch wurden griechischen Skulpturen silberne Augen eingesetzt (Röm. Beispiel: H. Menzel 1f, Abb. 9). Auch begegnet dann u. wann Einlegearbeit bei Gefäßen. Silbereinlegearbeiten an Eisenschnallen u. ähnlichen Stücken waren eine typisch merowingische Technik, welche letzten Endes aus Syrien stammte. Die Angelsachsen entwickelten die Einlegetechnik selbständig, ohne von der römischen Technik abzuhängen. Bronze wurde mit Gold u. Silber, Eisen mit Silber dubliert; das geschah durch Blattauflage oder durch Amalgamierung. Zur Sache vgl. W. Holmquist, Tauschierte Metallarbeiten des Nordens (Stockholm 1951); F. Wieseler, Über die Einlegung u. Verzierung von Werken aus Bronze: NRGött 1886, 29/64. 481/96; 1887, 275/289; G. M. A. Richter, Gr., Etr. and Rom. Br. XXIV/XXVI; A. Greifenhagen: RM 45 (1930) 161; K. A. Neugebauer, Narkissos: WinckelmProgr. 87 (1927) 13f.

g. Niello. Niello (eine metallische Schwefellegierung, welche in geschmolzenem Zustand Einschnitte ausfüllt), war in der Antike nicht verbreitet; da Niello auf korrodierten Gegenständen jedoch oft nicht gut festzustellen ist, kann es häufiger gewesen sein, als es jetzt den Anschein hat. Auf Fibeln der Völkerwanderungszeit ist Niello üblich.

h. Perlstabverzierung. Die Perlstabrandverzierung in Bronze ähnelt derjenigen der Silberware aus Mildenhall, Traprain u. Karthago. Die Kugeln wurden gewöhnlich zusammen mit dem Bronzegefäß gegossen, doch manchmal waren sie Teil eines getrennt hergestellten u. angearbeiteten Randes. Die größte Gruppe kommt aus Nubien (Emery 285/6, 323; vgl. auch das Medaillon aus Ägypten H. C. van Gulik, Catalogue Bronzes in Allard Pierson Museum: Allard Pierson Stichting, Archaeol.-hist. Bijdragen 7, 82, nr. 128, Taf. 29).

IV. Eisenverzierung. Vor der späten Kaiserzeit waren Verzierungen aus Eisen nicht üblich. Erst seit dieser Zeit wurde Eisen reichlich als Möbelbeschlag verwendet, geschmückt mit Silberdublee, Niello usw. Auf Ornamenten der Völkerwanderungszeit war, namentlich in Frankreich, Silber oder sogar Messingdublierung von Eisen häufig. Das Silberdublee konnte wiederum mit Relief, Kerben, Punzierung verziert sein.

C. Verwendung. I. Architektur. a. Konstruktive Verwendung. (Zum frühen Gebrauch von Metall in der Architektur vgl. M. E. Blake, Anc. Rom. Construction in Italy: Prehistoric – Aug. [1947] 63/5). Hesiods bronzene Häuser sind zwar Phantasiegebilde, aber tatsächlich wurde Metall beim Bauen verwendet. Klammern u. Dübel aus Bronze oder Eisen hielten die Quadern zusammen, an griechischen klassischen Bauten dienten Eisenbarren zur Entlastung der marmornen Giebelfiguren u. zur Verstärkung der Marmorbalken (Rumpf, Archäologie 1, 29; 2, 39. 44; C. J. Livadefs, Structural Iron of the Parthenon: JournIronSteelInst 182 [1956] 49/66). Einer der Gründe für die spätere Zerstörung der antiken Bauten ist die Gewinnung des Metalls (Rumpf, Archäol. 1, 29). In der Kaiserzeit besaß die Vorhalle des von Hadrian restaurierten Pantheons einen Bronzedachstuhl, der erst 1632 von Urban VIII entfernt wurde (Ch. Norman, L'architecture métallique antique: RevArch 3, 6 [1885] 220/1). Die Cella solearis der Caracallathermen soll Träger aus Erz oder Kupfer gehabt haben, denen die ganze Wölbung anvertraut war (Hist. Aug. v. Carac. 9, 5; dazu E. Brödner, Untersuchungen an den Caracallathermen [1951] 14/18). Vitruv (5, 10, 3) schildert eine Eisenkonstruktion, die bei der Wölbung von Bädern verwendet werden konnte (Norman aO. 218/9).

b. Bronzeverkleidung. Gebäude, die ganz aus Bronze bestanden haben sollen, wie der Tempel der Athena Chalcioecus in Sparta (Pausan. 3, 17, 2; Liv. 35, 36, 9), der dritte Tempel des Apollon in Delphi (Pausan. 10, 5, 11) u. der Tempel des Janus Geminus mit seinen Friedenstoren in Rom (Procop. bell. 5, 25, 18f [2, 126 H]) waren wahrscheinlich nur im Innern mit Bronzeplatten ausgekleidet (V. Müller, The shrine of Janus Geminus in Rom: AmJArch 47 [1943] 439; nach Drerup [Architektur 30. 34] handelt es sich um figürliche Friese aus Metall; zu Metallrosetten u. Platten im Atreustholos ebd. 31_{122}). Vgl. auch die Porta Raudusculana (Platner-Ashby, Dict. 414), das eherne Tetrapylon in Kpel (Cedren. hist. comp. 375c [1, 658 Bonn]; Anon. Band. 16; F. W. Unger, Quellen der byzant. Kunstgeschichte [1878] 163) u. die bronzeverkleidete Holzdecke der Basilica Ulpia (Drerup, Architektur 37_{153}). Legendär sind die mit Erz überzogenen Wände im Haus des Menelaos, Alkinous u. Hephaistos (Od. 4, 72; 7, 86; Il. 18, 371). Zum ehernen bzw. eisernen Gemach der Danae vgl. u. Sp. 491.

Zu Metall als Inkrustation von Holzwerk im Zweistromland Drerup, Architektur 14f.
c. Aedicula. Dagegen gab es eherne aediculae. Vgl. die aedicula aerea, die Cn. Flamininus 304 vC. auf der Graecostasis errichtete (Plin. n. h. 33, 6, 19) u. die aedicula aenea des Numa, die M. Fulvius Nobilior 187 vC. in den von ihm erbauten Herkulestempel überführte (Serv. Aen. 1, 8; Drerup, Ausstattungsluxus 24). Eine gewisse christl. Parallele stellt der je Seite 5 Fuß lange ,loculus' aus Bronze dar, mit welchem Konstantin die Gebeine des hl. Petrus umschlossen haben soll (Lib. Pont. v. Silv. 1, 78 [176D]); er ist bei den Ausgrabungen unter St. Peter nicht festgestellt worden (vgl. Th. Klauser, Die röm. Petrustradition [1956] 30/33).
d. Dachziegel. Dachziegel aus Bronze waren wohl schon den Griechen bekannt. In Rom waren Dächer aus vergoldeter Bronze für bedeutende Bauten üblich (*Dach, o. Bd. 3, 528/9. 534/5; Drerup, Architektur 30f). Solche wies der von Domitian erneuerte Tempel des Juppiter Capitolinus auf (Plin. n. h. 33, 17, 57; Sen. controv. 1, 6, 4; 2, 1, 1; vgl. Plut. Public. 15, 5); die Vandalen entfernten dieses Dach (Procop. bell. Vand. 3, 5, 4 [1, 332H]). Die vergoldeten Dachziegel für die Wiederherstellung des Daches von Alt-St.-Peter wurden im 7. Jh. dem Tempel der Venus u. Roma entnommen (Lib. Pont. v. Honorii 1, 323D; Rumpf, Arch. 1, 28). Kaiser Constans II überführte iJ. 663 die bronzenen Dachziegel der Vorhalle des Pantheons nach Syrakus (Lib. Pont. v. Vitaliani 1, 343D; Rumpf, Arch. 1, 28f). In Kpel befanden sich vergoldete Dachziegel auf der ursprünglichen Chalké (Cedren. hist. comp. 369c) u. auf der Apostelkirche (Euseb. v. Const. 4, 58). Beim Erdbeben vJ. 408 nC. in Kpel wurden die ehernen Dachziegel vom Theodosiusforum bis Kainupolis geschleudert (Chron. Pasch. 570, 3/8 Bonn; *Erdbeben). Man denke auch an merowingische Kirchen wie die Bischofskirche von Lyon, erbaut um das J. 470 (Sidon. Ap. ep. 2, 10, 44) oder St. Germain-des-Prés in Paris aus den J. 557/9 (v. Doctrovei 2, 9; ASS Mart. 10; 8, 38).
e. Türen. Bronzetüren waren in der Antike verbreitet (vgl. die ehernen Türen am Junotempel der Dido Verg. Aen. 1, 449; dazu Drerup, Architektur 38_{153}; zu bronzeverkleideten Türen im Orient: Drerup ebd. 15). Noch erhalten sind die Türen der von Diokletian erneuerten Curia Julia, welche sich jetzt beim Eingang der Lateranbasilika befinden (Platner-Ashby, Dict. 145), die Türen des sog. Romulustempels, welche noch an ihrem ursprünglichen Ort sind (L. Curtius, Das antike Rom [1944] 38, Taf. 33) u. die Türen des Pantheons (Platner-Ashby, Dict. 384; ebenso die Pilaster, die den Eingang flankierten, u. das Gitter über der Tür, vgl. M. E. Blake, Anc. Rom. Construction: Prehist.-Aug. [1947] 64_{14}). Josephus erwähnt ein einzigartiges Tor aus korinthischer Bronze am Tempel in Jerusalem, welches kostbarer war als die mit Silber u. Gold verkleideten anderen Tore (ant. 15, 11). Die mittlere Tür der von Bischof Paulinus erbauten Basilika von Tyros war mit Bronzeplatten geschmückt, die mit Eisen befestigt waren (Eus. h. e. 10, 4, 41 [GCS 9, 2, 2, 875]). Konstantin ließ eine Bronzetür aus Ephesus in den Senat zu Kpel bringen, deren Reliefs den Kampf zwischen Göttern u. Giganten darstellten (Constant. Rh. 125f; G. Downey, Notes on the topography of Constantinople: ArtBull 34 [1952] 235). An der von ihm erbauten Kapelle Johannes des Täufers im Lateran ließ Papst Hilarius Bronzetüren mit silbernen Kreuzen anbringen (Ph. Lauer, Le palais de Lateran [Par. 1911] 50/6, Abb. 16/8). Das Atrium von Alt-St.-Peter erhielt durch Hadrian I antike Bronzetüren, die aus Perugia dorthin geschafft wurden (Lib. Pont. v. Hadriani 1, 514 D). Im Westen gab es viele mittelalterliche Bronzetüren wie Türen u. Gitterwerk in Aachen aus karolingischer Zeit nach antikem oder byzantinischem Vorbild (H. Schnitzler, Der Dom zu Aachen [1950] 11f, Taf. 20/3. 26. 34/7. 39; J. Buchkremer, Woher stammen die Bronzegitter der Aachener Pfalzkapelle?: Zs. d. Aachener Geschichtsvereins 30 [1908] 483/6; vgl. auch die spätantike durchbrochene Tür in Wiesbaden: Volbach, Metallarb. 83; zum Gitterwerk vgl. man das Bronzegeländer des von Papst Hadrian erbauten Solariums am Patriarchium des Lateran [Lib. Pont. v. Hadriani 1, 503 D; Lauer aO. 100]; vgl. auch das bronzene u. goldene Gitter der von Konstantin erbauten Apostelkirche in Kpel [Euseb. v. Const. 4, 58; Ebersolt, Arts sompt. 18]). Doch läßt sich die ununterbrochene Fortführung der antiken Tradition nicht beweisen. Die Pforten von Justinians Palast in Kpel hatten beinahe die Farbe von Gold u. fast den Wert von Silber (Procop. aed. 1, 2, 4). Der Eingangshof zum Palast hieß Chalké wegen seiner Türen (oder wegen

seines Daches, vgl. o. Sp. 453). Ein kleines Bronzetor verband die Hagia Sophia mit dem Palast (Const. Porph. caer. 1, 27, 7 [135, 3]). Frühbyzantinische Autoren erwähnen Bronzetüren u. Rahmen des Horologiums der Hagia Sophia, die sich noch heute an ihrem Ort befinden, nicht. Sie sind durch die Namen der Kaiser Michael u. Theophilus um 840 nC. datiert, doch scheinen sie Teile früherer Bronzetüren zu enthalten (E. H. Swift, Hagia Sophia [New York 1960] 55; anders D. Talbot Rice, Kunst aus Byzanz [1959] 59, Taf. 81). Zu eisernen Türen vgl. u. Sp. 477.

f. Schwellen u. Fenster. Nach Plin. n. h. 34, 7, 13 waren ursprünglich die Schwellen der Tempel aus Bronze (vgl. auch die ehernen Schwellen am Junotempel der Dido, Verg. Aen. 1, 448; dazu Drerup, Architektur 38_{153}). Prachtbauten scheinen überhaupt eherne Schwellen gehabt zu haben; vgl. die eherne Schwelle am Palast des Alkinous (Od. 7, 83. 89; 13, 4; dazu O. Gruppe, Die eherne Schwelle u. der Thorikische Stein: ARW 15 [1912] 362/3 mit weiteren legendären Belegen). Mit Bronze eingefaßt ist die Lichtöffnung des Pantheons (Platner-Ashby, Dict. 384).

g. Säulen. Zwei eherne Säulen standen im Tempel des Salomo (1 Reg. 7, 15/22; 2 Reg. 25, 13. 16f; Jer. 52, 17. 20/3; vgl. auch die Säulen mit ehernen Füßen beim Vorhof des Offenbarungszeltes Ex. 38, 10f. 17. 19; zu ihnen u. zur Metallverwendung bei phönizischen Säulen Drerup, Architektur 18; zu kupfer- u. bronzeverkleideten Holzsäulen in der orientalischen Architektur u. ehernen Palmsäulen ohne tektonische Verwendung bei den Griechen ebd. 15/7). Vier Bronzesäulen ließ Augustus aus den rostra der bei Actium erbeuteten Schiffe machen, die Domitian später vielleicht im Tempel des kapitolin. Juppiter aufstellen ließ (Serv. georg. 3, 29; Platner-Ashby, Dict. 300). Bronzeverkleidet waren Kapitelle aus Larisa am Hermos (Drerup, Architektur 11). Metallschmuck hatten die Erechteionkapitelle. Die Dübellöcher in der Oberseite des Eierstabs der Kapitelle der Propyläen in Athen dienten wahrscheinlich zur Befestigung einer metallenen Canalisdekoration. Volutenaugen aus Metall waren häufig (ebd. 13f). Die Kapitelle der Porticus Octaviae waren mit Erz verkleidet (Plin. n. h. 34, 7, 13; Drerup, Ausstattungsluxus 15_{65}), ebenso die Kapitelle des Pantheons des Agrippa (Plin. n. h. 34, 7, 13), die Kapitelle der Propyläen des großen Tempels von Baalbek (hrsg. von Th. Wiegand, Baalbek 1 [1921] 104), die Kapitelle des Beltempels von Palmyra (hrsg. von Th. Wiegand, Palmyra [1932] 129; Drerup, Architektur 38_{153}) u. wahrscheinlich der Cella des Zeustempels von Gerasa (R. Vallois, L'architecture hellénique et hellénistique à Délos [Par. 1944] 303). Paulus Silentiarius erwähnt die Bronzereifen, die noch heute Kapitell u. Schaft der Säulen in der Hagia Sophia verbinden (descr. s. Sophiae 385; Volbach-Hirmer Taf. 203; auch in der Sergius- u. Bacchuskirche, ebd. Taf. 188. 189; vgl. auch den Metallring unterhalb des korinthischen Kapitells an den Säulen des Lysikratesdenkmals; Drerup, Architektur 33_{153}). Lorbeerkränze aus Bronze verdeckten die Fugen der Porphyrtrommeln der Konstantinssäule (R. Janin, Constantinople byzantine [Par. 1950] 81/4; A. M. Schneider, Kpel [1956] Taf. 37). Es mag in Rom mit Bronze ummantelte Säulen mit Reliefdarstellung historischer Themen nach Art der Marmorsäulen gegeben haben, aber es sind hierfür keine Beispiele erhalten.

h. Giebelschmuck. Der Giebel der Vorhalle des Pantheons war mit Bronze verziert (Platner-Ashby, Dict. 384). Nach Vitruv war figürlicher Giebelschmuck aus Ton oder vergoldeter Bronze Kennzeichen des tuskanischen Tempels, als römische Beispiele nennt er den Tempel der Ceres am Circus Maximus, den Herkulestempel des Pompeius u. den kapitolinischen Tempel (Vitruv. 3, 3, 5; Drerup aO. 24).

i. Waffen. Eine römische Sitte war das Aufhängen von erbeuteten Waffen, die wohl meist aus Bronze gefertigt waren, als Schmuck des Bauwerks im Innern u. außen (Drerup, Ausstattungsluxus 25/27). In Athen wurden Bronzeweihinschriften u. Waffen in der Chalkotheke aufbewahrt.

j. Pinienzapfen. Von den antiken Riesenpinienzapfen aus Bronze blieb nur die Pigna in den vatikanischen Gärten erhalten, die in Alt-St.-Peter als Brunnen verwendet wurde (Ch. Huelsen, Der Cantharus von Alt-St.-Peter u. die antiken Pignen-Brunnen: RM 19 [1904] 87/116). Daß sie als krönendes Bauglied, u. zwar des Pantheons, diente, wird abgelehnt (Platner-Ashby, Dict. 385). Ein weiterer Pinienzapfen stand bis zum J. 865 nC. auf einer Säule im Hippodrom von Kpel (O. M. Dalton, Byzantine Art and Archaeology [Oxf. 1911] 123). Der Pinienzapfen vor dem Dom in Aachen ist wahr-

scheinlich ein karolingisches Bronzegußwerk nach dem Vorbild des Pinienzapfens von St. Peter (H. Cüppers, Der Pinienzapfen im Münster zu Aachen: Aachener Kunstblätter [1960/1] 90/3). Für die kleinen Pinienzapfen, die als Räuchergefäße dienten vgl. u. Sp. 471.

k. Buchstaben. Große Buchstaben aus vergoldeter Bronze sind von späthellenistischen u. römischen Inschriften, die außen an Gebäuden angebracht waren, erhalten (K. Lehmann, Samothrace: Hesperia 22 [1953] 8/9$_{44}$). Am Ostarchitrav des Parthenon deuten Nagellöcher darauf hin, daß eine Inschrift zu Ehren Neros angebracht war (JHS 16 [1896] 339). Bronzebuchstaben im Pflaster berichten über die Umstände, unter denen das Pflaster gelegt wurde, wie in Terracina (CIL 10, 1, 6306) u. im Forum Romanum (Platner-Ashby, Dict. 540/41).

II. Skulptur. a. Bronzestatuen allgemein. Bronzestatuen waren im Vergleich zu Marmorstatuen in der Antike weit häufiger, als man es sich im allgemeinen vorstellt; denn in der Kaiserzeit stieg die Herstellungsquote von Marmorstatuen durch die Kopien sehr an, u. das Überwiegen der Marmorstücke in modernen Sammlungen spiegelt ebensosehr das kaiserzeitliche Kopieren wie auch den hohen Wert der Bronze, welcher in späteren Zeiten die fortgesetzte Zerstörung bronzener Standbilder zur Folge hatte. In der Spätantike u. in frühbyzantinischer Zeit wurde das Vergolden von Statuen (zur Vergoldung Rumpf, Archäol. 2, 44f) u. die Verwendung von Messing häufiger; auch wurden Statuen aus Messing oder vergoldeter Bronze mit Gold verwechselt. Unter den meisten Statuen aus dieser Zeit, welche als golden, vergoldet oder silbern beschrieben werden, sollte man sich Bronze vorstellen. Man beachte die Statue, die ihr Gold eingebüßt hat (Preger: Hermes 36 [1901] 457/69), u. den Fall, daß die Versilberung verschwand (Script. orig. Const. 2, 175 Preger; Bronze genannt von Constant. Rh. 1, 237; vgl. E. Legrand, Descr. de l'église des Saints-Apôtres: RevÉtGr 9 [1896] 43; T. Reinach, Commentaire archéol. sur le poème de Constant. Rh.: ebd. 77/8; vgl. ferner Amm. Marc. 14, 6, 8). Einen Hinweis auf einzeln gearbeitete Teile bei Bronzestandbildern gibt Horaz (ars 32f). Zu Metallteilen marmorner Bildwerke vgl. G. M. A. Richter, Sculpture and Sculptors (New Haven 1930) 147f; Rumpf, Archäol. 2, 62. 65. Zu Eisenstatuen Rumpf aO. 2, 44; eiserne Götterbilder Dan. 5, 4; Is. 44, 12; Plin. n. h. 34, 40; eine Statue aus Eisen u. Bronze gemischt ebd. – Die erhaltenen Statuen vermitteln einen groben Überblick über die Gesamtproduktion. Aus jedem Jahrhundert, vom 5. Jh. vC. bis zum 2. Jh. nC., sind viele Großbronzen erhalten, wobei die Zahl der aus dem letzten Jh. vC. u. dem 1. Jh. nC. am höchsten ist (Kluge-Lehmann-Hartleben, Ant. Großbr.; P. Devambez, Gr. Br. du Mus. d. Stamboul: Mem. Inst. Franç. 4 [1937]; vgl. die 1946 in Cartoceto gefundenen Großbronzen der Livia, Agrippina Maior u. des Nero, Caesar u. Drusus; S. Stucchi, Gruppo Bronzeo de Cartoceto: Boll. d'Arte 45, 1/2 [1960] 7/42). In der mittleren Kaiserzeit waren die Hauptthemen Porträts, Athleten, Genrehaftes, während Götterbilder u. die mythologische Thematik zurücktraten. Im 3. Jh. nC. ist ein allgemeiner Verfall offenkundig. Die Gründe dafür müssen Verlust der Geschicklichkeit, Wandel der religiösen Triebkräfte u. eine Fortwendung von der Plastik zum Relief sein. Doch ging die Fähigkeit, auch große Statuen zu gießen, nie verloren; Tradition u. Geschicklichkeit erhielten sich bis ins späte MA u. in spätbyzantinische Zeit, wie die fortgesetzte Produktion bezeugt. Von den Epigrammen der griech. Anthologie (Anth. Pal. 16) müssen sich einige wenige auf Bronzeporträts u. andere Bronzestatuen der Spätzeit beziehen, zB. 62. 63. 65. 70. 73, aber kein solches Epigramm allein genügt, um die Existenz einer Statue hinlänglich zu bezeugen.

b. Porträts. Im 4. u. 5. Jh. nC. blühte die Porträtkunst wieder auf, einschließlich der Bronzeporträts von Kaisern u. anderen (Cassiod. var. 8; ep. 2, 5). Die einzige erhaltene Statue ist der Koloß von Barletta, der wahrscheinlich aus Kpel stammt u. von Delbrueck u. anderen für Marcian gehalten wird (R. Delbrueck, Spätantike Kaiserportraits [1933] 219/26, Taf. 116/20; Volbach-Hirmer 58, Taf. 69/71). Bedeutende Fragmente sind ein Kopf u. eine Hand, die vielleicht zu einer Statue Constantius II gehören, im Konservatorenpalast in Rom (Volbach-Hirmer 49f, Taf. 18/9; dazu K. Kraft, Das Silbermedaillon Constantins d. Gr. mit dem Christusmonogramm auf dem Helm: JbNumism 5/6 [1954/5] 177/8, Taf. 12, 2), ferner ein Kopf in Belgrad, wahrscheinlich Konstantin (D. Talbot Rice–M. Hirmer, Kunst aus Byzanz [1959] 35, Taf. 2/3), Fragmente einer Statue

im Panzer, welche in Tsaritchin Grad in Serbien gefunden wurde (CahArch 3 [1948] Taf. 8 bei 47), ein weiblicher Kopf in Bonn (R. Delbrueck, Bronzener Frauenkopf um 400 nC.: BonnJb 150 [1950] 87/90) u. ein Kopf in Athen (JbInst. 44 [1929] 10f, Abb. 5. 6; Πρακτ. [1911] 342); vgl. auch die kleine Bronzebüste Constans' I (E. Thomas, Archäol. Funde in Ungarn [Budap. 1956] 252f) u. den Bronzekopf einer byzant. Kaiserin, vermutlich Theodora (G. Stričević, Byzantine Archaeology in Yugoslavia 1955/58: Akten d. 11. Intern. Byzantinistenkongr. München 1958 [1960] 591, Taf. 73, 2). Literatur u. Inschriften erwähnen viele Kaiserporträts, ohne das Material anzugeben, aus dem sie gemacht sind. In Kpel gab es zahlreiche Kaiserporträts, einschließlich Säulenstatuen. Nicht alle waren aus Bronze. Die bedeutendsten Monumentalbildnisse aus Bronze waren Theodosius auf der Säule, das Reiterstandbild des Theodosius u. das Reiterstandbild Justinians (Procop. aed. 1, 2, 5/12; dazu reiche Literatur; neueste Arbeit mit Belegen: P. W. Lehmann, Theodosius or Justinian ?: ArtBull 41 [1959] 39/57) u. der Belisarius in der Chalké (Script. orig. Const. 2, 165 Preger). Für Rom bezeugen Inschriften folgende Bronzestatuen: ein Standbild des Symmachus vJ. 377 (CIL 6, 1698: auro inlustrem; ein Duplikat davon befand sich in Kpel), eine Statue des Stilicho (CIL 6, 1731: ex aere argentoque; vgl. die Bronzeinschriften ebd. 1732/4) u. Statuen von einer Menge unbedeutender Persönlichkeiten, meist aus dem 4. Jh. (CIL 6, 1675ff; sie werden verschieden beschrieben: sub auro, sub aere, ex aere, auro fulgentem, sub auro fulgentem, auro superfusam, aere insignem, auro inlustrem). Weniger genau beschrieben ist die Statue des Sidonius Apollinaris, welche 456 errichtet wurde (Sid. Apoll. carm. 8, 8, 7/10; ep. 9, 16, 25/8). Die Widmungsinschrift einer vergoldeten Bronzestatue des Kaisers Phokas, welche iJ. 608 auf dem Forum Romanum errichtet wurde, befindet sich noch heute an ihrem Ort auf der Säulenbasis (CIL 6, 1200). Theodosius errichtete in Canossa u. Stobi u. wahrscheinlich auch in Rom u. Antiochien vergoldete Reiterstandbilder seines Vaters (CIL 9, 33; R. Egger, Der erste Theodosius: Byzantion 5 [1929] 9/32). Die Widmungsinschrift einer Bronzestatue des Constans (II ?) ist in Korinth erhalten (J. H. Kent, A Byzantine Statue Base at Corinth: Speculum 25 [1950] 544/6). Karl d. Gr. schaffte ein vergoldetes Bronzereiterstandbild, wohl ursprünglich des Zeno (?), aus dem Palast des Theoderich in Ravenna nach Aachen, dessen Sockel, wie Schlosser annahm, Bronzereliefs zierten (J. v. Schlosser, Beiträge zur Kunstgeschichte aus den Schriftquellen des frühen MA: SbW 123 [1891] 164/75; anders A. Däntl, Walafried Strabos Widmungsgedicht an die Kaiserin Judith u. die Theoderichstatue vor der Kaiserpfalz zu Aachen: Zs. d. Aachener Geschichtsvereins 52 [1930] 1/38).

c. Heidnische Bronzedenkmäler in christl. Zeit. Einige bedeutende Bildnisse heidnischer Gottheiten entstanden in christl. Zeit in Kpel u. andernorts. So war zB. die Bronzetyche, welche einen Fuß auf einen Schiffsbug setzt (Zonar. 14, 4 schreibt sie Anastasius zu) wahrscheinlich ein neues Werk (Zos. hist. 2, 31; Script. orig. Const. 2, 205. 257 Preger). Christl. Schriftsteller, wie zB. Prudentius, vermitteln uns den Eindruck, daß sich, namentlich in Kpel, viele heidn. Statuen bis in die christl. Zeit hinein erhielten, u. daß ein Großteil davon aus Bronze war. Von allen Bronzen, die nach Kpel geschafft worden waren, steht heute nur mehr die Schlangensäule vom Plateiadenkmal in Delphi an ihrem Ort (Zos. hist. 2, 31; R. Janin, Constantinople byzantine [Par. 1950] 185/6; A. M. Schneider, Konstantinopel [1956] Taf. 31; zur apotropäischen Bedeutung der Säule als Grund für ihre Erhaltung S. Casson-D. Talbot Rice, Second report upon the excavations carried out in and near the hippodrome of Constantinople in 1928, Brit. Acad. [Lond. 1929] 1/4). Im ganzen zweiten Buch der Anth. Pal. gibt Christodorus v. Theben *Ekphraseis der Statuen im Gymnasium des Zeuxippus, welche im Nikaaufruhr des J. 532 durch Feuer zerstört wurden (Anth. Pal. 2, 1/416). Das Gedicht betont die (klassische) Lebensähnlichkeit dieser Skulpturensammlung, die von verschiedener Herkunft gewesen sein wird. Basen dreier Bronzestatuen dieser Sammlung sind iJ. 1928 ausgegraben worden (Casson-Talbot Rice aO. 18/21). Von den Bronzen, mit denen das Anemodoulion in Kpel geschmückt war, stammten die wichtigsten aus einem heidn. Tempel in Dyrrhachium (Script. orig. Const. 2, 253 Preger; G. Downey, Notes on the Topographie of Constantinople: ArtBull 34 [1952] 235f). Reisende des 10. Jh. beschreiben heidn. Bronzestatuen in der konstantinischen, von Justinian erneuerten

Chalké (Script. orig. Const. 1, 51f; 2, 165/6. 196f Pr.), zB. 2 Bronzepferde vom Artemistempel zu Ephesos u. Gorgohäupter, vermutlich aus Bronze vom selben Tempel (Script. orig. Const. 1, 51f; 2, 165/6 Pr.). Die große Bronzeathena, welche von den Schriftstellern des 9. bis 13. Jh. für Kpel erwähnt wird, mag die Athena Promachos des Phidias sein, die Alarich iJ. 396 in Athen sah (Zos. hist. 5, 5; W. Judeich, Topographie von Athen ²[1931] 105f). Man beachte ferner den Bronzeherakles, wahrscheinlich ein Werk des Lysipp, der bis zum 13. Jh. im Hippodrom stand, die Bronzegruppe Esel u. Eseltreiber, das ursprüngliche Augustusdenkmal für den Sieg bei Actium (Nicetas Chon. 859), die Pferde, welche im 13. Jh. nach S. Marco zu Venedig geschafft wurden (ihre Herkunft ist unsicher; vgl. K. Kluge–K. Lehmann-Hartleben, Ant. Großbronzen 2 [1927] 78f), u. die Hera von Samos im Lauseion (Cedren. comp. hist. 322).

d. Zerstörung. Die Zerstörung bronzener Standbilder ging in Rom schnell vonstatten, da Rom zuerst zum Schmuck Kpels beraubt wurde u. dann häufigen Plünderungen unterlag, wobei der Vandaleneinfall nur einer von vielen war (Procop. bell. Vand. 3, 5, 3/5; 1, 331/2 H). Roms größte Statue aus vergoldeter Bronze, ein Nero, welcher umgestaltet wurde zum Sonnengott, dann zu Herakles, schließlich wiederum zum Sonnengott u. von der Velia näher zum Kolosseum geschafft wurde, wird zuletzt im 4. Jh. erwähnt (J. Lugli, Font. ad topogr. vet. urb. Romae 3 [Rom 1955] 324 nr. 138. 141. 142; Hülsen-Jordan 1, 3, 321/2). Trotzdem blieben noch viele Statuen übrig (Zachar. Rh.: BullCom 12 [1884] 224, Z. 12; Procop. bell. Goth. 8, 21, 12/4; 2, 601/2 H; unbestimmter Claudian cons. Hon. 6, 42). Im J. 500 ernannte Theoderich einen Beamten zum Schutz u. zur Pflege der Statuen (Cassiod. var. 7, 15; vgl. 7, 13, 3; zur Sache Rumpf, Arch. 1, 23f). Schließlich wurden die meisten Statuen zerstört; die zur Zeit der Renaissance ausgegrabenen waren in den Zeiten der Zerstörung versteckt worden (R. Lanciani, Anc. Rome in Light Recent Discoveries [1889] 295/8). Über das Schicksal der Statuen an anderen Orten liegen keine zusammenhängenden Berichte vor. Die Bruchstücke des längst eingestürzten Kolosses von Rhodos wurden zur Zeit Constans' II verkauft (Hiller v. Gaertringen, Art. Rhodos: PW Suppl. 5, 815).

e. Statuetten. Seit früher Zeit wurden Bronzefigürchen als Kunstwerke, zum Zweck der Dekoration u. hauptsächlich als Weihgaben hergestellt, nämlich für Tempel in griechischer Zeit u. für Lararien in römischer Zeit. Die verbreitetsten römisch-heidnischen Figuren waren die olympischen Götter; andere, vornehmlich orientalische Gottheiten wie Isis-Fortuna, Juppiter-Serapis, Juppiter-Ammon, der griechische u. ägyptische Typus des Harpokrates; stehende u. tanzende Laren; der Genius des Hauses oder des Kaisers (meist frühkaiserzeitlich, einige vielleicht konstantinisch, zB. ArchAnz 1939, 527), Epona, die gallische Pferdegottheit, vielleicht Sucellus; Dolichenus, Kindergenius des Dolichenus, Stadtgottheiten, pantheistische Gestalten. Für die röm. Typen vgl. Boyce, Corp. Lar. Pomp.; für große Sammlungen röm. Statuetten vgl. G. Faider-Feytmans, Rec. bronz. Bav.; E. Espérandieu–H. Rolland, Bronzes ant. de la Seine Maritime = Gallia sup. 13 (Par. 1959); A. De Ridder, Bronzes ant. du Louvre 1 (Par. 1913); E. Babelon–J. A. Blanchet, Cat. des Bronzes ant. de la Bibliothèque Nationale (Par. 1895); H. Menzel, Röm. Bronz. in Speyer; C. C. Edgar, Greek Bronzes: Cat. gen. Musée du Caire (Kairo 1904). Schöne Statuetten heidnischer Gottheiten, wahrscheinlich Neuanfertigungen, waren im späten 3. Jh. im Umlauf, wie Funde in Straubing (J. Keim–H. Klumbach, Der röm. Schatzfund von Straubing = Münchner Beiträge zur Vor- u. Frühgeschichte 3 [1951] 32/4, nr. 23/9, Taf. 36/40, 1/3) u. im Herulerschutt in Athen (H. A. Thompson, Excavations in the Athenian Agora 1949: Hesp. 19 [1950] 332f, Taf. 106a) bezeugen. Es ist eine einleuchtende Vermutung, daß diese Produktion fortgesetzt wurde, aber nach dem 3. Jh. können nur wenige eindeutig heidnische Statuetten identifiziert werden. Ihr Stil ist das einzige u. nicht sehr zuverlässige Datierungskriterium. Der Tychetyp scheint sich erhalten zu haben; vgl. die Silberstücke des Schatzes vom Esquilin (O. M. Dalton, Catal. of early Christ. Antiqu. BM [Lond. 1901] nr. 332/5 Taf. 20; Volbach-Hirmer, 66; Taf. 119 links). In Ägypten müssen diese Kleinbronzen sehr verbreitet gewesen sein, wie die tanzenden Mädchen zu Berlin (Wulff, Bildw.² 1 nr. 724/6 Taf. 34) u. der Erostypus einer neuen Leihgabe an die Walters Art Gallery. Weitere Schwierigkeiten erwachsen daraus, daß heidnische Typen für den christl. Gebrauch über-

nommen u. daß erhaltene Statuetten umgewandelt wurden. Spätantik sind eine Reiterstatuette Konstantins d. Gr. (?) in Wien (R. Noll, Vom Altertum zum MA [Wien 1958] 12 nr. 9, Abb. 1; H. v. Roques de Maumont, Antike Reiterstandbilder [1958] 76/8, Abb. 40) u. einige Figuren mit Rüstung (JbPreuss-Kunstsamml 1900, 33). Die Historia Augusta bezeugt, daß Statuetten des Mark Aurel noch lange nach seinem Tode hergestellt wurden (v. Marc. Ant. 18). Man beachte ferner die große Statuette eines Soldaten aus dem 4. Jh. in der Walters Art Gallery zu Baltimore (Ross, nr. 201, Taf. 34). Eine Reiterstatuette Karls d. Gr. oder Karls d. Kahlen aus Metz stammt aus dem 9. Jh. (J. Deér, Ein Doppelbildnis Karls d. Gr.: Wandlungen christl. Kunst im MA [1953] 169f, Abb. 38; P. E. Schramm, Sphaira, Globus, Reichsapfel [1958] 58, Abb. 48b).

f. Christl. Umbenennung heidnischer Statuen. Heidnische Statuen wurden von den Christen häufig wiederbenutzt u. umbenannt, wie das noch erhaltene Reiterstandbild des Mark Aurel zu Rom, das für Konstantin gehalten wurde (H. v. Roques de Maumont, Antike Reiterstandbilder [1958] 55/60, Abb. 29). Auch im Reiterstandbild Justinians in Kpel sah man im MA Konstantin (P. W. Lehmann, Theodosius or Justinian?: ArtBull 41 [1959] 52). Eusebius scheint eine heidnische Gruppe fälschlich als wunderbare Heilung der blutflüssigen Frau gedeutet zu haben (h. e. 7, 17). Die Säulenstatue Konstantins zu Kpel könnte ein weiterverwendeter Apollon des Phidias sein (Zonar. 13, 3; Synops. Sathas 187; Constant. Rh. 69; anders Th. Preger, Konstantinos-Helios: Hermes 36 [1901] 457/69; zu ihrer Farbe s. o. Sp. 457). Das Reiterstandbild zu Pavia, welches Leonardo Theoderich nennt, war wahrscheinlich ein Werk des 2. Jh. Wegen der erhobenen Hand des Reiters erhielt das Denkmal den Beinamen Regisole u. wurde als Josua gedeutet (Roques de Maumont aO. 62/4, Abb. 32ab). Ein Kaiserbildnis zu Kpel, wahrscheinlich ein Reiterstandbild des Theodosius, wurde ebenfalls Josua genannt (Lehmann aO. 48_{51}). Die vermeintlichen Reste des Kolosses des Nero vor dem Lateran wurden im MA für Reste einer Statue des Simson gehalten (Jordan-Hülsen 2, 510f; vgl. o. Sp. 461).

g. Christl. Großbronzen. Die einzige erhaltene christl. Großbronze in Rom ist der sitzende Petrus in St. Peter, aber die Frühdatierung ist zweifelhaft (L. Réau, Iconographie de l'art chrétien 3 [Par. 1959] 1084; Lit. bei B. Rowland, St. Peter in Gandhara: Gazette Beaux-Arts 6, 23 [1943] 70_{17}, Abb. 3). Wenige Großbronzen zu Kpel aus der Zeit vor den Kreuzzügen lassen sich in frühbyzantinische Zeit datieren (Nicet. Chon. sign. Constant.). Das ursprüngliche Christusbild in der Chalké könnte aus Bronze gewesen sein (Script. orig. Const. 2, 197. 219 mit App. [Preger]; dagegen C. Mango, The Brazen House [Kopenh. 1959] 109). Ein Bild Daniels unter den Löwen aus vergoldeter Bronze stand beim Brunnen auf dem Konstantinsforum (Euseb. v. Const. 3, 49). Eine Statue des hl. Augustinus zu Kpel, welche Angiolello erwähnt, läßt sich nicht datieren u. ist überhaupt zweifelhaft (E. Jacobs: ByzZ 30 [1930] $200f_2$, nr. 2; Lehmann: ArtBull 41 [1959] 40_8). Agathias Scholastikus erwähnt das Wachsmodell einer gegossenen Bronzestatue des Erzengels (Anth. Pal. 1, 34).

h. Christl. Statuetten. 1. Knabenbüste, Bekrönung eines Dreifußbeins. Trier, Landesmus. F. J. Dölger: ACh 3 (1932) 253/6, Taf. 13; 4 (1934) 283. – 2. Sitzende männliche Figuren mit auswechselbaren Köpfen u. Armen, vielleicht Apostel (?) oder Heilige (?). Saint-Germain-en-Laye, Mus. des Ant. Nat. R. Forrer, La statuette dite de St. Pierre, à tête et bras interchangeables, trouvée en 1723 à Strasbourg, et ses deux répliques: CahArchHistAlsace 7 (1935/8) 229/43; Brüssel, Mus. Arts Déc., J. Breuer: Brux. Mus. Roy. Bull. 10 (1938) 92f, Abb. 16; Gotha, F. Behn: Germania 18 (1934) 284/6, Taf. 31, 1/1c. – 3. Guter Hirte. Florenz, Mus. Arch. NBull 12 (1906) 210. J. P. Kirsch: RQS 23 (1909) 246/8, Abb. 1. Vgl. aber Th. Klauser: JbAC 1 (1958) 45 nr. 11. – 4. Petrus, in Indien gefunden, heute verloren. B. Rowland, St. Peter in Gandhara: Gaz. Beaux-Arts, 6, 23 (1943) 65/70. – 5. Paulus, Henkel. Florenz, Bargello. R. Garrucci, Storia 6 (1880) Taf. 467, 1; Volbach, Metallarb. 48 nr. 35. – 6. Christus gibt Paulus das Gesetz, vielleicht von einer Lampe. Ehemals Rom, Samml. Brüls. Garrucci aO. 6 Taf. 468, 8. – 7. Paulus mit einer Schriftrolle, von einer Lampe. Berlin, Staatl. Mus., Berl. Mus. 38 (1917) 227, Abb. 73. Wulff-Volbach, Erg. Bd. (1923) 21/2 J. 6815; Schlunck nr. 133, Taf. 41. – 8. Petrus mit einem Monogrammkreuz, wohl von einer Lampe. Berlin, Staatl. Mus. Wulff, Bildw.[2] nr. 717 Taf. 33; Schlunck nr. 129, Taf. 41. –

9. Petrus u. Paulus mit Christogramm, von einer Lampe. London, Collect. Eumorfopoulos. F. Volbach-G. Duthuit, Art byzantin (Par. o. J.) Taf. 55D. – 10. Christus u. Paulus, Christogramm mit Alpha u. Omega in einer corona. Rom, Vatikan. Garrucci aO. 471, 2.

III. Gefäße, Gerätschaften. a. Industrie. Die fabrikmäßige Massenherstellung von Nutzbronzen durch Spezialhandwerker war eine Errungenschaft der röm. Kaiserzeit. Sie wird bezeugt durch die hergestellten Gegenstände selbst, wie zB. Möbel, die eine Spezialisierung in der Bronze- u. Holzarbeit erfordern (T. Frank, Economic History[2] [Baltimore 1927] 255; ders.: Econom. Survey 5 [Baltimore 1940] 197f), durch die massenhafte Erhaltung gewisser Standardtypen (wie Kasserollen, Löffel, Siebe), durch Fabrikantenstempel (insbesondere auf Bronzekasserollen aus Campanien u. Gallien; H. Willers, Neue Untersuchungen über die röm. Bronzeindustrie von Capua u. von Niedergermanien [1907] 85/93) u. durch den Lohntarif des Diokletianedikts (Diocl. edict. de pret. 7, 24a/28; Blümner 111/2 zSt.). Für die Fabrikation von Bronzen in Kleinstädten u. den Handel damit vgl. D. Mustili, Botteghe di scultori in Pompei: Pompeiana, Raccolta di studi per il secondo centenario degli scavi di Pompei (Neapel 1950) 220/23. Die größte antike Bronzeindustrie befand sich in der Römerzeit in Campanien (dazu Willers aO.), die Provinzen importierten aus diesem Industriezentrum, stellten aber auch eigene Waren her (zB. die röm. Messingindustrie im Rheinland; neue Lit. bei H. v. Petrikovits, Das röm. Rheinland = ArbeitsgemForschNordrhWestf 86 [1960] 113/4. 117), die manchmal den röm. Vorbildern so ähnlich sind, daß man sie nicht leicht als Imitationen erkennen kann. Der Handel über die Grenzen des Imperiums hinaus ist durch Funde in Begram (Afghanistan) u. Taxila (Punjab) bezeugt (M. Wheeler, Rome beyond the Imperial Frontiers [London 1954] 159. 163f). In späterer Zeit war der Export von Waffen u. Rohmetall an die Barbaren verboten (Cod. Iust. 4, 41, 2; Const. Marcians vJ. 455/7 nC.). In der Kaiserzeit sind die Bronzen oft sehr schwer, als wäre es nicht nötig gewesen, das Material wirtschaftlich zu verwenden wie zur Zeit der Griechen u. Etrusker. Eine Rückwendung zu rationeller Erzeugung in der Spätantike ist wahrscheinlich, aber wir besitzen nicht genügend Beweise dafür. Die allmähliche Verwendung von (Hart-)Zinn statt Bronze in Britannien läßt Sparmaßnahmen vermuten. – Die Eisenindustrie in Gallien war bedeutend (A. Grenier, Manuel d'archéol. gallo-romaine 2 [Par. 1934] 984/97), sie war bedeutend auch in Belgien (S. Collon-Gevaert, Histoire des arts du métal en Belgique: MemAcadRoyBelge 7 [1951] 43/6), in Noricum (T. Frank, Rome and Italy of the Empire: Ec. Survey 5 [Baltimore 1940] 187) u. Britannien (H. R. Schubert, History of the British Iron and Steel Industry [Lond. 1957] 34/61; T. K. Penniman–I. M. Allen–A. Wootton, Ancient metallurgical furnaces in Great Britain to the end of the Roman occupation: Sibrium 4 [1958/9] 97/126), wo die Bergwerke günstig gelegen waren, die Wälder genügend Brennmaterial lieferten u. die Armeen die Erzeugnisse abnahmen. In Britannien gab es eiserne Kochgeräte für Holzkohlenfeuer (R. G. Collingwood, The Archaeology of Roman Britain [London 1930] 271); ausgedehntes Eisenhandwerk ist für das 4. Jh. für Caistor-by-Norwich in Britannien bezeugt (nach mündlicher Mitteilung von J. M. C. Toynbee). Die Situation der Metallindustrie in der Spätantike war unterschiedlich. Im Westen des Reiches scheint sie weitgehend zum Erliegen gekommen zu sein. So ging die Messingindustrie von Gressenich (Rheinland) wahrscheinlich gegen Ende des 3. Jh. zugrunde (A. Voigt, Gressenich u. sein Galmei in der Gesch.: BonnJb 155/6 [1955/6] 330f). Dagegen gab es in Ägypten im 6. u. 7. Jh. nC. eine blühende Bronzeindustrie, die bis nach England u. Südrußland exportierte u. auch die arabische Eroberung überdauerte (J. Werner, Ital. u. kopt. Bronzegeschirr des 6. u. 7. Jh. nordwärts der Alpen: Mnemosynon Th. Wiegand [1938] 74/86; ders., Der Fund von Ittenheim [Straßburg 1943] 6/9; ders., Das alemann. Fürstengrab von Wittislingen [1950] 59. 85f, Karte 6; zum Stil K. Erdmann, Einige Bemerkungen zu den gegossenen Bronzegefäßen des 6. u. 7. Jh. nordwärts der Alpen: BonnJb 143/4 [1938/9] 255/60). Auch Byzanz wurde von Konstantin d. Gr. an durch die Fürsorge der Kaiser zu einem Industriezentrum (Ebersolt, Arts somptuaires 3. 37). Kaiser Konstantin Porphyrogennetos im 10. Jh. konnte sogar den Eisenschmieden (σιδηροκόποι) Ratschläge erteilen (Theophan. contin. 6, 22, 450 Bonn; Ebersolt aO. 7). Kupferarbeiter werden erwähnt: Basil. 54, 6, 1, 1; Hesych. u. Suidas

s. v. χαλκεύς; A. Stöckle, Spätröm. u. byzant. Zünfte = Klio Beiheft 9 (1911) 7f. Jüdische Kaufleute, die mit Bronze handelten, bewohnten von konstantinischer Zeit bis Theodosius II den Stadtteil Chalkoprateiea (Script. orig. Const. 2, 226f Preger; J. Ebersolt, Constantinople [Par. 1951] 54). Die Tradition des byzantinischen Kunsthandwerks wurde nicht unterbrochen bis zur türk. Eroberung iJ. 1453 (Ebersolt, Arts sompt. 8/9; zur Kontinuität der Bronzeindustrie bis dahin ebd. 150; L. Bréhier, La sculpture et les arts mineurs byzantines [Par. 1936] 33/5). Zur Erwähnung kleinerer Bronzegegenstände bei mittel- u. spätbyzantinischen Autoren vgl. Ph. Koukoulès, Vie et civilisation byzantine 1/5 Suppl. 5 (Athen 1948/52) Indices; man beachte, daß Erwähnungen von Gold u. Silber häufiger sind. Es ist wahrscheinlich, aber nicht positiv beweisbar, daß ähnliche Gegenstände bereits im frühen Byzanz erzeugt wurden.

b. Möbel. Metallmöbel hatten im Osten eine lange Tradition, sie finden sich schon in Urartu. In Griechenland u. Italien waren sie vor dem Hellenismus jedoch selten. Viele griechische u. römische Möbel bestanden nur teilweise aus Metall. Eiserne Faltstühle sind aus der Kaiserzeit erhalten (aus brit. u. belgischen Hügelgräbern des 2. Jh. u. andernorts: J. Libersidge, Furniture in Roman Britain [London 1955] 28/33; Bull. de l'Inst. Arch. Bulgare 7 [1932/3] 418, Abb. 177; 421, Abb. 182). Der Typus setzt sich in der Spätantike u. im frühen MA fort. Ein Eisenstuhl mit Silberplattierung u. Nielloeinlage, der früher für frührömisch gehalten wurde, muß frühestens spätantik, kann sogar mittelalterlich sein (D. M. Wilson, Inlaid Iron Folding Stool in B. M.: Medieval Archaeology 1 [1957] 39/56). Ein anderer, kürzlich in Pavia gefunden, ist ebenfalls später, sogar 9. Jh. (P. E. Schramm, Herrschaftszeichen u. Staatssymbolik 1 [1954] 331/4 Abb. 38/40). Mit den römischen Faltstühlen u. Dreifüßen typologisch verwandt ist in seinen unteren Teilen der sog. Dagobertthron im Cabinet des Médailles (Paris); er kann jedoch nicht aus dieser frühen Zeit stammen, sondern ist wahrscheinlich karolingisch (Schramm aO. 326/31, Abb. 36/7). – Möbel des byzant. Kaiserpalastes (7./10. Jh.) werden als golden beschrieben, waren aber wahrscheinlich nur vergoldet oder aus reinem Messing (Ebersolt, Arts sompt. 68).

c. Waffen. Röm. Waffen u. Rüstungen waren zum größten Teil aus Eisen, daher ist nur wenig davon erhalten (J. Kromayer–G. Veith, Heerwesen u. Kriegführung der Griechen u. Römer [1928] 324/8. 409/11. 521/5. 587/8). Doch wurden Reste von Panzern gefunden: Schuppen, Ketten u. übereinandergreifende Platten (J. Alfs, Der bewegliche Metallpanzer im röm. Heer: Zeitschrift für hist. Waffen- u. Kostümkunde 16 [1940/2] 77/9. 94/7. 105/12. 121/2; H. Stuart Jones, Companion to Roman History [1912] 206). Spitzen von Eisenspeeren u. -schwertern sind erhalten (J. Curle, A Roman frontier post and its people [Glasgow 1911] 183/5. 188/9; H. v. Petrikovits, Eine Pilumspitze von der Grotenburg bei Detmold: Germania 29 [1951] 198/210). Die von Legionen u. Auxilien getragenen Helme waren teilweise aus Bronze (B. Schröder, Helmsammlung Lipperheide: ArchAnz 1905, 15/30; P. Reinecke, Der Negauer Helmfund: BerRGKomm 32, 1942 [1950] 117/98; ders., Ein frühkaiserzeitl. Bronzehelm aus der Donau bei Straubing: Germania 29 [1951] 37/44). Der Spangenhelm erscheint in seiner einfachsten Form auf der Trajanssäule. Er besteht aus Bronze oder Eisen oder beidem zusammen mit Silber u. Vergoldung u. entwickelt sich zu einer sehr ausgearbeiteten Form (A. Alföldi, Eine spätröm. Helmform u. ihre Schicksale: ActArch 5 [1934] 99/144). – Waffen mit christl. Motiven sind erst in der Völkerwanderungszeit erhalten. Daniel zwischen zwei Löwen erscheint auf einem langobard. Schildbeschlag (S. Fuchs, Figürliche Bronzebeschläge der Langobardenzeit aus Italien: RM 55 [1940] 100/13, Abb. 7, Taf. 14/6). Bronzene Spangenhelme zeigen christl. Motive wie ein Kreuz mit Alpha u. Omega usw. (Schlunck nr. 154, Taf. 50; P. Post, Der kupferne Spangenhelm: BerRGKomm 34, 1951/3 [1954] 124. 126/8, nr. 1. 5f. 10f; K. Böhner, Das Grab eines fränk. Herren aus Morken im Rheinland: Neue Ausgrabungen in Deutschland [1958] 444/9). Zum Helm Konstantins mit dem Monogramm Christi vgl. K. Kraft, Das Silbermedaillon Constantins d. Gr. mit dem Christusmonogramm auf dem Helm: JbNumism 5/6 (1954/5) 151/78; A. Alföldi, Helmet of Constantine with Christian Monogram: JRS 22 (1932) 9/32.

d. Wagenschmuck u. Pferdegeschirr. Wagen bestanden gewöhnlich aus Holz mit Metallteilen u. -verzierung. Eisenräder blieben in nördlichen Ländern erhalten (vgl. die legen-

dären ehernen u. eisernen Wagenräder u. Radteile bei Homer Il. 5, 723. 725; 13, 30; Gray 14) u. Eisenarbeit für Wagen wird im Diokletiansedikt besonders erwähnt. Beispiele für kaiserzeitlichen Bronzewagenschmuck bei E. von Mercklin, Wagenschmuck aus der röm. Kaiserzeit: JbInst 48 (1933) 84/176. Pferdegeschirr war mit Bronzezierat geschmückt, so mit runden Scheiben, die militärischen Phalerae ähneln (A. Alföldi, Zu den röm. Reiterscheiben: Germania 30 [1952] 187/90). Die meisten erhaltenen Exemplare stammen jedoch eher von Reiterstatuen als von wirklichem Pferdegeschirr (Beispiele Pergola: FastiArch 4 [1951] 329, nr. 3344; Elea: P. C. Sestieri, Gr. Elea-Roman; Velia: Archaeology 10 [1957] 2/10; ArchAnz 1956, 338/45; FastiArch 7 [1954] 177, nr. 2114, Abb. 61/2). Gelegentlich begegnen Bronzebeschläge in durchbrochener Arbeit (J. Werner, Opus interrasile an röm. Pferdegeschirr des 1. Jh.: Festr. R. Egger 1 [1952] 432/34). Zu einer spanisch-westgotischen Gruppe von Geschirrverzierungen in durchbrochener Technik gehören Stücke mit dem Monogramm Christi (P. de Palol Salellas, Algunas piezas de adorno de arnés de época tardorromana e hispanovisigoda: Archivo esp. de arqu. 25 [1952] 297/319).

e. Gefäße. Bronzegefäße waren in der Frühzeit sehr kostbar, in der Römerzeit jedoch allgemein verbreitet. Gewisse Standardtypen wurden in der Art einer Fließbandproduktion hergestellt, zB. entstanden enghalsige Krüge in 4 Teilen: Bauch, Hals, Fuß, Henkel (A. Radnóti, Die röm. Bronzegefäße von Pannonien = Diss. Pann. Ser. 2, 6 [Budapest 1938] 139, Taf. 13, 71. 48, 1/1a); auch bei Kasserollen wurden Schale u. Henkel getrennt hergestellt (Radnóti aO. 14/9, Taf. 1, 3). Es war üblich, zueinander passende Garnituren herzustellen, wie Becherpaare (in Silber R. Nierhaus, Kaiserzeitlicher Südweinexport nach dem freien Germanien?: ActArch 25 [1954] 253) u. Garnituren aus Schöpflöffel u. Sieb (M. P. H. Den Boesterd, The Bronze Vessels in the Rijksmuseum G. M. Kam at Nejmegen [Nijmegen 1956] 21 nr. 53, Taf. 53/53a). Zur Fabrikation in Italien u. Germanien (einschließlich Hemmoor) vgl. o. Sp. 465. Zur Fabrikation im freien Germanien Brogan: JRS 26 (1936) 210; vgl. Strabo 7, 2, 1. Zur Produktion u. zum Stil später nichtchristl. Bronzegefäße vgl. o. Sp. 467. – Im allgemeinen brauchte man in der Küche u. bei Tisch Tonware. Es gibt keine Belege für eine Neubelebung der Produktion von Bronzeware, die mengenmäßig der gesteigerten Silbergefäßproduktion entspricht, wie sie viele Schatzfunde bezeugen. Stilistisch ähnlich ist die vereinzelte Bronzeschale mit Relief im Britischen Museum, deren Inneres mit Silber ausgelegt ist (H. B. Walters, Catal. B. M. Silver Plate 20, nr. 75, Abb. 24). Man vgl. ferner die Eimer aus Hemmoor (Lit. bei Den Boesterd aO. 25. 44/6, nr. 146/9, Taf. 6. 14/5) mit den Silberbehältern des Chaource-Schatzes (Walters aO. 40, nr. 148/9 Taf. 5). Gold oder Silber waren das übliche Material der Gefäße im christl. kirchlichen Gebrauch. Aus Bronze sind ein spätes Gefäß aus Pergamon mit Inschrift (Wulff, Bildw.[2] nr. 1984, Taf. 16); Wasserkrug u. Schüssel aus Spanien mit christl. Widmung u. christl. Zitat im Brit. Mus. (Dalton nr. 541; vgl. auch P. de Palol Salellas, Bronces hispanovisigodos de origen mediterráneo 1, Jarritos y patenas litúrgicos [Barcelona 1950]); ein Gefäß mit Taufinschrift in Güttingen mit Jagdszene u. anderen Mustern in punktierten Linien (F. Garscha, Die Bonzepfanne v. Güttingen: Germania 17 [1933] 36/42; W. F. Volbach, Zu der Bronzepfanne v. Gütt.: ebd. 42/7; R. Egger, Die Inschrift der Bronzepfanne v. Gütt.: ebd. 114/8); eine Situla im Vatikan, Christus u. die Apostel in gravierten u. punktierten Linien (W. L. M. Burke, A Bronze Situla in the Museo Cristiano of the Vatican Library: Art Bull 12 [1930] 163/78, Abb. 1/3), eine Patera mit zwei Kreuzen im Brit. Mus. (nach Dalton nr. 534 angeblich in Nubien gefunden), Bronzen aus Qustul u. Ballana, nubisch (Emery nr. 631. 643, Taf. 76B. C), silbereingelegte koptische Bronzegefäße mit Kreuzen in Baltimore (Ross nr. 225/6, Taf. 45); nordgallische Bronzeblechgefäße aus dem Ende des 4. Jh., auf denen Szenen aus dem AT u. NT, wie der Sündenfall, Daniel in der Löwengrube, die Hochzeit zu Kana, Auferstehung des Lazarus usw., dargestellt sind (Ch. Genet, La tombe 319 et la buire chrétienne du cimetière mérovingien de Lavoye [Meuse]: Préhistoire 4 [1935] 60/118).

f. Räuchergefäße. Viele Räuchergefäße aus schwerer, gegossener Bronze, in runder oder hexagonaler Form, häufig mit Szenen aus dem Leben Christi (es gibt entsprechende silberne Parallelen) gelten als spät frühchristlich. Sie sind in einem weiten Verbreitungsgebiet gefunden worden: in Syrien, Rußland,

Zypern u. Ägypten. Viele Beispiele befinden sich in den Berliner Museen, im Brit. Mus., in Dresden, Paris, Nürnberg, Kairo usw. (Volbach, Kunstgew. 73/4, Abb. 74, 2. 3; 75, 1. 2; ders., Metallarb. nr. 24/9; Dalton, Cat. nr. 540). Beispiele in Brooklyn (spätägypt. Exemplar, Cooney 19f, Taf. 34) u. in der Walters Art Gallery (frühchristl. u. byzantinische Stücke: Ross nr. 277/282, Taf. 41). Andere kopt. Typen bronzener Räuchergefäße sind: Tierkampf auf der Oberseite (Volbach, Kunstgew. 75, Abb. 1; Emery nr. 802, Taf. 96B; Ross nr. 273, Taf. 40), Kopf mit Kreuz auf der Oberseite (Volbach, Kunstgew. 74, Abb. 3). Ein Räuchergefäß in Form einer Schale mit Tauben in Brooklyn (Ross nr. 271, Taf. 43; nach Cooney 19, Taf. 31/2 Enten; vielleicht in Wirklichkeit ein Kelch; Widmungsinschrift in Erfüllung eines Gelübdes). Räucherzangen tragen bisweilen christl. Symbole wie das Kreuz (Sardis 1958; BASOR 154 [Apr. 1959] 26, Abb. 11). Kleine Pinienzapfen dienten als Räuchergefäße (Wulff, Bildw.[2], nr. 979, Taf. 43; Emery 169, nr. 803/4, Taf. 98 AB).

g. Lampen. Christliche Lampen sind ebenso weitverbreitet wie heidn. Lampen mit religiösen Darstellungen, etwa mit Büsten der Isis u. des Serapis (W. B. Walters, Catal. Greek and Rom. Lamps Brit. Mus. nr. 390/2. 859/67. 946, Taf. 10). Frühchristl. Bronzelampen tragen Figuren wie Petrus u. Paulus auf einem Schiff usw. (Volbach-Hirmer 48, Taf. 12; vgl. auch die vermutlich von Lampen stammenden Statuetten o. Sp. 464). Spätere Beispiele tragen christl. Symbole wie Kreuz u. Monogramm freistehend als Henkel (H. Menzel, Antike Lampen im Röm.-Germ. Zentral-Mus. Mainz [1954] nr. 692/3. 695, Abb. 92, 1/2. 4; Ross nr. 242, Taf. 38) oder in Reliefform bzw. gepunzt oder graviert auf dem Lampenkörper (Volbach-Hirmer 49, Taf. 13; Dalton nr. 501/3. 526, Taf. 27). Es gibt auch Lampen in Taubenform (Wulff, Bildw.[2], nr. 769/75, Taf. 36; Emery nr. 833, Taf. 102b; Wulff-Volbach, Erg.Bd. 22, J. 6658, J. 6863) oder Lampen, die von einer kleinen Taube bekrönt sind (Dalton nr. 496. 502, Taf. 26/7; vgl. auch den Bronzelampenkatalog bei H. Leclercq, Art. Lampes: DACL 8, 1, 1198/1214 u. M. C. Ross, Byzantine Bronze Peacock Lamps: Archaeology 13 [1960] 134/36). Lampenträger haben die klassische Form mit Fuß, tragen jedoch zusätzlich christl. Symbole wie das Kreuz bzw. Monogrammkreuz (Wulff, Bildw.[2] nr. 994, Taf. 48; Cooney 19, Taf. 33). Die Tragplatte für viele Lampen, das Polykandilon, kann aus durchbrochener Arbeit bestehen, die das Monogramm Christi sichtbar werden läßt (Wulff, Bildw.[2] nr. 1005, Taf. 48). Der Liber Pontificalis verzeichnet viele Lampen sowie Bronze- u. Messingkandelaber als festen Bestandteil der Kirchenausstattung, vgl. auch die rota aerea cum lampadibus in der Kirche auf Golgatha (Adamnan.-Arculf 5 [CSEL 39, 233]).

h. Kästchenbeschläge. Christl. Themen begegnen auf Bronzebeschlägen hölzerner Kästchen aus dem Rheinland, die man den Toten ins Grab mitgab: Daniel, Szenen des NT u. AT, Kreuze (W. Neuss, Die Anfänge des Christentums im Rheinland[2] [1933] 45/8. 85f, Taf. 30/1. 35/6; vgl. auch Volbach, Metallarb. 21/5. 29f., nr. 8/10. 15 u. die ntl. Darstellungen auf Bronzebeschlägen bei Wulff-Volbach, Erg.Bd. 20/21 J. 6674, J. 4888).

i. Schnellwaagen. Römische Wägevorrichtungen, die Schnellwaage zum Wiegen von Gegenständen verschiedener Größe mit verschiedenen fulcra, einem einzigen Laufgewicht u. dem Waagebalken, gebrauchte man noch in byzantinischer Zeit (H. Sökeland, Entwicklung der sog. röm. Schnellwaage: Zs. f. Ethnologie 42 [1910] 499/513). Eine Waage aus Daphne (Antiochien) soll der Inschrift nach aus der Kirche des hl. Sergius stammen (Jalabert-Mouterde, Inscr. 3, 2 nr. 1074). Gewichte können Bildnisse sein, häufig Kaiser oder Kaiserin aus christl. Zeit oder ein sitzender Kaiser mit Globus (F. O. Waagé, Bronze Objects from Old Corinth, 1, An Early Christian Steelyard Weight: AmJArch 39 [1935] 79/86; M. C. Ross, A Byzantine Bronze Weight: AmJArch 50 [1946] 368f; ders., Bronze Statuettes of Constantine the Great: Dumbarton Oaks Papers 13 [1959] 179/83).

j. Fibeln. Manche Schmuckstücke, insbesondere die Fibula, ein fester Bestandteil der klassischen Tracht, wurde regelmäßig aus Bronze angefertigt; ihre Herstellung erlosch allmählich im 7. Jh. Im 3./4. Jh. ist die ‚kreuzförmige' Armbrustfibel mit drei Knöpfen, die sog. Zwiebelknopffibel, der geläufigste Fibeltyp (G. Behrens, Zur Typologie u. Technik der provinzialröm. Fibeln: Jb. d. Röm.-Germ. Zentral-Mus. Mainz 1 [1954] 231/2). Auch in Byzanz ist neben den Scheibenfibeln dieser Fibeltyp vorherrschend (N. M.

Bêlaev, Die Fibel in Byzanz: SemKondakov 3 [1929] 110/3). Zwiebelknopffibeln des 4. Jh. zeigen das Christusmonogramm (R. Laur-Belart, Ein frühchristl. Grab aus Basel: Ur-Schweiz 23, 4 [1959] 57/71, Abb. 40/2. 44). Fibeln der Völkerwanderungszeit sind sehr fein ausgearbeitet u. haben eine breite Kopfplatte (H. Kühn, Die germ. Bügelfibeln der Völkerwanderungszeit [1940]). Andere Typen sind tierförmige Fibeln, zB. Taubenfibeln, die als christlich angesprochen werden können (J. Werner, Die langobardischen Fibeln aus Italien [1950] 45, F 2/7, 63, Taf. C; vgl. auch Wulff-Volbach, Erg.Bd. 24 J. 6758 Taf. 7). Ferner treten regional auf Ringfibeln (R. G. Collingwood, The Archeology of Roman Britain [Lond. 1930] 258. 260, Abb. 115/8) u. Scheibenfibeln. Eine Bronzescheibenfibel (Preßblech) des 7. Jh. aus Minden bei Trier zeigt die Anbetung der Magier (K. Böhner, Die fränk. Altertümer des Trierer Landes [1958] 106, Taf. 16, 7; L. Hussong, Die Magierfibel aus Minden im Rhein. Landesmus. zu Trier: Vierteljahrsblätter Trierer Ges. f. nützl. Forsch. 4 [1958] 21/26; zu byzant. Scheibenfibeln mit religiösen Darstellungen N. Bêlaev aO. 108).

k. Schnallen. Schnallen gehörten nicht zur historischen Tracht, kamen aber in der frühen Kaiserzeit auf u. wurden im 4. Jh. allgemein üblich. Die Beschlägplatten wurden sehr groß, um die Fuge zu verdecken. Die Platten wurden in allen bekannten Techniken verziert. Auf Schnallen erscheinen auch christl. Themen. Daniel kommt häufig im 7. Jh. vor, ebenso die Oransfigur (P. Bouffard, Nécropoles burgondes de la Suisse [Genève-Lyon 1945] 66/75, Taf. 14. 23. 24, 1/3. 25. 26, 1/2; H. Kühn, Die Danielschnallen der Völkerwanderungszeit: Ipek 15/6 [1941/2] 140/69), eine Schnalle aus Damaskus trägt eine Christusbüste (Schlunck nr. 136, 5, Taf. 44). Nur selten wird die Magieranbetung dargestellt (K. Dinklage, Eine Magierbrosche im Nationalmuseum in Trient: Germania 26 [1942] 201). Eine Schnalle zeigt den Einzug Jesu in Jerusalem (J. Baum, Sculpt. figurale en Europe à l'époque mérov. [Par. 1937] 91 Taf. 27, 85), eine sizilianische Schnalle die Madonna mit dem Kind (N. Åberg, Die Goten u. Langobarden in Italien [Uppsala 1923] 118/9, Abb. 229; andere christl. Motive auf Schnallen bei H. Zeiss, Studien zu den Grabfunden aus dem Burgunderreich an der Rhône: SbM 1938, 54/7; R. Noll, Vom Altertum zum MA [1958] 45, nr. 31/2). Schmuckstücke aus Nichtedelmetallen sind in der Zeit der Völkerwanderung Teil einer gewaltigen u. komplexen Entwicklung u. müssen im Zusammenhang mit den Gold- u. Silberarbeiten u. der Kunst u. Technik der Völkerwanderungszeit im allgemeinen untersucht werden. Fibeln aus Goldbronzedublee u. Schnallen aus Silbereisendublee erfand man wahrscheinlich aus ökonomischen Überlegungen heraus, aber andere Verzierungsweisen wurden ausdrücklich für Bronze u. Eisen entwickelt, wie Keilschnitt für Bronzen u. Silberdrahteinlegearbeit für Eisen.

l. Kreuzanhänger. Einfache Umhängekreuze, manchmal aus Eisen (Wulff, Bildw.² nr. 958, Taf. 44; Volbach, Metallarb. nr. 72, Taf. 6), gewöhnlich aus Bronze (Wulff, Bildw.² nr. 935/43. 946/57. 959/66, Taf. 44/5; Volbach, Metallarb. nr. 69/71. 73. 75, Taf. 6; Ross nr. 309), u. Reliquiar-Brustkreuze aus Bronze kommen seit dem Ende des 4. Jh. auf (*Enkolpion, o. Bd. 5, 324, vgl. auch M. v. Bárány-Oberschall, Byzantinische Pektoralkreuze aus ungarischen Funden: Wandlungen christl. Kunst im MA [1953] 206/51).

m. Stempel. Christl. Bronzestempel u. -siegel blieben erhalten, zB. in Berlin ein Stempel mit Haupt des Paulus u. christlichem Monogramm (Schlunck nr. 134, Taf. 41) u. ein anderer, der einen Vogel mit Kreuz im Schnabel zeigt (Wulff, Bildw.², nr. 901, Taf. 52). Kreuzförmige Siegel aus Syrien bei Jalabert-Mouterde 3, 2, 1077. 1079f; vgl. auch den radförmigen Stempel mit Kreuz u. christl. Inschrift in Wien (Noll aO. 36 nr. 66; zu Brotstempeln Dölger: ACh 1 [1929] 1/53). Zu bronzenen Medaillen, Amuletten, Ringen u. Inschriften vgl. Sp. 484.

n. Andere Geräte. An der von Prokop beschriebenen Kunstuhr von Gaza schlug Herakles mit der Keule auf einem ehernen Schallblech die Stunden an (H. Diels, Über die von Prokop beschriebene Kunstuhr von Gaza = AbhB 1918, 7, 14). Vom Bischof Sophronios v. Tella im 5. Jh. erfahren wir, daß er bei seiner astrologischen Tätigkeit eine kupferne Sphaira verwendete (J. Flemming-H. Lietzmann, Akten der Ephesin. Synode von 444 = AbhGött 15, 1 [1917] 83, 26f; E. Peterson, Frühkirche, Judentum u. Gnosis [1959] 344).

o. Grabplatten. Daß gelegentlich Bronzeplatten als Grabverschlüsse verwendet wurden, könnte die von Th. Mommsen als Fälschung

bezeichnete, aber vielleicht doch echte, allerdings nur im Bilde erhaltene Salzburger Platte mit eingravierter Zeichnung beweisen; sie zeigt im Mittelfeld des architektonisch gegliederten Rahmens ein Medaillon mit dem Brustbild eines Mannes zwischen Kreuz u. offenem Buch u. in den Seitenfeldern eine Inschrift, die den Namen des Verstorbenen, des Salzburgers Valerius u. der Stifter der Platte, des Presbyters Theodosius u. seiner Gemeinde angibt; sie dürfte der 2. Hälfte des 5. Jh. angehören. Vgl. E. Schaffran: RivAC 29 (1953) 105/12.

D. Religiöse u. magische Bedeutung. I. Götter u. Heroen. In Athen war der Schmiedegott u. Patron der Handwerker *Hephaistos. Ferner galten bei den Griechen als Schmiedegottheiten Kabiren, Kureten, Daktylen u. Telchinen (B. Hemberg, Die Kabiren [Uppsala 1950] 285. 330/32. 337. 348. 350; ders., Die Idaiischen Daktylen: Eranos 50 [1952] 41/51; M. G. Dossin, Les Cabires à Lemnos: La nouvelle Clio 5 [1953] 199/202). In Ägypten wurde Hephaistos mit Ptah gleichgesetzt (S. Morenz, Ptah-Hephaistos, der Zwerg: Festschr. Fr. Zucker [1954] 277/90). Die Römer setzten Hephaistos mit Volcanus gleich. Doch war Volcanus in Rom nicht ein Gott der Schmiede, sondern ausschließlich Gott der Feuersbrünste (K. Latte, Röm. Religionsgesch. [1960] 129/31); dagegen war der gallische Vulkan Schmiedegott (P. M. Duval, Vulcain et les métiers du métal: Gallia 10 [1952] 43/57). Der etruskische Gott der Schmiede hieß Seϑlans (P. Kretschmer, Der etruskische Gott Seϑlans: Glotta 33 [1954] 159f). Als Gott, der geboren ist, wo das Eisen entsteht, wurde Jupiter Dolichenus bezeichnet (P. Merlat, Jupiter Dolichenus [Par. 1960] 72/80. 96. 146; zur Verwendung der gleichen Bezeichnung für das Volk der Chalyben ebd. 72/6). Nach einer Legende aus Asia Minor verwandelte sich der Leichnam des von seinen Brüdern getöteten Daktylen Kelmis in Eisen (Zenob. 4, 80; F. Cumont, Études syr. [Par. 1917] 198; Hemberg, Id. Dakt. 49). Die Mazdäer lehrten, daß nach dem Tode des Urmenschen Gayōmard aus dessen verschiedenen Körperteilen acht Metallarten, darunter Eisen u. Messing, entstanden (Cumont aO. 198). Im ägyptischen Isiskult identifizierte man Eisen mit den Knochen des bösen Seth, Magneteisen mit den Knochen des guten Gottes Horus (Plut. Is. 62). Während des Kampfes zwischen Horus u. Seth nimmt Isis Eisen, um den bösen Dämon Seth von Horus wegzutreiben (P. Sallier 4; Hopfner, OZ 1 § 597). In einem kopt. Zauberpapyrus begegnet der Dämon Agrippas der Isis, wie sie mit einem eisernen Kopf auf dem Berg von Heliopolis sitzt u. einen kupfernen Ofen heizt (Kropp, Zaubert. nr. 3 [2, 10]). Vgl. dazu die lodernden Messingöfen in der Hölle im ‚Buch von der Auferstehung' des Bartholomaeus (Kroll 81). Als die vier Horussöhne mit Anubis den Osiris bestatteten, wuschen sie ihn, beweinten ihn u. öffneten seinen Mund mit ihren ehernen Fingern, daß er wieder essen u. sprechen konnte (Hopfner, OZ 2 § 221). In einem Orakel des Kronos (PGM IV 3087/3124) tritt Kronos, der Herrscher über die Toten (Z. 3102), in klirrenden Eisenketten auf (Z. 3092), denn Helios band ihn mit stählernen Fesseln (Z. 3101f; dazu S. Eitrem, Kronos in der Magie: Mélanges Bidez 2 [1934] 351/60). Die Sandale der Tartaroswalterin Hekate war von Erz (PGM IV 2334). In der Kosmogonie der Mandäer wird Ur, der König der Finsternis, von Mandā Haijē mit eisernem Zaum gezähmt u. eine eiserne Mauer mit 24 Toren um ihn gelegt (Kroll 277). Eine andere Gestalt des mandäischen Erlösungsmythos, Hibil Zîwā, nennt sich ‚Eisenschuh, der die Finsternis niedergetreten hat'. Er überliefert seinen Gegner der unteren Kupfererde u. umgibt ihn mit sieben eisernen Mauern (Kroll 279; vgl. auch die Verschließung der Rūhā durch sieben eiserne Mauern, Kroll 282). Hibil hat ein ehernes Land geschaffen, das unter dem schwarzen Wasser des Grenzortes der Finsternis liegt u. sich spaltet, als Ur darauffällt (Kroll 279). Zu Eisen u. Erz im Mithraskult vgl. u. Sp. 479. 483.

II. Mythische Vorstellungen. a. Himmel. Verbreitet ist die Vorstellung eines Himmels aus Erz; sie findet sich bei den Ägyptern (Kroll 202; S. Morenz, Himmel: RGG 3³, 330), im Iran (Erz u. Stahl: J. Werner, Blauer Himmel bei Homer?: Forschungen u. Fortschritte 33 [1959] 316), bei den Griechen (Erz: Il. 5, 504; 17, 425; Od. 3, 2; Eisen: Od. 15, 329; 17, 565; weitere Belege bis in die Neuzeit zusammengestellt bei Werner aO. 311/16; ders.: ByzZ 53 [1960] 289). Zum ehernen Himmel im AT vgl. u. Sp. 495. Zwischen zwei ehernen Bergen ist der Eingang zu Jahwes Wohnsitz (Zach. 6, 1; G. Westphal, Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der

alten Hebräer: Beih. z. ZAW 15 [1908] 216). Jupiter lenkt sideream arcem mundi (Ov. am. 3, 10, 21).

b. Tür u. Schwelle. Tore (*Tür) u. Riegel des Himmels sind bei den Ägyptern aus Erz (Kroll 194). Eherne Torpfosten hat das Himmelstor, zu dem Parmenides aufsteigt (Parm. 1, 18f, 59 Diels; Kroll 509). Der Tartaros wurde von Poseidon mit ehernen Türen versehen (Hes. theog. 732; Kroll 374_1; eiserne Türen: Il. 8, 15; zum Öffnen der ehernen Pforten der Unterwelt vgl. u. Sp. 478). In kopt. Zaubertexten geht Horus durch eine eiserne Tür hinaus (Kropp, Zaubert. nr. 2 [2, 7]), der Magier kommt durch eine Tür von Eisen herein (Kropp, Zaubert. nr. 14 [2, 41]). Im Kyriakos-Gebet wird die eiserne Tür u. die eiserne Schwelle beim Jüngsten Gericht von den Menschen zertreten (Kroll 112. 117). – Eine eherne Schwelle (vgl. o. Sp. 455) hat die Himmelstür (Hes. theog. 749), ebenso der Palast des Zeus (Il. 1, 426; 14, 173; 21, 438. 505), der Palast des Hephaistos (Od. 8, 321). Ehern war die Schwelle des Tartaros (Il. 8, 15; Hes. theog. 811); die Griechen versahen vermeintliche Hadeseingänge mit ehernen Schwellen (Soph. Oed. Col. 466/90; Paus. 9, 19, 7; zur Sache O. Gruppe, Die eherne Schwelle u. der Thorikische Stein: ARW 15 [1912] 360/64).

c. Macht über die Metalle. Die Macht einer Gottheit, eines Dämons oder eines auf irgendeine Weise über numinose Kraft verfügenden Menschen kann sich darin zeigen, daß er Herr über die Metalle ist. So kann ein Dämon Gold, Silber u. Erz herbeibringen, wenn man dessen bedarf (PGM I 100; vgl. die Verheißung Jahwes Jes. 60, 17). Beim Bericht über Wunder des hl. Germanus sagt Venantius Fortunatus: Et quia beato viro nullum obstitit metallum, cum ligna, saxa, ferramenta ante ipsum soluta sunt ... (V. s. Germani 66 [MG AA 4, 2, 25]; Weinreich, Türöffn. 432). Besonders häufig wird die Macht über das Eisen erwähnt, wohl weil dies das widerstandsfähigste Metall ist. Der Prophet Elisa ließ eine eiserne Axt, die in den Jordan gefallen war, schwimmen (2 Reg. 6, 1/7; *Elisa: o. Bd. 4, 1164). Ein Dämon sagt von sich, daß er Eisen losreißen werde, wenn es der Magier begehrt (Kropp, Zaubert. nr. 14 [2, 42]), oder ein Dämon wird bei dem beschworen, vor dem Eisen zerkracht (PGM IV 3073f). Ein anderer Dämon bietet an, das Eisen zu Wasser zu machen (Kropp, Zaubert. nr. 8 [2, 21]). – Die Macht über das Eisen zeigt sich im Lösen von Fesseln u. im Öffnen eiserner Türen. Die eisernen bzw. ehernen Fesseln der von Pentheus in Fesseln gelegten Bacchai (Eur. Bacchae 231; Nonn. Dionys. 45, 279; 46, 2) lösen sich durch die Macht des Dionysos von selbst (Eur. Bacchae 247; Nonn. Dionys. 46, 2; Weinreich, Türöffnung 282/4; 291/2). Als der Apostel Petrus von einem Engel aus dem Gefängnis geführt wird, fallen die Ketten von seinen Händen u. die eiserne Tür tut sich von selbst auf (Act. 12, 5/40; Kroll 483_5; Weinreich, Türöffn. 318; J. Jeremias, Art. θύρα: ThWb 3, 175f). Dem in Ephesos gefangenen Paulus werden durch göttliche Kraft u. durch speertragende Engel die eisernen Fußfesseln gelöst, so daß er zum Meeresstrand gehen u. die Frauen Eubula u. Artemilla taufen kann (Niceph. Call. h. e. 2, 25 [PG 145, 822C], vgl. Hennecke 206; Weinreich, Türöffn. 425). Durch Zauber sollen Fesseln gelöst werden (PGM XIII 293f; XII 170f). Ein Dämon ist über die eisernen Riegel gesetzt (Kropp, Zaubert. nr. 14 [2, 41]), ein anderer kann eiserne Türen zertrümmern (ebd. nr. 8 [2, 22]). Im Gebet Mariae ad Bartos beschwört die Gottesmutter: ‚Möge das Eisen sich lösen! Mögen eiserne, verschlossene Türen sich mir öffnen' (ebd. nr. 39 [2, 128]; vgl. auch nr. 40 [2, 136]). Der Magier selbst behauptet, eiserne Tore sprengen zu können (PGM LXI 11). Ebenso konnte Simon der Magier verschlossene Türen öffnen u. Eisen lösen (PsClem. recogn. 2, 9; Hom. 2, 32; Weinreich, Türöffn. 362; Kroll 483_4). – Eine außerordentliche Gewalt ist notwendig, um die Pforten der Unterwelt zu öffnen. Nach dem Vorbild babylonischer Höllenfahrten (Kroll 334. 344. 347f) hat im AT Jahwe diese Macht, er kann die ehernen Türen zertrümmern u. die eisernen Riegel zerschlagen (Jes. 45, 3; Ps. 106 [107] 16; vgl. Barn. ep. 11, 4; Kroll 333/5. 343/4; Weinreich, Türöffn. 417/8). Diese Vorstellung wird für den Descensus Christi zur Hölle übernommen. Im Ev. Nicodemi werden die eisernen Riegel u. ehernen Tore der Hölle zerschlagen (5, 3; Kroll 91f; Weinreich, Türöffn. 440/2; weitere Belege bei Kroll 36f. 56f. 64f. 72f. 108; Übernahme der Vorstellung in den Zauber ebd. 109/11). Das Zerstören einer eisenbewehrten Festung durch die Engel ist ebenfalls das Zeichen göttlicher Kraft (syr. Apc. Baruch 80, 1; Kroll 117. 355). – Eines der Prodigien für die Zerstörung des

Tempels in Jerusalem war, daß die eherne, mit eisenbeschlagenen Riegeln versehene, östliche Tür des inneren Tempelraumes sich nachts von selbst öffnete (Jos. bell. Iud. 6, 293; Weinreich, Türöffn. 271/74. 284).

III. Astrologie u. Kosmologie. In den antiken astrologischen Vorstellungen, die von der Alchemie übernommen wurden, sollten die Metalle angeblich aus dem Ausfluß, der ἀπόρροια der Planeten entstanden sein (Procl. ad Tim. 1, 14b zu Tim. 18b). Olympiodor sagt, Bronze gehöre der Aphrodite wegen ihres Glanzes, sie verhalte sich zum Golde, wie Venus zur Sonne; Eisen gehöre dagegen zu Ares (in Arist. meteor. 3, 59f zu meteor. 3, 6). Doch ist die Zuweisung der Metalle an die Planeten bei den einzelnen Schriftstellern verschieden. So teilt etwa Celsus Bronze dem Zeus u. Eisen dem Hermes zu (Orig. c. Cels. 6, 22; weitere Gleichsetzungen u. Belege bei Hopfner, OZ 1 § 605; M. Berthelot, Collection anc. alchim. grecs 1 [Par. 1888] 73/85; J. R. Partington, The origins of the planetary symbols for the metals: Ambix 1 [1937/8] 61/4; zur Sache vgl. *Alchemie o. Bd. 1, 254/7). An den Durchgang der Seele durch die Sphären der Planeten u. Fixsterne erinnerte in den Tempeln des Mithraskultes eine Art von Leiter aus acht übereinandergesetzten Toren, von denen die ersten sieben aus sieben verschiedenen Metallen hergestellt waren. Die dritte Sprosse war aus Bronze u. dem Jupiter heilig, die vierte aus Eisen u. dem Merkur heilig (Celsus bei Orig. c. Cels. 6, 21; Hopfner, OZ 1 § 287; Partington aO. 61f). – Den drei Hauptregionen des Kosmos, Sonnen-, Mond- u. Erdregion, wurden die drei Metalle Gold, Silber u. Eisen bzw. Erz zugewiesen (Procl. ad Plat. Crat. 129; Joh. Lyd. mens. 1, 35 [16 Wuensch]; vgl. hierzu Lobeck, Aglaoph. 2, 896 u. Hopfner, OZ 1 § 600).

IV. Kult u. Magie. a. Bevorzugung von Bronze. Wir erfahren von Unterschieden in der Verwendung von Eisen u. Bronze. Manche Bräuche erforderten Bronze. Das Haar des Flamen Dialis durfte nur von einem Freien u. nur mit einem Bronzemesser geschnitten werden (Serv. Aen. 1, 448; K. Latte, Röm. Religionsgesch. [1960] 402). Überhaupt wurde das Haar der römischen Priester in ältester Zeit mit einem Bronzemesser geschoren (Joh. Lyd. mens. 1, 35 [16 Wuensch]; Macrob. sat. 5, 19, 13; Eitrem, Opferr. 361). Die Flaminica Dialis durfte ihre Nägel in der ersten Junihälfte nicht mit Eisen schneiden (Ov. fast. 6, 230). – In Heiligtümern war Eisen im allgemeinen verboten (Plut. praec. ger. rei publ. 26, 7 [819E]). Beim Bau des Jahwetempels Salomos hörte man kein eisernes Werkzeug (1 Reg. 6, 7). Schon der Altar Jahwes auf dem Berge Ebal mußte aus Steinen errichtet werden, die nicht mit Eisen bearbeitet worden waren (Dtn. 27, 5; Jos. 8, 31); der Altar des Herodestempels in Jerusalem wurde ohne Eisen erbaut, u. nie berührte ihn Eisen (Jos. bell. 5, 225; Hopfner, OZ 1 § 598). Wenn eiserne Werkzeuge zum Einmeißeln der Arvalakten in den Bezirk der Arvalbrüder eingebracht wurden, waren Sühneopfer notwendig (W. Henzen, Acta fratr. Arv. [1874] 128/35). Doch schrieb umgekehrt für den Tempel des Jupiter Liber in Furfo das Gesetz ausdrücklich vor, daß er nur mit Eisenwerkzeugen ausgebessert werden durfte (CIL 9, 3513, 6f). – Es wird auch berichtet, daß profane Bauten ohne Eisen errichtet wurden, so das Rathaus in Cycicus (Plin. n. h. 36, 23, 100) u. der römische pons sublicius (ebd.; Plut. Numa 9, 3; nach Dion. Hal. 3,45 ohne Eisen u. Bronze erbaut). – Bei den Opfern für Menedemus auf Kreta durfte kein Eisen verwendet werden. Die Sage erzählte, daß Menedemus durch eine eiserne Waffe im trojanischen Kriege getötet worden sei (Schol. Ovid. Ibis 451). Die Bevorzugung von Bronze u. die Ablehnung von Eisen in diesen Bräuchen kann man aus dem höheren Alter der Verwendung von Bronze erklären. Es werden Riten fortgesetzt, die älter sind als die Eisenzeit (Hopfner, OZ 1 § 596). Doch läßt sich im Einzelfall die Ablehnung oder der ausnahmsweise Gebrauch von Eisen auch aus den besonderen Voraussetzungen des jeweiligen Kultes erklären. So brachte der Archon von Plataeae, der gewöhnlich Eisen nicht berühren durfte, am Jahrestag der Schlacht das Opfer für die Gefallenen mit einem Schwert dar (Plut. Aristid. 21, 4).

b. Bedeutung im allgemeinen. Einige Äußerungen über die magische Kraft von Bronze u. Eisen ganz allgemein sind uns überliefert. So sagt Macrob. (5, 19, 5): Omnino autem ad rem divinam pleraque aenea adhiberi solita, multa indicio sunt, et in his maxime sacris quibus delinire aliquos aut devovere aut denique exigere morbos. Erz u. Erzklang hielt man für rein u. Befleckungen fernhaltend; es diente deshalb zur Reinigung u. Entsühnung (Apollod. frg. 36:

FGH 1, 434). Bronze konnte den Dämonen sympathisch sein; nach den Pythagoreern ist der Klang geschlagenen Erzes sogar die Stimme eines Dämonen im Erz (Porphyr. v. Pyth. 41; weitere Belege bei Delatte, Cloch. 272_3). Zur Beziehung der Seele zum Erzklang vgl. Plut. Is. et Os. 29; Proc. ad Plut. rem publ. 42. Eisen dagegen wird von Toten u. Dämonen gefürchtet (Schol. Od. 11, 48; vgl. ebd. 10, 322/3; PsAug. hom. de sacril. 22 Caspari; Hopfner, OZ 1 § 596. 601). Es hindert daher den Zauber, bricht ihn u. schützt vor ihm (Hopfner, OZ 1 § 596. 601). Doch konnte auch Erzklang apotropäisch wirken. Gespenster fliehen beim Klang von Erz oder Eisen (Lucian. philops. 15; Tzetz. zu Lycophr. 77; Alex. Aphrod. probl. 2, 46). Deshalb konnte man bei Sonnen- u. Mondfinsternissen durch Bronzeklang die Dämonen, die die Verfinsterungen hervorriefen, vertreiben (Apollod. frg. 36; weitere Belege bei Hopfner, OZ 1 § 207; vgl. auch Boll, Art. Finsternisse: PW 6, 2, 2332; Zusammenschlagen von Waffen beim Aufgang des Sirius: Schol. Ap. Rhod. 2, 256; Cook 14). In Rom vertrieb an den Lemuria der pater familias die manes paterni durch Schlagen Temesanischen Erzes (Ov. fast. 5, 441). Andererseits war Erzklang den Toten sympathisch (Apollod. frg. 36); deshalb schlugen die Spartaner ein ehernes Becken bei der Totenfeier des Königs (ebd.; Herodt. 6, 58), u. in den eleusinischen Mysterien ließ der Hierophant bei der Anrufung Kores einen Gong ertönen (Apollod. frg. 36; der Erzklang wird hier von L. Parmentier [Delatte, Cloch. 272] als Manifestation der Gegenwart eines Gottes oder Dämons gedeutet). Vgl. auch die Darbringung von Musikinstrumenten an die Toten auf Vasenbildern (K. Schneider, Art. Tympanum: PW 7 A 2, 1751f) u. die in Gräbern gefundenen Musikinstrumente (Cook 15f). – Die angeführten Beispiele zeigen, wie unterschiedlich die überlieferten Aussagen über die kultische u. magische Bedeutung des Erzes u. Eisens sind, u. daß man nicht sagen kann, daß etwa das Erz grundsätzlich den Dämonen sympathisch, das Eisen aber antipathisch war (anders Hopfner, OZ 1 § 596). Möglicherweise hat ursprünglich, vielleicht zu Beginn der Eisenzeit, einmal ein solcher Unterschied bestanden, sich aber im Laufe der Zeit verwischt. So wird zwar in den Zauberpapyri meist angegeben, aus welchem Metall der verwendete Gegenstand bestehen soll, doch ist hier mE. ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Bronze u. Eisen nicht durchgehend erkennbar, zB. hätte man sicherlich nicht einen eisernen Lampenhalter für eine Lychnomantie gefordert (PGM VII 541), wenn dessen Eisen den Zauber gebrochen u. den Dämon vertrieben hätte. Neben der geschichtlichen Entwicklung, der Kult u. Magie unterlagen, sind die örtlich bedingten Verschiedenheiten in Rechnung zu stellen, wofür oben ein Beispiel gegeben wurde; u. schließlich kommt hinzu, daß bei manchen Zaubergeräten, wie zB. Nägeln oder Ringen, die magische Wirkung der Form des Gegenstandes bedeutsamer sein kann als die des verwendeten Metalls.

c. Erzklang. Die magische Kraft des Erzklanges konnte bei der Verwendung von Musikinstrumenten im Kult von Bedeutung sein (zur kultischen Bedeutung der Musik allgemein: J. Quasten, Musik u. Gesang in den Kulten der heidn. Antike u. christl. Frühzeit [1930]). Demeter hatte von den in ihrem Kult verwendeten Bronzeinstrumenten den Beinamen χαλκόκροτος (Pind. Isthm. 7, 3f), ebenso Kybele (Orph. hymn. 41; Cook 15f). Zimbeln wurden im Kult der Kybele, Demeter u. chthonischen Artemis verwendet (Cook aO.; Abert, Art. Kymbalon: PW 11, 2, 2474), in der Magie schrieb man dem Ton der Zimbel zauberlösende Wirkung zu (PGM XXXVI 159; Delatte, Cloch. 268), Tympana gebrauchte man im Kult der Kybele, Demeter u. des Dionysos (K. Schneider, Art. Tympanum: PW 7 A 2, 1749/52), Krotala im Kult der Kybele u. im orgiastischen Kult des Dionysos (Abert, Art. Krotalon: PW 11, 2, 2019; vgl. auch H. Hickmann, Cymbales et crotales dans l'Égypte ancienne: Ann. Serv. Antiqu. de l'Égypte 49 [1949] 451/545). Herakles verscheuchte die stymphalischen Vögel mit Bronzeklappern (Apollod. 2, 5, 6; Diod. 4, 13; Fiedler 5f. 29f). Das im Isiskult verwendete Sistrum sollte durch sein Klirren Typhon zurückscheuchen (Plut. Is. et Os. 63; Hopfner, OZ 1 § 207; ein erhaltenes Bronzesistrum Brit. Mus. Cat. Bronzes nr. 872). Der Bronzegong des Zeusheiligtums von Dodona hatte ursprünglich apotropäische, später auch mantische Bedeutung (Cook 20/2; gegen die mantische u. für eine symbolische u. apotropäische Bedeutung des Gongs G. Rachet, Le sanctuaire de Dodone, origine et moyens de divination: BullAssocBudé 4, 1 [1962] 96f). Bronzeglocken fanden im Kult Verwendung.

Beispiele: Bronzeglocke aus dem Kult der Kabiren: Brit. Mus. Cat. Bronzes nr. 318; Cook 17; aus dem Kaiserkult: ArchAnz 9 (1894) 187f; dazu u. zu weiteren erhaltenen Bronzeglocken vgl. U. Schweitzer, Röm. Funde aus Augst: Ur-Schweiz 10, 1 (1946) 18/22; R. Forrer, Zur helv.-röm. Bronzeglocke von Augst: Ur-Schweiz 10, 4 (1946) 78/80. Magische Bedeutung hatte eine Bronzeglocke mit magischen Bildern u. Zeichen (Delatte, Cloch. 254/76). Doch blieben uns auch zwei eiserne Glocken erhalten, die im Mithraskult gebraucht wurden (Forrer aO. 78f; ders., Das Mithras-Heiligtum von Königshofen bei Straßburg [1915] 38, Taf. 12, 1. 2). Glöckchen dienten als Amulette (s. o. Bd. 1, 403), u. Joh. Chrysostomus erhebt Einspruch dagegen, daß die Eltern den Kindern zum Schutz Glocken (vermutlich aus Bronze) um das Handgelenk hängten (epist. 1 ad Cor. hom. 12, 7 [PG 61, 105]; H. Leclercq, Art. Cloche, Clochette: DACL 3, 2, 1958). Arnobius wendet sich gegen den Glauben, daß die Götter sich durch den Klang des Erzes u. der Musikinstrumente besänftigen u. umstimmen lassen (7, 32. 36 [CSEL 4, 265. 270]; Quasten aO. 82f; weitere Belege für die christl. Ablehnung der heidn. kultischen Musik ebd. 81/3). – Der Bronzeklang konnte nicht nur durch Musikinstrumente hervorgerufen werden, sondern auch durch andere Geräte. Der delphische Dreifuß, der aus Bronze bestand, wird von späteren antiken Schriftstellern als tönend bezeichnet (K. Schwendemann, Der Dreifuß: JbInst 36 [1921] 173_2). Wie die Pythagoreer meinten, war er wegen des göttlicheren Geistes der Bronze aus diesem Metall (Eustath. ad Iliad. 1067, 59; Hopfner, OZ 1 § 207). – Durch Zusammenschlagen von Waffen verscheuchten die Argonauten die furchtbaren Vögel auf der Insel Aretias (Apoll. Rhod. 2, 1049f; Hygin. fab. 20; Cook 17). Sie versöhnten Rhea durch einen Waffentanz (Apoll. Rhod. 1, 1134f; Cook 26). Waffentanz war eigentümlich dem Kult der Kureten (Schwenn, Art. Kureten: PW 11, 2, 2205f. 2207/9), Korybanten (Schwenn, Art. Korybanten: PW 11, 2, 1442), nach Strabon (10, 3, 7) auch dem Kult der Kabiren, Daktylen u. Telchinen. In Lakonien galten die Dioskuren als seine Erfinder (Hemberg, Kabiren 335, D 26). Vgl. auch den Waffentanz der röm. Salier (K. Latte, Röm. Religionsgesch. [1960] 114f). Nach R. Bloch (Une tombe villanovienne près de Bolsena et la danse guerrière dans l'Italie primitive: MélArch 70 [1958] 7/37) wurde ein kleiner Bronzeschild aus einem bei Bolsena gefundenen Grab im Waffentanz verwendet. – Erzklang konnte auch durch einen Bronzewagen hervorgerufen werden, zB. im Regenzauber von Krannon (Stählin, Art. Κραννών: PW 11, 2, 1581; Fiedler 52f), vgl. auch den Salmoneusmythus (ebd. 7f. 54), u. die zehn bronzenen Kesselwagen im Vorhof des salomonischen Tempels (2 Reg. 7, 27/39), die jedoch nach 2 Chron. 4, 6 zum Waschen der Brandopferstücke dienten.

d. Eherne u. eiserne Gegenstände in der Magie. Eherne u. eiserne Gegenstände wurden im Zauber verwendet.

1. Amulette. Bronzeamulette (*Amulett: o. Bd. 1, 400. 403/4) sind noch in christl. Zeit getragen worden. Joh. Chrysostomus wendet sich gegen die Sitte, zum Schutz der Gesundheit Bronzemünzen Alexanders d. Gr. um Kopf u. Füße zu hängen (Joh. Chrys. ad illum. cat. 2, 5 [PG 49, 240]). Es läßt sich nicht feststellen, ob bei christl. Bronzeamuletten, wie Anhängern mit dem Bild eines Reiterheiligen, Medaillen mit dem Bild Christi u. christl. Symbolen, das Material noch von Bedeutung war (Bonner, Amul. 9, 211/20, nr. 298/306. 309/14. 316. 318/9. 324/5, Taf. 14/17; vgl. auch das Bronzemedaillon, Mus. Vatic., aus S. Ponziane, das einen guten Hirten inmitten der beliebtesten atl. Szenen u. ein ntl. Bild zeigt u. vermutlich als Phylakterion diente [DACL 7, 2, 2622; P. Styger, Die altchristl. Grabeskunst [1927] Abb. 29).

2. Zaubertäfelchen. Zaubertäfelchen u. Blättchen, die zum Teil als Amulette getragen wurden, bestanden aus Gold, Silber, Blei, Zinn (Beispiele: Gold PGM IV 1847, Silber IV 259, Blei VII 926, Zinn VII 216; zur Bedeutung Hopfner, OZ 1 § 607/10). Aus Eisen war ein Täfelchen mit einem homerischen Dreizeiler (PGM IV 2145/2240; Il. 10, 521. 564. 572; *Amulett: o. Bd. 1, 404), ein Plättchen (PGM VII 382), eine Unterlage (βάσις; PGM IV 3144). Bronzene Zaubertäfelchen werden in den Zauberpapyri nicht genannt. Doch blieben zwei Zauberplatten aus Bronze erhalten (R. Wünsch, Ant. Zaubergerät 15 nr. 6. 7, 41, Taf. 3, Fig. 14, 15). Wie Hieronymus berichtet (v. Hilar. 21 [PL 23, 39]), heilte der Einsiedler Hilarion ein von Liebesraserei befallenes Mädchen, das durch eine unter seiner Schwelle vergrabene

Kupferplatte, in die magische Worte u. Bilder eingeritzt worden waren, verzaubert worden war. In der Homilia de sacrilegiis wird das Tragen von mit Charakteren beschriebenen ehernen, eisernen oder bleiernen Plättchen als heidnisch abgelehnt (6 [Caspari 11]; Franz, Benedikt. 2, 437_4).

3. Schreibgeräte. Als magische Schreibgeräte dienten Bronzegriffel (PGM II 152; III 418; IV 259. 3255; VII 217. 391. 398. 417. 755. 920. 926; XII 366; XXXVI 2. 38. 189. 232; zur Bedeutung Hopfner, OZ 1 § 599. 607. 610), ein kalt geschmiedeter Kupfergriffel (PGM IV 1848), der Kupfernagel eines gestrandeten Fahrzeugs (PGM VII 466), ein Kupferdenar (Kropp, Zaubert. nr. 13 [2, 32]), eine Bronzenadel ohne Kopf (PGM VII 442). Erzschmiederuß wird dem Schreibstoff beigemischt (PGM IV 2102). Ein Bronzegriffel wird auch verwendet, wenn man beschriebene Pfirsiche erzielen will (geop. 10, 14, 1; Seligmann 169).

4. Nadeln. Bronzenadeln dienten zum Einnähen einer Bleitafel in den Magen einer Kröte (PGM XXXVI 23), zum Durchbohren einer Wachspuppe im Liebeszauber (PGM IV 321f; Hopfner, OZ 1 § 607f) u. werden bei einem Ritus zur Bannung der üblen Nachrede verwendet (Ov. fast. 2, 577; Seligmann 169). Mit Eisennadeln wird eine Knoblauchzwiebel durchbohrt (Demot. mag. Pap. 8, 17f; Hopfner, OZ 2 § 208).

5. Stäbe. Ein Eisenstab war nach der Tōsiftā Schutz gegen Dämonen (I. Goldziher, Eisen als Schutz gegen Dämonen: ARW 10 [1907] 41) u. erscheint als Attribut eines Dämons, der mit ihm das Meer geteilt u. durchschritten hat (PGM XXXVI 108f). Das ist eine Reminiszenz an Ps. 2, 9 (aufgegriffen in Apc. 2, 27; 12, 5; 19, 15; S. Eitrem, PapOsl 1 [Oslo 1925] 57; vgl. auch PsSalom. 17, 24; Kroll 357) u. an den Durchzug des Volkes Israel durch das Rote Meer (Ex. 14, 16; *Durchzug durch das Rote Meer: o. Bd. 4, 370f).

6. Nägel u. hl. Lanze. Eisen-u. Bronzenägel (*Nagel) hatten bannende Kraft. Ein Bronzenagel diente zur Entgiftung des Taxusbaums (Plin. n. h. 16, 20, 51) u. zur nachwirkenden Reinigung des Granatapfelbaums von Würmern (Pallad. Rutil. agric. 4, 10, 4; Seligmann 169), ein Kupfernagel von einem gestrandeten Schiff zum Beschreiben eines Zaubertäfelchens (PGM VII 466). In der Argonautensage zieht die Heliade Medeia dem Erzmann Talaos den ehernen Nagel aus dem Fuß, tötet ihn dadurch u. befreit das Land von der Plage (Gruppe, Myth. 1, 544_2). Ein bronzener Zaubernagel mit magischen Charakteren blieb erhalten (Wünsch, Zaubergerät 15, nr. 3, 43/4, Taf. 3, Fig. 10/1; vgl. auch den mit Gold verzierten Bronzenagel in Tongres, F. Cumont, Comment la Belgique fut romanisée?: AnnSocRoyArchBelge 28 [1914] 173f, Abb. 68). Eisennägel wurden verwendet: bei der Hühnerzucht zum Schutz gegen Donner (Plin. n. h. 10, 55, 153; vgl. auch Colum. 8, 5, 12; geop. 14, 11, 5; Fiedler 74. 79. 87), gegen Epilepsie (Plin. n. h. 28, 17, 63; vgl. *Epilepsie), ein Nagel von einem Kreuz gegen die gleiche Krankheit (Alex. v. Tralles 1, 567 Puschmann; L. Thorndike, A History of magic and experimental science 1 [New York 1947] 581), gegen das viertägige Fieber (Plin. n. h. 28, 11, 46; vgl. Apul. met. 3, 17; *Amulett: o. Bd. 1, 404), aus Gräbern gezogene Eisennägel zum Schutz gegen Alptraum (Plin. n. h. 34, 44, 151). Einschlagen von Nägeln gegen Krankheiten im Islam (R. Kriss-H. Kriss-Heinrich: Volksglaube im Bereich des Islam [1960] 81/5. 326). Die Kreuzesnägel Christi werden in einem christl. Zaubertext beschworen (Kropp, Zaubert. 39, 12). Sie haben im Äthiopischen als Zaubernamen die Elemente der Satorformel (Hopfner, OZ 3 § 102. 229). Zu Nagelreliquien F. Schmidt-Clausing, Nägel: RGG[3] 4, 1295f. – Eine besondere Zauberkraft schrieb man dem himmlischen Eisen der hl. Lanze zu, das in einem Heilungszauber für Augenleiden beschworen wird (Kropp, Zaubert. nr. 26 [2, 80]).

7. Gefäße. Im Zauber fanden Bronzegefäße Verwendung (PGM IV 223; VII 319; Demot. mag. Pap. 14, 17; 28, 4; Hopfner, OZ 2 § 239/43. 251. 257). Ein Räucherbecken aus Kupfer erscheint Kropp, Zaubert. nr. 14 (2, 43), ein eisernes Gefäß PGM LXI 41, Bronzebecher PGM IV 3247; V 64; Demot. mag. Pap. 10, 10; Hopfner, OZ 2 § 239. 245/6. 260.

8. Lampen. Gefordert wird ein eiserner Lampenhalter (PGM VII 541; Hopfner, OZ 2 § 220), eine Bronzelampe (Demot. mag. Pap. 28, 5; Hopfner, OZ 2 § 251).

9. Spiegel. Bei Nachrichten über Spiegelzauber (Pausan. 7, 21, 1; Hist. Aug. v. Did. Iul. 7, 10f; PGM IV 2297; Hopfner, OZ 2 § 273; A. Abt 99f; Franz, Benediktionen 1, 469; Spiegel im Wetterzauber: Pallad. 1, 35, 1; geop. 1, 14, 4; Fiedler 39) wird nicht gesagt, aus welchen Metallen die Spiegel bestanden. Nur in der arab. Fassung von geop. 1, 14, 4

wird ein eiserner Spiegel verlangt (Fiedler 39). Doch bestanden antike Spiegel meist aus Bronze oder Silber. Zwei späte Eisenspiegel besitzt das Berliner Museum (Wulff, Bildw.[2] 184 nr. 836/7, Tf. 49).

10. Tisch. Ein dreieckiger Zaubertisch aus Bronze mit magischen Bildern u. Zeichen blieb erhalten (Wünsch, Zaubergerät 10/4, nr. 1 Taf. 1, Fig. 6. 7; Beziehung zum Dreifuß ebd. 44/6.)

11. Ringe. Ebenso haben wir zwei Zauberringe aus Bronze (ebd. 15, nr. 4. 5, 42/3, Taf. 2, Fig. 12/3; *Ring). Ein Stein aus Kupfer, das nicht im Feuer bearbeitet wurde, mit magischen Bildern u. Zeichen, wird in einem Goldring gegen Nierenentzündung getragen (Alex. v. Tralles 2, 475 Puschmann; Hopfner, OZ 1 § 584). Zu einem Bronzering als Weihgeschenk für Asklepios: Theophr. char. 21, 10; vgl. Hopfner, OZ 1 § 584. Man verwendete im Zauber Fingerringe aus Eisen mit magischen Bildern u. Zeichen (PGM IV 2691; LXI 31; Alex. v. Tralles 2, 377 Puschm.; Hopfner, OZ 1 § 584), Ringe aus einer Fußfessel (PGM VII 631) oder kalt geschmiedet (PGM IV 2130/1; Hopfner, OZ 2 § 249). Ein Eisenring, aus Kreuzen gemacht, schützte gegen die Dämonen (Lucian. philops. 17). Ein größerer Eisenring (κρίκος) erscheint PGM V 305/69. Weitere Beispiele für die Verwendung von Eisenringen: Eitrem, Opferr. 61/4; Kern: ArchAnz 7 (1893) 130; vgl. auch Men. epitr. 170; Eitrem-Amundsen 56. – Auf christl. Ringen u. Armreifen aus Bronze, die als Amulette getragen wurden, ist ein Reiterheiliger oder Maria mit dem Kind dargestellt (Bonner, Amul. nr. 320/3 Taf. 16/7). Ob dabei die Bronze noch irgendwelche Bedeutung hatte, läßt sich nicht ausmachen. – Im Buch Hiob ist dem Leviathan ein Ring durch die Kinnbacken gelegt. Nach diesem Vorbild erscheint der Teufel auch in mittelhochdeutscher Dichtung mit einem durch die Nase gezogenen Ring (Hartmann, Credo v. 541), dazu kommt wie bei den Manichäern ein Halseisen (R. Reitzenstein, Weltuntergangsvorstellungen: Kyrkohistorisk Årsskrift 1, 24 [1924] 162f). Beim Descensus legt Christus dem Höllenhund einen Ring in das Maul, damit dieses nicht mehr geschlossen werden kann (‚Leben Jesu‘ der Frau Ava; Reitzenstein aO. 163).

12. Kranz, Räder, Kreisel, Scheiben. Einen Giftkranz band Medea mit Kupfer vom Heck eines versunkenen Schiffes zusammen, ließ ihn von Schlangen belecken u. schickte ihn Glauke zu (Dracont. Medea 484ff; Eitrem, Opferr. 73_4). – Ein bronzenes Zauberrad war die iunx, die vom Vogel iunx (Wendehals) ihren Namen hatte (Gossen, Art. Ἴυγξ: PW 10, 2, 1385; zur Entwicklung der iunx J. Gagé, Tanaquil et les rites étrusques de la ‚Fortune Oiseleuse‘ de l' ἴυγξ magique au fuseau de Gaia Caecilia: Studi Etruschi 22 [1952/3] 79/102). Sie war ein Mittel des Liebeszaubers, doch zwang sie, nach der einen Richtung gedreht, auch Götter herbei, nach der entgegengesetzten entließ sie sie wieder (Damigeron lat. 2, 95, 15; Hopfner, OZ 1 § 603; zum Cherub mit Rad vgl. RAC 5, 291f). Auch das Wort ‚rhombus‘ (Theocrit. 2, 30) kann ein bronzenes Zauberrad bezeichnen (G. W. Nelson, A greek votive iynx-wheel in Boston: AmJArch 2, 44 [1940] 451/2, anders A. S. F. Gow, Theocritus 2 [1952] 41. 44), sich aber auch auf einen anderen Gegenstand beziehen, der gedreht werden kann (Nelson aO. 451). So scheint in den griechischen Zauberpapyri damit ein Kreisel gemeint zu sein (PGM IV 2296), der aus Eisen bestehen kann (PGM IV 2236; Hopfner, OZ 1 § 604). Erhalten blieb eine Zauberscheibe aus Bronze (Wünsch, Zaubergerät 14, nr. 2, 45/7, Taf. 2, Fig. 89). – Bronze- oder Kupferräder hingen an den Türpfosten ägyptischer Tempel. Sie wurden von den Eintretenden berührt u. in Bewegung gesetzt. Das Umkreisen der Räder, ebenso wie die Bronze, sollte reinigen (Hopfner, OZ 1 § 602; Eitrem, Opferr. 57, über Eisenräder s. ebd.).

13. Ketten. Zu den Eisenketten des Kronos im Zauber u. zum Fesselzauber vgl. o. Sp. 476. Eisenketten binden einen Besessenen (Prud. ditt. 36, 1; vgl. Marc. 5). Beim Descensus Christi wird der Teufel mit einer eisernen Kette gebunden (Ev. Nicodemi 6; Bartholom., Buch v. d. Auferstehung; Kroll 81). Die Gewichte u. Ketten, die Asketen trugen, waren aus Eisen (St. Schiewietz, Morgenl. Mönchtum 3 [1938] 202. 205), vermutlich deshalb, weil ihr Gewicht sie schmerzhafter machte. Zur Verehrung der Ketten Petri: J. Sauer, Art. Petrus: LThK[1] 8, 138f; zur Sitte, in Kirchen Ketten als Votivgaben von Exgefangenen aufzuhängen I. Hösl, Art. Ketten: LThK[1] 5, 939.

14. Kästchen. Im demot. Setuaroman ist das Zauberbuch des Thot in einen Satz von ineinander geschachtelten Kästen eingeschlossen. Der äußerste Kasten ist aus Eisen, dann folgt

ein Kasten aus Bronze, Sandelholz, Elfenbein, Ebenholz, Silber u. Gold (G. Roeder, Altägypt. Erzählungen u. Märchen [1927] 142. 144). Eine Eisendose wird in den Kyraniden 1, 12, 14 (30, 4 Mély-Ruelle) für eine magische Handlung vorgeschrieben (Eitrem-Amundsen 56).

15. Messer, Sichel, Schwert. Bei magischen Handlungen wurden Bronzemesser (Plin. n. h. 32, 14, 41; Demot. mag. Pap. 21, 15) u. eiserne Messer gebraucht (Eitrem-Amundsen 56). – Magische Pflanzen waren mit einer ehernen Sichel zu schneiden (Macrob. sat. 5, 19, 9; Verg. Aen. 4, 513f; Ovid. met. 7, 227); es wird häufig betont, daß Eisen dabei nicht verwendet werden darf (Plin. n. h. 23, 81, 163; 24, 6, 12; 24, 41, 68; 24, 62, 103; 24, 111, 171; 24, 112, 172; 24, 116, 176; vgl. auch Ser. Samm. 410f). Manchmal aber mußte mit der linken Hand mit einem Eisenschwert ein Kreis um die Pflanze gezogen werden (Scrib. Larg. 163), worauf die Pflanze vielleicht mit demselben Schwert geschnitten wurde (Theophr. hist. plant. 9, 8, 7f; Plin. n. h. 21, 19, 42; 23, 54, 103; 25, 21, 50; 25, 59, 107; 25, 94, 148; 25, 106, 167; A. Delatte, Herbarius² [Par. 1938] 69. 133). – Kinder u. Jugendliche schützte man gegen schädliche Zaubermittel, indem man mit Eisen einen Kreis um sie beschrieb oder ein Eisenschwert dreimal um sie herumtrug (Plin. n. h. 34, 44, 151; Hopfner, OZ 1 § 601).

16. Pflug, Äxte, Schlüssel. Die Grenzfurche einer neu gegründeten Etruskerstadt wurde mit einem Bronzepflug gezogen (Macrob. sat. 5, 19, 13; Plut. qu. Rom. 2, 2). Blutige Äxte, die wahrscheinlich aus Eisen waren, wurden zum Schutz vor Hagel drohend gegen den Himmel gerichtet (Pallad. 1, 35; Fiedler 76. 87). Schlüssel, wohl aus Eisen, wurden im Wetterzauber aufgehängt u. schützten vor Hagel (geopon. 1, 14, 6; Fiedler 77. 87; zur heidn. u. christl. Bedeutung des Schlüssels W. Köhler, Die Schlüssel des Petrus: ARW 8 [1905] 214/43; zu den als Phylakteria getragenen Petrusschlüsseln J. Sauer, Art. Petrus: LThK¹ 8, 138).

17. Eisenstücke. Ein Stück Eisen legte man auf den Deckel des Fasses, damit der Wein beim Gewitter nicht umschlug (geop. 7, 11; Eitrem, Opferr. 339), oder schlug es zum Schutz gegen Hagel mit einem Hagelstein zusammen (geop. 1, 14, 1; Fiedler 30. 77). Nach der Tōsiftā befestigte man Eisen an den Beinen des Bettes einer Wöchnerin (I. Goldziher, Eisen als Schutz gegen Dämonen: ARW 10 [1907] 43_3). Als Schutz vor dem Todesengel legten die Juden an den Äquinoktien auf alle Gefäße einen eisernen Deckel oder ein Stückchen Eisen, einen Nagel usw., denn das Wort für Eisen (barsel) erinnert an die Frauen u. Nebenfrauen Jakobs B(ilha), R(ahel), S(ilpa), L(ea), (Seligmann 165).

e. Metallmischungen. Da die Metalle von verschiedener magischer Wirkung sein konnten, kam es darauf an, die richtige Mischung zu finden. Das war besonders wichtig bei der Herstellung von Götterbildern, da es Stoffe gab, die bestimmten Gottheiten zuwider, andere, die ihnen sympathisch waren (Iambl. myst. 5, 23; weitere Belege bei Hopfner, OZ 1 § 387. 396). Nach Athenodor (bei Clem. Alex. protr. 4, 48; Hopfner, OZ 1 § 807) wurden für das berühmte Sarapisbild zu Alexandria Feilspäne von Gold, Silber, Bronze, Eisen, Blei u. Zinn mit anderen Stoffen gemischt. Ein weiteres Beispiel für eine Verwendung von Mischmetall: bei einer Verschwörung des J. 371/2 nC. (dazu E. Stein, Gesch. des spätröm. Reiches 1 [1928] 273) verwendete man, um den Namen des zukünftigen Kaisers zu erfahren, ein Gerät, das aus einem Dreifuß aus Lorbeerzweigen bestand, auf den eine runde Platte aus verschiedenen Metallen gelegt wurde; die Platte war mit den 24 Buchstaben des Alphabets beschrieben, aus denen mit einem schwebenden Ring der Kaisername ausgewählt wurde (Amm. Marc. 29, 1, 29/32).

VII. Medizin. Verwendung. Eisen u. Bronze wurden in der antiken Medizin gebraucht. So erhitzte man das Trinkwasser für einen Dysenteriekranken mit glühendem Eisen oder brannte die Bißwunde eines tollen Hundes mit Eisen aus (Plin. n. h. 34, 44, 151). Nach Aristoteles (probl. 1, 35 [863a 25/31]) sind eherne chirurgische Messer besser als eiserne, weil das Erz eine heilende Wirkung hat. Vegetius (mulom. 1, 28, 3; Seligmann 169) hält ebenfalls in der Tiermedizin kupferne Brenneisen für besser für die Heilung als eiserne. Zur Heilung der Rinderpest gebraucht man eine eherne fibula (Colum. 6, 5, 4; Seligmann 169). Weitere Beispiele für die medizinische Verwendung von Eisen u. Bronze, auch von Rost, Grünspan usw. beim Menschen bei Plin. n. h. 34, 22, 100; 34, 23/28 (Bronze); 34, 44/6 (Eisen); Dioskurides 5, 76/8 (Bronze); 5, 80 (Eisen); W. C. Till, Die Arzneikunde der Kopten (1951) nr. 49. 54. 79. 137. Doch

gingen Medizin u. Magie ineinander über (Plin. n. h. 30, 1, 2; Kropp, Zaubert. 3, 174/6; S. Eitrem, Die mag. Papyri: Münchner Beiträge z. Papyrusforsch. 19 [1934] 252; vgl. zB. die magische Heilung durch Eisennägel o. Sp. 486). Man erinnere sich auch an die eherne Schlange, die Moses auf Geheiß Jahwes gegen die Schlangenplage des Volkes Israel in der Wüste errichtete; wer sie bei einem Schlangenbiß anschaute, blieb am Leben (Num. 21, 6/9, Beseitigung der Schlange durch Hiskia: 2 Reg. 18, 4).

E. Bildersprache. I. Heidnisch. a. Allgemein. Erz u. Eisen in der Bildersprache bezeichnen Härte, Festigkeit u. Dauerhaftigkeit, wobei in der antiken Literatur wie im AT Erz u. Eisen gern nebeneinandergestellt werden (Prop. 3, 18, 25). Auch kann die gleiche Sache als ehern oder eisern bezeichnet werden. So ist der Tod bei Homer (Il. 11, 241; eine Zusammenstellung der Erwähnungen von Erz u. Eisen im metaphorischen Sinne bei Homer bei Gray 12) ein eherner Schlaf, bei Vergil ein eiserner Schlaf (Aen. 10, 744). Als Beispiel für festes Eingeschlossensein wird gern das eherne Gemach bzw. der eherne Turm der *Danae genannt (Prop. 2, 32, 59; Hor. carm. 3, 16, 1; Ov. am. 2, 19, 27; zum Turm der Danae vgl. Escher, Danae: PW 4, 2, 2084f) u. die eherne Tür, die Danae einschloß (Ov. am. 3, 8, 32). Aber das Gemach bzw. der Turm der Danae kann ebenso aus Eisen sein (Ov. am. 3, 4, 21: Stein u. Eisen; 3, 8, 32; Prop. 2, 20, 12). In einer Variante des bekannten homerisch-vergilischen Unsagbarkeitstopos ,centum linguae', zu dem ursprünglich ein ehernes Herz bzw. eine eherne Brust gehört (Il. 2, 490; Ov. trist. 1, 5, 53), erscheint eine eherne Stimme (Lukrez oder Lucil. bei Serv. Verg. Aen. 6, 625; georg. 2, 42). Viel berühmter aber wurde die vergilische Variante, die eine eiserne Stimme nennt (Verg. Aen. 6, 626; georg. 2, 44) u. bis ins hohe MA immer wieder aufgegriffen wurde (Belege bei P. Courcelle, Histoire du cliché virgilien des ,cent bouches': RevÉtLat 33 [1955] 231/40; über die eherne Stimme im MA ebd. 239). Weitere Belege für eine eherne Stimme (Il. 5, 785; 18, 222; Hes. theog. 311 [vom Kerberos]; Pind. paean. 2, 100; vgl. Anth. Pal. 9, 505, 15), zum ehernen u. eisernen Zeitalter vgl. u. Sp. 495f, zum ehernen u. eisernen Himmel o. Sp. 476.

b. Erz. Bronze als Gesprächspartner von Silber findet sich schon in einem sumerischen Dialog, vgl. o. Bd. 3, 935. In der antiken Dichtung ist Erz Bild für Härte u. Festigkeit. In diesem Sinne werden erwähnt eherne Fesseln (Prop. 2, 20, 9. 11), das eherne Joch (Hor. carm. 1, 33, 11; 3, 9, 18; Val. Flacc. 7, 596), die eherne Mauer (Hor. carm. 3, 3, 65; epist. 1, 1, 60; vgl. die atl. u. ägypt. Parallelen u. Sp. 496 u. die real gemeinte eherne Mauer Od. 10, 4). Auch die Unabwendbarkeit kann durch ,ehern' bezeichnet werden: ehern sind die Fäden der Parzen (Stat. silv. 5, 3, 64), ehern die Hand der Notwendigkeit (Hor. carm. 1, 35, 19). – Ares heißt ehern (Il. 5, 704), u. ehern ist der Kampfeslärm (Pind. Isthm. 8, 27). – Nicht aufgeführt wird, wenn mit χαλκός ein Bronzegerät oder Waffe bezeichnet wird (Gray 13), das gleiche gilt für aes. Erzfüßig sind die Pferde des Zeus (Il. 8, 41) u. Poseidon (Il. 13, 23; Gray 12) u. die Erinys (Soph. El. 491). Mit ehernen Schultern trägt Atlas den Himmel (Eur. Ion 1). Der eherne Bart des Cn. Domitius wurde vermutlich wegen seiner Farbe so genannt, ist aber zugleich bezeichnend für den Charakter dieses Mannes (Suet. Nero 2, 2). Überhaupt kann Erz ein Bild für die charakterliche Haltung des Menschen sein, im positiven Sinne: dreifaches Erz um die Brust als Bild für Mut (Hor. carm. 1, 2, 9); negativ als Bild für Hartherzigkeit u. Fühllosigkeit: ehernes Herz bei Stat. Theb. 3, 280 (zu beachten ist die Verbindung von Fels u. Erz, die auch Job 6, 12 auftaucht; vgl. auch die entsprechende Verbindung von Stein u. Eisen u. Sp. 496). Der alexandrinische Philologe Didymos hatte wegen seines unermüdlichen Fleißes den Beinamen Chalkenteros (Schmid-Stählin, Gesch. 2, 1, 432; vgl. u. Sp. 497). Aristophanes (ran. 718/33) vergleicht die Ersetzung der guten alten Silbermünzen durch kupferne mit der schlechten Behandlung der guten Bürger u. der Bevorzugung der Schlechten u. Fremden (Eisler 111).

c. Eisen. Eisen ist Bild für Härte u. Festigkeit. Eisenketten werden erwähnt (Demosth. 25, 28) u. ebenso eiserne Fesseln (Od. 1, 204). Die Elemente Wasser u. Feuer werden mit Eisen in Verbindung gebracht; zur Andeutung der Härte: der Fluß Salo gefriert zu Eisen (Mart. 1, 49, 12); das Gleiche zur Andeutung der Farbe (Stat. Theb. 4, 172; ferro caerula Lerna). Eisern ist die Kraft des Feuers (Il. 23. 177). Von Tieren werden erwähnt: der eiserne Rücken von Stachelschweinen (als Emblem auf einer Fahne Val. Fl. 6, 90), die eisernen Augen des Cerberus (ferrea lumina

Cerberi: Stat. Theb. 2, 31). Gefangen wie die Maus in der Falle, ist vielleicht der Sinn der Redensart ‚ubi mures ferrum rodunt' (Sen. apocol. 7, 1; Otto, Sprichw. 234). Beschimpfend spricht Catull von dem ferreo canis ore eines Mädchens (42, 17). Mit eisernen Hörnern bekämpfen sich die Menschen ohne Einsicht u. Tugend (PsLongin. subl. 13, 1 nach Plato rep. 586B). Wie Eisen, d. h. ohne die Gemütsbewegung zu zeigen, sind die Augen des Odysseus (Od. 19, 211). Einem Menschen kann im Spott gesagt werden, er solle sich nicht mit seinen eisernen Zähnen beißen (Plaut. truc. 943). Megaera geht mit eisernen Schritten (plantis ferratis) durch den Tartarus (Claud. rapt. Pros. 3, 389). Dagegen sind die eisernen Nägel eines Monstrums der Unterwelt vermutlich real u. nicht bildlich gemeint (Stat. Theb. 1, 611). – Eisen erscheint auch häufig in Verbindung mit dem Krieg (nicht aufgeführt werden hier Stellen, wo σίδηρος, σιδήρεος, ferrum, ferreus und ferratus sich auf Waffen beziehen). Die Wände am Haus des Mars sind ein Eisengefüge, eiserne Säulen tragen das Dach u. aus Eisen sind die Portale (Stat. Theb. 7, 43f; doch vgl. auch die dem Palast der Ceres zugeschriebenen eisernen Türen: Claudian. rapt. Pros. 1, 239). Eisern sind die Pforten des Krieges (Enn. ann. 267; Hor. sat. 14, 61; Verg. Aen. 7, 622; 1, 293; vgl. auch die Eisenpforten, die sich vor den Goten von selbst zu öffnen scheinen, Claudian. 26, 215); eisern sind die Kriege (ferrea bella: Ov. am. 1, 1, 28). Die Rechtsprechung kann eisern sein im Sinne von ungerechter Härte; so wurde Camillus ‚ferreis sententiis' verbannt (Val. Max. 5, 3, 2a). Eisern u. unveränderlich sind die Gesetze (ferrea iura: Verg. georg. 2, 501; Serv.: dura, inexorabilia, immutabilia); eisern sind aber auch die Gesetze des Schicksals (ferrea iura fatorum: PsQuint. decl. 10, 8; ferrea fata: Auson. epitaph. 16, 3; ferrea sors vitae: Ov. trist. 5, 3, 28); eisern sind die Beschlüsse der Parzen (ferrea decreta sororum: Ov. met. 15, 781) Clotho, Atropos (Stat. Theb. 3, 556; 4, 600) u. Lachesis selbst (Claud. 26, 54). Auf den Menschen bezogen wird im positiven Sinne eisern genannt die Stärke des Körpers u. der Seele (Od. 12, 280; Liv. 39, 40, 11; des Körpers: Simon. 8 [von Herakles]; Theocr. 22, 47 [eisernes Fleisch]; Apul. met. 2, 23; der Seele: Od. 19, 494). Der Leib der vor Troja kämpfenden Griechen ist weder Stein noch Eisen, d. h. nicht unverletzlich (Il. 4, 510). Die virtus selbst kann eisern sein (Cic. Lael. 48). Negativ bezeichnet Eisen u. eisern Härte u. Gefühllosigkeit bis zu Grausamkeit u. Unmenschlichkeit (Beispiele Aristoph. Acharn. 491; Lys. 10, 20; Aeschin. 3, 166; Plut. Cic. 26, 8; Cic. Cat. 4, 3; Cael. 37; Amm. Marc. 28, 1, 40; weitere Belege ThesLL 6, 1, 674). Dabei taucht häufig die Verbindung von Stein bzw. Fels, Kiesel u. Eisen auf (Beispiele: Eur. Medea 1279; Ov. met. 14, 712; id. Pont. 4, 10, 3f; Tib. 1, 10, 59; Prop. 1, 16, 29f; Sen. dial. 2, 10, 4; Plin. ep. 2, 3, 7; vgl. schon lapis u. ferrum bei Enn. Androm. 3; Otto, Sprichw. 134; zu Stahl u. Eisen ebd. 4). Tibull (1, 10, 2) gebraucht alliterierend ferus u. ferreus nebeneinander. Man spricht vom eisernen Herzen (Od. 4, 293; 23, 172; Il. 24, 205. 521; Pind. frg. 123; Claud. rapt. Pros. 1, 228) oder von Eisen u. Felsen im Herzen (Ov. met. 7, 33), von der eisernen Brust (Ov. heroid. 10, 107; 12, 183; id. Pont. 4, 12, 31; PsQuint. decl. 6, 19; 10, 2; 12, 26; Iuv. 7, 150; Nemes. ecl. 4, 56), von Eisen u. Kiesel in der Brust (Ov. met. 9, 614; venae silicum: am. 3, 6, 59; 1, 11, 9). Die Brust ist von Eisen umschlossen (Tib. 1, 1, 63), man hat Eisensamen in der Brust (Ov. trist. 1, 8, 42), man hat ein eisernes Gemüt (θυμός: Od. 5, 191; Il. 22, 357), eisernen Mut im Kampf (μένος: Il. 20, 372), u. eisernen Sinn (σιδηρόφρων: Aesch. Prometh. 242; sept. 52). Eisenbeseelt sind die Dämonen (PGM IV 1366; VII 356). Bei Dreistigkeit u. Unverschämtheit spricht man von einem eisernen Gesicht (os ferreum: Suet. Nero 2, 2; Cic. Pis. 26, 63) oder einer eisernen Stirn (Plin. paneg. 35, 3). Rostiges Eisen ist ein Bild für die von Untugenden erfüllte Seele; so soll, wer die Rednertribüne besteigt, die Liebe zu Reichtum u. Geld abstreifen wie Eisen voll von Rost (Plut. praec. ger. rei publ. 26, 7 [819E], zum Bild vgl. Plato rep. 609 A; andere latein. Beispiele für metaphor. Gebrauch von rostigem Eisen Otto, Sprichw. 134f). Das Menschenleben gleicht dem Eisen, wenn man es gebraucht, wird es aufgerieben, wenn man es nicht gebraucht, durch Rost zerstört (carm. vetust. 17c [5 Diehl]). Eine Sache, über die verhandelt wird, ist ein Eisen im Feuer (Sen. apocol. 9; Otto, Sprichw. 135). Das Adjektiv eisern wird im Bereich der Literatur auch von eisernen Beweisen gebraucht (Plato Gorg. 509A). Einen Schriftsteller, der einen rohen, ungefeilten Stil schreibt, nennt man einen ferreus scriptor

(Licinius bei Cic. fin. 1, 2, 5; Porc. Lic. carm. frg. 3).

II. Altes Testament. a. Allgemein. Erz u. Eisen bedeuten Härte u. Festigkeit u. werden in diesem Sinne nebeneinander genannt (Job 41, 18). Es werden erwähnt: eiserne u. eherne Riegel (Dtn. 33, 25), eherne u. eiserne Fesseln (Dan. 4, 12, 20). Der eherne Himmel u. eiserne Boden, den Jahwe androht, ist ein Bild für Trockenheit u. Unfruchtbarkeit (Lev. 26, 19; Dtn. 28, 23; aufgegriffen Kropp, Zaubert. nr. 32 [2, 105]; vgl. die Parallelen o. Sp. 476). Die geringere Bewertung von Kupfer u. Eisen gegenüber Gold u. Silber zeigt sich in der Bildersprache darin, daß das Volk Israel in seiner Verderbtheit als Kupfer u. Eisen bezeichnet wird (Jer. 6, 28; vgl. auch Ez. 22, 18; Aristoph. ran. 718/33; R. Eisler 111). Das Schmelzen des Metalls im Schmelzofen wird als Bild für Prüfung, Läuterung u. Leiden verwendet (zB. Jer. 6, 29; Jes. 1, 25; Ez. 22, 18; Eisenofen: Dtn. 4, 20; 1 Reg. 8, 51; Jer. 11, 4). Die unterschiedliche Bewertung der Metalle schwingt auch mit in der Vorstellung einer Abfolge von vier Weltreichen, denen vier Metalle entsprechen (Dan. 2). Gold, Silber, Erz u. Eisen bezeichnen vier Weltreiche, die als das babylonische, medische, persische u. das Reich Alexanders d. Gr. zu deuten sind (zur Sache *Weltalter, *Zeitalter; K. Koch, Spätisraelitisches Geschichtsdenken am Beispiel des Buches Daniel: HistZ 193 [1961] 1/32). Zur Nachwirkung von Daniels Vorstellung von den Weltmonarchien in MA u. Neuzeit vgl. R. Schmidt, Aetates mundi, die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte: ZKG 67 (1955/56) 289_3; P. E. Hübinger, Spätantike u. frühes MA (1959) 7f. Analoge Vorstellungen finden sich bei den Persern: Zarathustra sieht in einer Vision einen Baum mit vier Zweigen von Gold, Silber, Stahl u. gemischtem Eisen, die die kommenden Zeitalter symbolisieren (Bahman-Yašt; R. Reitzenstein, Studien zum antiken Synkretismus = Studien Bibl. Warburg 7 [1926] 45). Daniels Lehre von den Weltreichen entsprechend findet sich bei Hesiod (op. 109/201) die Vorstellung einer Abfolge von fünf Geschlechtern, einem goldenen, silbernen, ehernen, heroischen u. eisernen, wobei das goldene Geschlecht den Höhepunkt, das eiserne den Tiefpunkt darstellt (zur Sache vgl. *Aetas aurea, o. Bd. 1, 144/50; *Entwicklung o. Bd. 5, 481f; R. Eisler 108/12; J. G. Griffiths, Archaeology and Hesiods Five Ages: Journ. History of Ideas 17 [1956] 109/19; ders., Did Hesiod invent the ‚golden age'?: Journ. History of Ideas 19 [1958] 91/3). – Die Vorstellungen Hesiods wirken bei den Griechen u. in röm. Zeit weiter (vgl. Ov. met. 1, 89/150; Hor. ep. 16, 63/6: goldenes, ehernes u. eisernes Zeitalter; Verg. ecl. 4, 8f: eisernes u. goldenes Geschlecht; dazu I. S. Ryberg, Vergil's Golden Age: Transact. and Proceed. Am. Philol. Assoc. 89 [1958] 112/31; weitere griech. u. lateinische Beispiele bei Eisler 108. 111; H. C. Baldry, Who invented the golden age?: ClassQuart NS 2 [1952] 83/92; K. J. Reckford, Some appearances of the golden age: ClassJourn 54 [1958] 79/87), wobei seit augusteischer Zeit gern das schlechte eiserne Zeitalter eines Kaisers dem guten goldenen Zeitalter eines anderen gegenübergestellt wird (vgl. außer den bei Baldry 90 angeführten Beispielen Cass. Dio 71, 36, 4; vgl. o. Bd. 3, 256; Hist. Aug. v. Elag. 35, 4; Coripp. in laud. Iust. 3, 78 [MG AA 3, 2, 139]). Sie wirken bis in die Spätantike hinein (Claud. 22, 448/76: goldenes, silbernes, ehernes, eisernes Zeitalter; Avien. Arat. 273/352: goldenes, silbernes, ehernes Zeitalter). Zur Nachwirkung von Ovids Darstellung der Zeitalter auf Arnobius: H. Hagendahl, Latin fathers and the classics (Göteborg 1958) 389/92.

b. Erz. Erz bedeutet Härte u. Festigkeit. Es werden erwähnt: die eherne Mauer (Jer. 1, 18; 15, 20; vgl. Hier. ep. 66, 6: urbem aeneam; ägypt. Parallelen bei A. Alt, Hic murus aheneus esto: ZDMG 86 [1933] 39/42; antike Parallelen ebd. 46/8 vgl. o. Sp. 492); eherne Fesseln (Sir. 28, 20). Körperteile des Menschen werden als ehern bezeichnet: das Gesicht (Ez. 2, 6; 3, 9 Itala; Hier. ep. 121, 5), die Stirn (Jes. 48, 4). Hiob fragt, ob seine Kraft Felsenkraft u. sein Leib Erz sei (Job 6, 12; zu beachten die Verbindung von Fels u. Erz, die in der antiken Literatur wiederkehrt; vgl. o. Sp. 492). Tiere haben Knochen von Erz (Job 40, 13) u. eherne Klauen (Dan. 7, 7, 19; Aug. civ. D. 20, 23). Zion werden eherne Klauen verheißen (Mich. 4, 13).

c. Eisen. Eisen ist ebenfalls Bild für Härte u. Festigkeit. Erwähnt werden im AT eine eiserne Säule (Jer. 1, 18), das Joch von Eisen als Bild für Knechtschaft (Jer. 28, 13f; Sir. 28, 30); an Körperteilen werden genannt die eiserne Stirn (Ez. 2, 6; 3, 9 Itala; Hier. ep. 121, 5), das Eisenband des Nackens (Jes. 48, 4). Tiere haben Gebeine wie ein eiserner

Stab (Job 40, 18), Zähne von Eisen (Dan. 7, 7, 19; vgl. Aug. civ. D. 20, 23); Zion wird ein eisernes Horn verheißen (Mich. 4, 13). Mit Eisengriffel wird aufgeschrieben, was dauerhaft geschrieben sein soll (Jer. 17, 1; Job 19, 24).

III. Christlich. a. Allgemein. Auch bei den christl. Schriftstellern bis ins hohe MA hinein haben Erz u. Eisen die Bedeutung von Härte u. Festigkeit. In diesem Sinne werden Fels u. die Härte des Erzes u. Eisens nebeneinandergestellt (Prud. peristeph. 10, 701f). Der Topos von der eisernen u. ehernen Stimme wird aus der antiken Literatur übernommen (eherne Stimme: Hier. ep. 64, 9; vgl. o. Sp. 491).

b. Erz. Erz ist Bild für Härte u. Festigkeit (Euch. form. 7 [CSEL 31, 48, 7/9]). Christus wird Erz genannt, weil er unvergänglich ist (Raban. Maur. alleg. PL 112, 917B; Garner a S. Vict. Gregorian. 8, 10 [PL 193, 315BC]). Ähnlich ist Erz die fortitudo angelorum (Raban. Maur. aO. 917A). Wie in der Antike wird Erz auch auf die Eigenschaften des Menschen bezogen. Im positiven Sinne ist aes die Beständigkeit (constantia, perseverantia longanimitatis) der Apostel u. Prediger (Petr. Dam. s. 42 [PL 144, 728B]; Garner aO. 315BC. 316A), die wahre Stärke (fortitudo) der conversi (Garner aO. 315D. 316A). Dementsprechend heißt auch die gute Handlung (bona actio) Erz (Raban. Maur. aO. 917A). Hieronymus überträgt den Beinamen Chalkenteros des alexandrinischen Philologen Didymos (vgl. o. Sp. 492) auf Origenes wegen dessen unermüdlicher Arbeit an der Kommentierung der Hl. Schrift (Hier. ep. ad Paulam 33, 4, 1 [CSEL 54, 255, 10/4]). Im negativen Sinne bezeichnet aes das harte u. gefühllose Herz (Raban. Maur. aO. 917A; Garner aO. 317B). Es kann auch die ewige Verdammnis bedeuten (Raban. Maur. 917A). Erz bedeutet auch die roboratio, die Festigung durch die Predigt, wobei die flammende Predigt dem glühenden Erz entspricht (Raban. Maur. aO. 917B; Garner aO. 316 BC). Häufig knüpft die allegorische Auslegung an den Erzklang an. Erz ist die weithin klingende Stimme der Prediger (Garner aO. 316AB). Die Väter u. Propheten des AT entsprechen den ehernen Pflöcken des Brandopferaltars, da sie nur in allegorischen u. mystischen Andeutungen das Evangelium verkünden können, wie Erz tönt, aber nicht leuchtet (S. Petr. Dam. aO. 728A; Garner aO. 316D. 317A; vgl. dagegen die Erwähnung des Erzglanzes bei Ov. met. 8, 26f; Sen. Oct. 795; weitere Beispiele: ThesLL 1, 1061). Die Fleischwerdung Christi entspricht dem Erzklang, denn in ihr erklingt der Ruhm seiner Majestät (Garner aO. 315BC). Die sich auf den Erzklang beziehenden Bilder können auch eine negative Bedeutung haben. Der Mensch ohne Liebe ist wie ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle (1 Cor. 13, 1). Erz bezeichnet in diesem Sinne nach Eucherius (form. 7 [CSEL 31, 48, 6f]) die vanitas vel inanitas fidei (zSt. vgl. auch Garner aO. 317B/D). Erz wird genannt, wer in der Zeit der Züchtigung murrt, wie das geschlagene Erz klingt (Garner aO. 314D. 318A). Beda (de templo Salom. 21 [PL 91, 799]) sagt zu 1 Reg. 7, 45/6, daß wie die kostbaren u. auserlesenen Geräte des salomonischen Tempels hergestellt wurden, indem das Erz am Feuer geschmolzen u. in die Tonform gegossen wurde, so auch der Mensch demütig u. durch die Flamme der göttlichen Liebe oder der menschlichen Widerwärtigkeit weich werden muß, um zum Guten u. in die Gegenwart Gottes zu gelangen.

c. Eisen. Auch Eisen ist Bild für Härte u. Festigkeit, wobei wiederum die Verbindung von Stein u. Eisen auftaucht. In einem Schutzgebet gegen Bisse sollen alle Kriechtiere wie Stein u. Eisen werden (Kropp, Zaubert. nr. 19 [2, 68]). Die ‚eisernen Panzer' der Apc. 9, 9 geschilderten Heuschrecken sind bei dem Doppelsinn von θώραξ (= Brustkorb u. -panzer) bildlich zu verstehen; ihr Brustkorb ist hart wie ein eiserner Panzer (E. Lohmeyer, Die Offb. d. Joh. = HdbNT 16^2 [1953] 80). Mit eisernen Zähnen wütet die immanitas beluae (Lact. inst. 5, 11, 6 von den Christenverfolgern). Eiserner Regen ist ein dichterisches Bild für eine Menge von Geschossen u. Pfeilen (Lact. inst. 1, 11 [CSEL 19, 39, 18]; epit. 11 [684, 3f], vgl. o. Bd. 3, 569). Kriegsjahre heißen ferrea lustra (Dracont. Orest. 385 [MG AA 14, 209]). Eisern ist die Herrschaft Eurichs über die Goten (ferrea dominatio: Ennod. opusc. 3 [CSEL 6, 351, 6f]). Eisern ist die Herrschaft der Begierde (ferreum imperium cupiditatis: Jul. Pomer. vit. cont. 2, 15, 1 [PL 59, 453C]). Auch das Schicksal wird als eisern bezeichnet (fata ferrea: Prud. c. Symm. 2, 465; vgl. o. Sp. 493). Eisen wird genannt die Notwendigkeit des irdischen Lebens (necessitas vitae praesentis: Raban. Maur. aO. 925B) u. die Trübsal (tribulatio: Eucher. form. 7

[CSEL 31, 48, 10f]; Raban. Maur. aO. 925A). Wird Eisen auf den Menschen bezogen, so kann es wie Erz eine positive u. eine negative Bedeutung haben. Positiv ist ein eiserner Mensch ein kräftiger u. starker Mensch (durus et fortis: Cassiod. in Ps. 77, 2). Ferrum ist die Festigkeit (soliditas) der conversi (Garner aO. 8, 9, 312D). In diesem Sinne werden die heiligen Männer Eisen genannt (Raban. Maur. aO. 925AB). Eisen bezeichnet auch die geistliche Kraft (spiritualis fortitudo) der an verantwortlicher Stelle stehenden Männer (praelatus: Raban. Maur. aO. 925B; magister, doctor: Garner aO. 313C). Eisen ist bei den Aposteln die Kraft, dem Übel zu begegnen (Petr. Dam. aO. 728B; Garner aO. 314B). Schließlich bedeutet ferrum die Gabe der Erkenntnis (donum intellectus: Raban. Maur. aO. 925A). Im negativen Sinne bezeichnet ferreus Härte u. Gefühllosigkeit (Joh. Chrys. hom. 6, 6 [PG 58, 1037/8]; Mirac. Steph. 2, 1 [PL 41, 843]; Sidon. ep. 5, 7, 4; Jul. Pomer. vit. cont. 1, 20, 3 [PL 59, 435B]; Aug. ep. 101, 1 [CSEL 34, 539]). Erwähnt werden eiserne Gemüter (ferrei mentes: Hier. ep. 22, 29, 5), die eiserne Brust (ferreum pectus: Hier. ep. 14, 32), der eiserne Schlaf des Herzens (ferreus cordis somnus; Aug. adv. Don. 21, 36 [PL 43, 675]). Lazarus vor der Tür des Reichen gleicht einem Schmelzofen (conflatorium pietatis), in dem das eiserne Innere (ferrea viscera) des Reichen zu Frömmigkeit geschmolzen werden soll (Petr. Chrys. s. 121 [PL 52, 532B]). Die eiserne Stirn bezeichnet die Unverschämtheit (ferream frontem fallaciae: Hier. adv. Rufin. 3, 19 [PL 23, 492C]). Ferrum nennt man die harte Gewohnheit der Sünde (dura consuetudo peccati: Raban. Maur. aO. 925A) u. die Nichtswürdigkeit der schlechten Menschen, die es nicht lassen können, ihren Mitmenschen zu schaden (Raban. Maur. aO. 925B; Garner aO. 314D. 315A). Ferrum bezeichnet die rohe Ausdrucksweise eines Schriftstellers (sermo durus: Raban. Maur. alleg.: PL 112, 925B). Die Predigt gleicht dem eisernen Wurfspieß (iaculum praedicationis: Raban. Maur. aO. 925A; Garner aO. 314A), doch wird die Rede, das Wort, auch mit dem Eisen, d. h. dem Messer des Arztes verglichen (ferrum medicinale: Aug. en. Ps. 93, 7 [CCL 39, 1308, 63] von Christus; op. imperf. in Mt. hom. 3 [PG 56, 650] von Joh. d. Täufer). Der Schnitt mit dem eisernen Messer des Arztes ist ein gern gebrauchtes Bild für die Trennung eines einzelnen von der christl. Gemeinschaft (Caelestin. pap. ep. 2, 8; 15, 9 [AConcOec 1, 2, 9. 94]; Joh. Cassian. inst. 10, 7, 7 [CSEL 17, 180]; Jul. Pomer. vit. cont. 2, 7, 2 [PL 59, 451B]; Bened. reg. 28, 6 [CSEL 75, 85]). Er ist auch ein Bild für die Reue (ferrum compunctionis; Petr. Chrys. s. 167 [PL 52, 638A]). Wie schon bei Plutarch (praec. ger. rei publ. 26, 7 [819E]) ist das von Rost zerfressene Eisen ein Bild für die Verderbtheit der Seele; so sagt Gregor v. Nyssa (virgin.: Opera 8, 1, 299, 19/21 Cavarnos; vgl. auch Hier. ep. 98, 19 nach Plato rep. 609C), die gottähnliche Schönheit der Seele sei nun wie Eisen geschwärzt durch den Rost des Bösen (zum Bild G. B. Ladner, The Idea of Reform [Cambridge Mass. 1959] 92). Doch wie das Eisen durch den Schleifstein vom Rost befreit wird, so kann auch der innere Mensch wieder rein u. gut werden (Gregor. Nyss. de beatitud. or. 6 [PG 44, 1272A/B]).

A. Abt, Die Apologie des Apuleius von Madaura u. die antike Zauberei = Religionsgeschichtl. Versuche u. Vorarbeiten 4, 2 (1908) 75/345. – A. Alföldi, Zu den röm. Reiterscheiben: Germania 30 (1952) 187/90. – O. Almgren, Studien über Nordeuropäische Fibelformen[2] = Mannusbibliothek 32 (1923). – G. Berg-F. Friedensburg, Kupfer (1941). – R. Binaghi, La metallurgia ai tempi dell'impero romano: La scienza e la tecnica ai tempi di Roma imperiale (Roma 1946). – C. Bonner, Studies in Magical Amulets (Ann Arbor 1950). – O. Brogan, Trade between the Roman Empire and the Free Germans: JRS 26 (1936) 195/222. – G. K. Boyce, Corpus of the Lararia of Pompeii = MemAmerAcadRome 14 (1937). – Brooklyn Museum, Pagan and Christian Egypt (1941). – A. B. Cook, The Gong at Dodona: JHS 22 (1902) 5/28. – J. D. Cooney, Late Egyptian and Coptic Art (Brooklyn 1943). – O. M. Dalton, Catalogue of Early Christian Antiquities, British Museum (Lond. 1901). – M. P. H. den Boesterd, The Bronze Vessels in the Rijksmuseum G. M. Kam at Nijmegen (Nijmegen 1956). – A. Delatte, Herbarius[2] (Par. 1938); Une clochette magique antique: BullAcadRoyBelge 40 (1954) 254/76. – J. Deshayes, Les origines de la métallurgie danubienne: ActArchHung 12 (1960) 69/81. – H. Drerup, Zum Ausstattungsluxus in der röm. Architektur = Orbis antiquus 12 (1957); Architektur u. Toreutik in der griech. Frühzeit: MittDtArchInst 5 (1952) 7/38. – D. Dunham, Notes on Copper-Bronze in the Middle Kingd.: JEgArch 29 (1943) 60/2. – J. Ebersolt, Les arts somptuaires de Byzance (Paris 1923). – H. J. Eggers, Der röm. Import im freien Germanien

(1951). – R. EISLER, Metallurgical Anthropology in Hesiod and Plato and the Date of a ‚Phoenician Lie‘: Isis 40 (1949) 108/12. – S. EITREM, Opferritus u. Voropfer der Griechen u. Römer (Kristiania 1915). – S. EITREM–L. AMUNDSEN, Pap. Osl. 1 (Oslo 1925). – W. B. EMERY, The Royal Tombs of Ballana and Qustul (Cairo 1938). – G. FAIDER–FEYTMANS, Recueil des bronzes de Bavai = Gallia sup. 8 (Par. 1957). – Le fer à travers les âges: Actes du colloque international Nancy 1955 = Annales de l'Est, Mémoire 16 (1956). – W. FIEDLER, Antiker Wetterzauber = Würzb. Stud. 1 (1931). – A. FRANZ, Die kirchl. Benediktionen im MA 2 (1909). – R. J. FORBES, Bibliographia Antiqua, Philosophia Naturalis, Part 2, Metallurgy (Leiden 1940/50) u. Suppl. 1 (1952); Metallurgy in Antiquity (Leiden 1950); Metallurgy: C. Singer, History of Technologie 2 (1956) 41/80. – T. FRANK, An Economic Survey of Ancient Rome 1/5 (Baltimore 1933/40). – T. C. FRISCH, The Bronze Objects = Excavations at Dura-Europos, Final report 4, 1 (New Haven 1949) 1/33. – D. H. F. GRAY, Metal-working in Homer: JHS 74 (1954) 1/15. – TH. HOPFNER, OZ. – R. JANIN, Constantinople byzantine (Par. 1950). – O. JOHANNSEN, Geschichte des Eisens[3] (1953). – K. KLUGE–K. LEHMANN-HARTLEBEN, Die antiken Großbronzen 1/3 (1927). – J. KROLL, Gott u. Hölle = Studien Bibl. Warburg 20 (1932). – H. KÜHN, Die Reiterscheiben der Völkerwanderungszeit: Ipek 12 (1938) 95/115. – E. O. v. LIPPMANN, Entstehung u. Ausbreitung der Alchemie. Anhang: Zur älteren Geschichte der Metalle (1919) 537/629. – E. LÖWY, Stein u. E. in der statuarischen Kunst (1915). – A. LUCAS, The origin of early copper: JEgArch 31 (1945) 90f. – H. MARYON, Metal Working in the Ancient World: AmJArch 53 (1949) 93/125; Fine Metal-Work: C. Singer, History of Technology 2 (1956) 49/484. – F. MATZ, Das Kunstgewerbe der röm. Kaiserzeit: H. Th. BOSSERT, Geschichte des Kunstgewerbes 4 (1930) 245/347. – H. MENZEL, Röm. Bronzen in Speyer (1960). – R. NORTH, Metallurgy in the Ancient Near East: Orientalia 24 (1955) 78/88. – P. DE PALOL SALELLAS, Los bronces del deposito hallado en el Collet de Sant Antoni de Calonge: Memorias de los Museos Arqueologicos provinciales 9/10 (1948/9) 66f. – E. PERNICE, Gefäße u. Geräte aus Bronze = Die hellenistische Kunst in Pompeji (1925). – H. VON PETRIKOVITS, Das röm. Rheinland = ArbeitsgemForschNRW 86 (1960). – A. RADNÓTI, Die röm. Bronzegefäße von Pannonien = Diss. Pann. 2, 6 (Budapest 1938). – TH. T. READ, Metallurgical Fallacies in Archaeol. Liter.: AmJArch 38 (1934) 382/9. – T. A. RICKARD, The Primitive Smelting of Iron: AmJArch 43 (1939) 85/101. – A. RIEGL, Spätröm. Kunstindustrie (Wien 1927). – H. v. ROQUES DE MAUMONT, Antike Reiterstandbilder (1958). – M. CH. ROSS, Early Christian and Byzantine Art, an Exhibition (Baltimore 1947). – A. RUMPF, Archäologie 1/2 = Sammlung Göschen 538/39 (1953. 1956). – E. SALIN, La civilisation mérovingienne 3 (Par. 1957). – F. A. SCHAEFFER, La contribution de la Syrie ancienne à l'invention du bronze: JEgArch 31 (1945) 92/5. – G. SCHLUMBERGER, Amulettes byzantins anciens: RevÉtGr 5 (1892) 73/93. – H. SCHLUNCK, Kunst der Spätantike im Mittelmeerraum (1939). – S. SELIGMANN, Die magischen Heil- u. Schutzmittel aus der unbelebten Natur (1927). – C. SINGER, A History of Technology 1, 2 (Oxford 1956). – W. F. VOLBACH, Das christl. Kunstgewerbe der Spätantike u. des frühen MA im Mittelmeergebiet: H. TH. BOSSERT, Geschichte des Kunstgewerbes 5 (1932) 46/77; Metallarbeiten des christl. Kultus = KatalRömGermCentralMus. Mainz 9 (1921). – W. F. VOLBACH–M. HIRMER, Frühchristl. Kunst (1958). – O. WEINREICH, Türöffnung im Wunder-, Prodigien- u. Zauberglauben der Antike, des Judentums u. Christentums: Tübinger Beitr. z. Altertumswiss. 5 (1929) 200/464. – H. WILLERS, Neue Untersuchungen über die röm. Bronzeindustrie von Capua u. von Niedergermanien (1907). – R. WÜNSCH, Antikes Zaubergerät aus Pergamon = JbInst Erg. H. 6 (1905).

A/C: *D. K. Hill;* D/E: *I. Mundle.*

Erziehung.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch. a. Wortgebrauch. Das Verb παιδεύειν bezeichnet im Griechischen E.vorgänge im weitesten Sinn: sittlich-charakterliche Formung, technische Schulung, geistiges Bilden. Die letzte Bedeutung setzt sich seit Aristoteles immer mehr

durch. Ähnlich verhält es sich mit dem Substantiv παιδεία, das zum Ausdruck für die griech. Bildung als Ergebnis des παιδεύειν wird (Jentsch 25/30; Bertram 597/603).

b. Geschichtliche Entwicklung. 1. Von Homer bis Sokrates. Bei Homer ist das E.ziel in den Worten ausgesprochen: ,Stets der Beste zu sein u. sich vor den anderen auszuzeichnen' (Il. 6, 208; 11, 784). Dieses agonistische Ideal ist beispielhaft verkörpert in der heroischen ἀρετή der homerischen Helden, die ihre ritterliche Ehre zur Richtschnur des Handelns machen. Entsprechend der aristokratischen Gesellschaftsordnung ist die E. auf den Herrensohn zugeschnitten, der ein Kämpfer u. Herrscher werden soll, daneben aber auch musische Künste pflegt (Il. 9, 185/9: Achill spielt auf der Phorminx u. besingt dazu die Taten der Helden). Erzieherisch wirkt neben den Eltern vor allem der Begleiter des Herrensohnes, zB. Phoinix bei Achill; über die Art seines Wirkens gibt er selbst Il. 9, 434/605 Aufschluß. Ein wichtiges E.mittel besteht darin, daß dem Menschen Vorbilder der ἀρετή vor Augen geführt werden. Auf eben diese Weise hat Homer selbst als Erzieher Griechenlands gewirkt (Lechner 10/12; Jaeger 1, 23/88; Marrou 15/29). – In den ,Werken u. Tagen' des Hesiod tritt uns ein bäuerliches E.denken entgegen. Es ist gekennzeichnet durch die Auffassung vom Wert der Arbeit u. durch die Mahnung, das Recht zum Maßstab des Handelns zu machen (Jaeger 1, 89/112). – Eine eigenartige Form der Mädchenerziehung, in der musisch-agonale, erotische u. pädagogische Elemente verbunden sind, zeigt sich bei Sappho (Jaeger 1, 183/86; W. Schadewaldt, Sappho [1950]; A. Weigall, Sappho auf Lesbos, übers. v. R. Weiland-Freeman [1951]). – In Pindars Chorlyrik u. Theognis' Spruchdichtung verkörpert sich das Bildungsideal des Adels noch einmal zu einer Zeit, da die überkommenen Vorstellungen u. Ordnungen bereits abgelöst werden (Jaeger 1, 249/91). – In Sparta steht an der Stelle des persönlichen Ideals des homerischen Ritters das kollektive Ideal der Polis (Marrou 33). Die E. wird vom Militärstaat beherrscht. Der spartanische Junge soll zu einem tüchtigen Krieger erzogen werden, der der Autorität des Staates blind gehorcht. Deshalb wird er mit seinem 7. Lebensjahr in die staatliche Jugendorganisation eingegliedert, die bis zu einem gewissen Grad von den Jugendlichen selbst geleitet wird. Strengste Abhärtung, gymnastische u. militärische Übungen sind die Kennzeichen dieser E.; musische u. intellektuelle E. treten fast ganz zurück. Die Mädchenerziehung, um die sich der Staat ebenfalls kümmert, zielt darauf ab, kräftige Frauen heranzubilden, die gesunde Kinder gebären. Im Gegensatz zum attisch-jonischen Kulturkreis leben Mädchen u. Frauen nicht in der Zurückgezogenheit. Da auch das Leben der verheirateten Männer weitgehend von den staatlich organisierten Männerbünden bestimmt wird, bleibt wenig Raum für eine Familien-E. Sparta hat eigenwillig an seiner harten E. festgehalten u. ihre Strenge im Laufe der Zeit sogar noch gesteigert (Hauptquellen: Xen. rep. Lac.; Plut. v. Lyc.; vgl. Lechner 13/8; Jaeger 1, 113/39; Marrou 31/46; Barclay 49/77). – In Athen ist das E.- u. Bildungswesen vornehmlich eine private Angelegenheit, bei der bis zum Auftreten der Sophisten die alten Ordnungen u. Normen der Polis gewahrt bleiben. Während die Mädchen in der Abgeschiedenheit des Hauses eine relativ bescheidene E. genießen, wird für die Söhne der Vollbürger besser gesorgt, vor allem für ihre sportliche Ertüchtigung. Sie obliegt dem παιδοτρίβης, der die Knaben in der Palaistra ausbildet. Der κιθαριστής unterrichtet in Gesang u. Instrumentalmusik, der γραμματιστής in Lesen, Schreiben u. Rechnen. Der Knabe wurde begleitet vom Paidagogos, einem Sklaven, dessen erzieherischer Einfluß oft recht fragwürdig war (s. u. Sp. 529f). Die Heranwachsenden besuchten eifrig die Turnplätze (Gymnasien), um ihre gymnastische Ausbildung fortzusetzen. Da auch die erwachsenen Männer dort den Tag über zu finden waren, bot diese Sitte bei der weitverbreiteten Päderastie viele Gefahren, zugleich aber auch die oft benutzte Gelegenheit, sich der erzieherischen Sorge eines Älteren anzuvertrauen. Die Familie schied als Erzieherin der Jugendlichen dieses Alters fast ganz aus. Nicht zu unterschätzen ist aber die Wirkung, die von den Dichtern ausging (Solons Elegien, die Tragiker, auch Aristophanes' Auseinandersetzung mit E.fragen, zB. in den Wolken). Das E.ideal dieser Zeit ist die καλοκἀγαθία, die Übereinstimmung von geistiger u. körperlicher Anmut u. Würde. Nach der Darstellung, die Platon Protag. 325C/326E vom Gang dieser E. gibt, setzt die Polis mit ihren Gesetzen bei den Erwachsenen die E.arbeit fort, die die Eltern, Lehrer u. a. für die Kin-

der u. Heranwachsenden geleistet haben (Lechner 19/27; Jaeger 1, 187/205 u. ö.; Marrou 47/73; über die Entwicklung des Begriffs καλὸς κἀγαθός bis zu Aristoteles vgl. H. Wankel, Καλὸς καὶ ἀγαθός [Diss. Würzburg 1961]).– Durch die sophistischen Wanderlehrer, denen die Jugend in Scharen zuströmte, wurde die Pädagogik revolutioniert. Das Gewicht verlagerte sich auf die vielseitige geistige Ausbildung, die in Verbindung mit der Redekunst den jungen Menschen zu einer nutzbaren, vorzugsweise politischen ἀρετή führen sollte. Jetzt wagte es der einzelne, an die Stelle der herkömmlichen, offenbar nicht mehr ausreichenden E. etwas Besseres zu setzen. Weil jedoch die Meinung des einzelnen u. seine Fähigkeit, andere zu überreden, den Ausschlag geben sollten, wurden bestehende Werte relativiert. So verlor die E. manchen festen Halt, wenn auch in Einzelheiten das Bildungs- u. E.wesen gefördert wurde (Lechner 40/2; Jaeger 1, 364/418; Marrou 75/94; Rabbow 161/6). – Sokrates ist der ‚Klassiker des seelenführenden Gesprächs' (Jentsch 38). Mit seinem geistigen Hebammendienst (Mäeutik) will er die Kräfte des Menschen entbinden u. ihn so zu eigenem Denken u. selbständiger sittlicher Entscheidung zwingen. Dabei wird das scheinbare Wissen entlarvt u. der Grund gelegt zu einer Art von Einsicht, die notwendig mit dem entsprechenden Tun verbunden ist. Die unermeßliche Wirkung, die von Sokrates' Leben u. Sterben ausging, bedarf hier keiner Erläuterung (Lechner 48/52; Jaeger 2, 59/129; W. Kamlah, Sokrates u. die Paideia: ArchPhil 3 [1949] 277/315; W. K. Richmond, Socrates and the western world [Lond. 1954]; Rabbow 109/25 u. ö.).

2. Von Platon bis zum Ausgang der klass. Zeit. Das E.programm in Platons ‚Staat' ist für eine Auslese bestimmt, die durch körperliche u. geistige Ausbildung zur Erkenntnis der Wahrheit u. zu wahrhaft politischem Handeln befähigt werden soll. In der E. durch Musik (im weiteren Sinn) u. Gymnastik, die einander ergänzen u. ausgleichen, darf von vornherein nur das Platz finden, was dem Leitbild entspricht; denn die Seele des Kindes ist am leichtesten zu formen. Die von den Dichtern verbreiteten Geschichten über Götter u. Heroen, nachahmende Darstellung des Schlechten u. Häßlichen sowie weichliche Musik richten großen Schaden an. Die körperliche Ertüchtigung ist mehr Gewöhnung an das harte Leben des Kriegers als Sport (376E/412B). Da Frauen u. Männer die gleichen Anlagen haben, sollen sie auch die gleiche E. erhalten (454D/457B). Ein Familienleben gibt es für die Wächter u. Herrscher nicht; Frauen u. Kinder gehören ihnen allen gemeinsam (457B/466D). Nach der Vollendung genau festgelegter E.abschnitte werden jeweils nur die Tüchtigsten zur nächsthöheren Ausbildungsstufe zugelassen, bis sie mit 50 Jahren endlich das letzte Ziel erreichen: sie schauen das Gute selbst, u. im Hinblick auf dieses Urbild (παράδειγμα) ordnen sie den Staat u. ihr eigenes Leben (535A/540C). Im Höhlengleichnis, das Bedingungen, Weg u. Endzweck der Paideia darstellt, zeigt Platon, daß diese Paideia nicht etwas vorher Fehlendes in die Seele einsetzt, sondern daß sie die vorhandene Sehkraft der Seele in eine andere Richtung lenkt (περιαγωγή) u. die ganze Seele aus dem Bereich der Finsternis (des Werdens) in den Bereich des Lichtes (des Seins) hinausführt (514A/519D). – Die E.lehren in den Gesetzen sind wirklichkeitsnäher. Zwar regelt u. beaufsichtigt der Staat die gesamte E. u. Ausbildung aller Bürger (vgl. bes. Buch 7; manche Gedanken aus dem ‚Staat' sind wieder aufgegriffen; E. wird 659D u. ö. definiert als ein Hinführen zu dem, was vom Gesetz als λόγος ὀρθός bezeichnet ist), doch bleibt die Familie als Lebensgemeinschaft u. E.träger erhalten. Zugleich erklärt Platon (788A/C; 793A/D; 822D/E), man könne unmöglich alle scheinbar geringfügigen Einzelheiten der E. gesetzlich regeln; hier seien ungeschriebene Gesetze in Kraft, auf die mit Belehrung u. Ermahnung hinzuweisen sei (zum Ganzen vgl. Lechner 52/67; Jaeger 2 u. 3 passim; Marrou 95/119; J. Stenzel, Wissenschaft u. Bildung im platonischen E.begriff: Kl. Schriften [1956] 271/99; Rabbow 52/106 u. ö.). – Gegenspieler Platons ist Isokrates. Er vor allem hat jene E. mit literarischer Dominante inspiriert, die in unserer westlichen Überlieferung lebt (Marrou 122). Sein Ideal ist der umfassend gebildete Redner, der sich im praktischen, politischen Leben bewährt. Grieche ist man mehr durch die Paideusis als durch die Abstammung (paneg. 50), wobei unter Paideusis die rhetorische Bildung zu verstehen ist, die das Wesen der Kultur ausmacht. Eine erzieherische Wirkung der Rhetorik sieht Isokrates darin, daß sie durch geeignete Themenauswahl von selbst versittlichend wirkt (Lechner 42/6; Jaeger 3,

105/30. 199/225; Marrou 121/38). – In der vielfältigen Schriftstellerei Xenophons ist der erzieherische Wille immer spürbar, wenn auch in verschiedenem Maße. Das soldatisch-aristokratische Leitbild, dem er zuneigt, sieht er in Persien (Kyrupädie) u. Sparta (rep. Lac.) beispielhaft gestaltet (Jaeger 3, 226/54). – Nach Aristoteles kann der Mensch schwerlich zu ἀρετή gelangen, wenn er nicht von frühester Jugend an unter guten Gesetzen aufwächst, ob sie geschrieben oder ungeschrieben sind. Da der Staat in den meisten Fällen die ihm obliegende erzieherische Vorsorge vernachlässigt, soll der Vater, indem er mahnt u. Gewohnheiten schafft, in seiner Familie als Gesetzgeber wirken. Aus verschiedenen Gründen ist diese E. der öffentlichen sogar noch überlegen. Charakteranlagen sind Glücksache, gutes Zureden allein genügt nicht: auf die Gewöhnung kommt es an (Eth. Nic. 10, 10). Die sittliche u. geistige Bildung der Kinder u. anderer Altersstufen (die gemeinsame E. setzt mit dem 7. Lebensjahr ein) soll Bürger hervorbringen, die nicht nur das Notwendige u. Nützliche tun können, d. h. Krieg führen u. Geschäfte treiben, sondern noch mehr das Schöne, d. h. Frieden halten u. Muße pflegen. Dementsprechend ist die Beschäftigung mit der Gymnastik, Musik u. den Wissenschaften einzurichten. Übertriebene Gymnastik ist für junge Menschen schädlich. Überhaupt beeinträchtigen körperliche u. geistige Anstrengungen einander; man soll sie also nicht gleichzeitig auf sich nehmen. Ausführlicher spricht Aristoteles über die ethische u. kathartische Wirkung der Musik u. ihren starken Einfluß auf die Jugend (Pol. 7 u. 8; vgl. M. Defourny, Aristote et l'éducation: Annales Inst. supér. de philos. Louvain 4 [1920] 1/176; Lechner 67/75; Marrou 153; P. Musiolek, Die Anschauungen des Aristoteles über körperliche E. als Teil der Paideia in ihrem historischen Zusammenhang: Studii classice IV [Bukarest 1962] 95/124).

3. Hellenistisches Zeitalter. α. Erziehungsstufen. Die E. des jungen Menschen umfaßt im wesentlichen drei Abschnitte von etwa je sechs bis sieben Jahren. Das Kind wird bis zum 7. Lebensjahr von der Mutter bzw. einer Amme u. Kinderfrau erzogen (zur Darstellung u. Wertung des Kindes in der Antike *Kind; Jentsch 206/8; H. Herter, Das Kind im Zeitalter des Hellenismus: BonnJb 132 [1927] 250/8; R. Kassel, Quomodo quibus locis apud veteres scriptores Graecos infantes atque parvuli pueri inducantur describantur commemorentur [1954]; Oepke 636/53). Mit etwa 7 Jahren wird das Kind einem schulmäßigen Unterricht zugeführt (*Schule). Eine vielseitige gymnastische Ausbildung der Kinder u. Jugendlichen gehörte wenigstens zunächst unbedingt dazu (Marrou 171/3), auch militärische Übungen kamen nicht zu kurz. Ebenso wurde stets die Ausbildung in Gesang u. Musik betrieben. Die Unterweisung in Lesen, Schreiben u. Rechnen war Sache des γραμματιστής oder γραμματοδιδάσκαλος, dessen Lehrmethoden im allgem. wenig Rücksicht auf die kindliche Seele nahmen. Es wurde viel auswendig gelernt. Die Zucht war streng (s. zB. Herondas' Didaskalos). Wenn das Kind lesen u. schreiben konnte, wurde es dem γραμματικός übergeben, der es in die Beschäftigung mit den klassischen Schriftstellern einführte. Sie sollten dem jungen Menschen Vorbilder der ἀρετή zeigen. Die volle Schulbildung verwirklichte das Programm der *Enkyklios Paideia mit den drei Wort- u. den vier Zahlwissenschaften, deren Reihe etwa seit der Zeitwende endgültig festliegt (Marrou 260f. 561f u. ö.; F. Kühnert, Allgemeinbildung u. Fachbildung in der Antike [1961]). – Umstritten ist die Frage, wie die E.einrichtungen für die Epheben zeitlich einzuordnen sind. Berühmt war die athenische Ephebie, die in der 2. Hälfte des 4. Jh. als eine Art militärischer E.anstalt organisiert wurde. Dort sollten die 18- u. 19jährigen Jugendlichen (Epheben) ihre militärische Dienstzeit ableisten. Die Einrichtung verfiel bald, gewann aber seit dem Ende des 2. Jh. vC. neue Bedeutung als hochschulartige Bildungsanstalt für etwa 19jährige Söhne wohlhabender Familien aus ganz Griechenland. Ungeklärt sind die Verhältnisse in der übrigen griech. Welt: ob die Ephebie dort ebenfalls mit dem 19. Lebensjahr eingesetzt hat (so Marrou 151f; 160/2; vgl. 275/9) oder sich vielmehr unmittelbar an die Knabenschule anreihte, so daß sie Altersklassen der 15- bis 18jährigen umfaßte (so Nilsson 34/42). In diesem Falle hätte den Jugendlichen nach der Ephebie, wenn sie mit 18 Jahren volljährig geworden waren, zur körperlichen u. geistigen Weiterbildung das Gymnasium der νέοι offengestanden. – In der rhetorischen Ausbildung erhielt die E. ihren Abschluß. Dieser Unterricht, der dem ῥήτωρ oder σοφιστής oblag, war eine Schulung sowohl im

Sprechen als auch im Denken. Bei der Bedeutung, die in der Antike der Ausdrucksfähigkeit zukam, war er für den geistigen Menschen unerläßlich. Neben der Rhetorik u. oft in Gegensatz dazu stand die Philosophie. Ein eigentliches Fachstudium zur Vorbereitung auf einen bestimmten Beruf gab es nicht, außer in der Medizin u. später im Rechtswesen. Die verschiedenen Schulformen fanden sich natürlich nicht an allen Orten in reiner Form nebeneinander. – Nur selten wurde für den Unterricht der Mädchen gesorgt (so Nilsson 46. 60; anders Marrou 152). Ein solcher Unterricht ist für Teos u. Pergamon bezeugt (Marrou 164; Nilsson 47. 53). – Über die E. der Sklaven s. u. Sp. 511f.

β. Gesamtbild. In der hellenist. Zeit hat die griech. E. ihre endgültige Form empfangen, die Jahrhunderte hindurch dauern sollte u. auch vom Christentum übernommen wurde. Die alte Polis hat ihre Bedeutung verloren. Die Formung des Einzelmenschen zu einer möglichst vollkommenen Persönlichkeit ist das Ziel, das durch die Ausbildung aller geistigen u. körperlichen Kräfte u. durch die Läuterung des sittlichen u. ästhetischen Empfindens erreicht werden soll. Zugleich aber erwartet man von dem in solcher Weise geprägten Menschen, daß er verantwortungsvoll am öffentlichen Leben teilnimmt. Erzieherisch wirkte neben dem Elternhaus u. den eigens für erzieherische Aufgaben bestellten Personen, zB. den Pädagogen, vor allem der Gemeinschaftsunterricht in den für die verschiedenen Altersklassen bestehenden Schulen, in denen der junge Mensch schon durch die Lehrgegenstände ohne Unterlaß auch auf die sittlichen Werte hingewiesen wurde, sei es in der Lektüre beim Elementarlehrer, sei es in der Unterweisung durch den Rhetor u. Philosophen. Der höhere Unterricht war weithin von einer engen persönlichen Bindung der Schüler an ihre Lehrer bestimmt. Ein geschicktes Mittel der Beeinflussung waren die zahllosen Agone; es gab sogar Preise für Wettbewerbe in Fleiß u. Betragen (Nilsson 47). Schließlich erzog die Teilnahme am öffentlichen Leben, besonders an den Festen, die jungen Menschen von selbst zu Gliedern der politischen u. religiösen Gemeinschaft; eigentliche religiöse Unterweisung fehlte (zur Teilnahme der Schüler an den Kulten vgl. Nilsson 61/75; Oepke 642/4). Nicht zuletzt wirkten ungezählte Schülervereine bei der E. mit. – Zum Ganzen vgl. Lechner 76/100; Marrou 141/334 (mit Einzelnachweisen).

II. Römisch. a. Altrom. Für die altrömische E. ist der *mos maiorum maßgebend. Mit ihm wird der junge Mensch vor allem im Rahmen der Familie vertraut gemacht. Die Mutter zieht das Kind in den ersten Jahren auf. Sie wird hoch geachtet u. behält einen großen Einfluß auf das weitere Leben ihrer Kinder (Coriolan). Den heranwachsenden Knaben nimmt der pater familias in seine strenge u. gewissenhafte Obhut. Er macht ihn mit Arbeiten in der Landwirtschaft vertraut, nimmt ihn sogar mit in die Kurie u. wirkt vor allem durch sein eigenes Beispiel. Wenn der Knabe mit etwa 16 Jahren die toga virilis angelegt hat, widmet er sich, meist unter der Aufsicht eines Freundes der Familie, dem tirocinium fori, einer Art allgemeiner politischer Ausbildung. Auch während des daran anschließenden Militärdienstes steht der junge, vornehme Römer unter dem Schutz einer ihm übergeordneten Persönlichkeit. Die Mädchen bleiben der mütterlichen Aufsicht unterstellt, bis sie heiraten. Der junge Römer soll es als sein Ziel ansehen, selbst ein guter pater familias zu werden, der zugleich seine Kräfte in Krieg u. Frieden in den Dienst des Staates stellt u. sich auf diese Weise ehrenvoll auszeichnet. Das Ideal der Hingabe der eigenen Person an den Staat ist in Rom niemals ganz erloschen. – Die eigenständige römische E. vermittelte dem jungen Menschen jene sittlichen Werte, die immer wieder gepriesen wurden: Bereitschaft zu harter Arbeit u. persönlichen Opfern, Zucht, Rechtschaffenheit u. a. m. Sie war aber auch einseitig auf das praktische Leben ausgerichtet. So trug die körperliche Ausbildung vormilitärischen Charakter; die intellektuelle Ausbildung war im wesentlichen beschränkt auf praktisch verwertbare Kenntnisse wie zB. im Recht. Als Repräsentant der altrömischen E. kann der ältere Cato gelten. Sein fragmentarisch erhaltenes Werk ‚Ad filium‘ zeigt, wie der pater familias den Sohn unterwies. Plut. Cat. m. 20 schildert anschaulich, mit welcher Sorgfalt Cato selbst seinen Sohn erzog. Zum Ganzen vgl. Gwynn 11/21; Lechner 141/4; Marrou 337/53.

b. Rom unter griech. Kultureinfluß. Vornehme röm. Familien waren schon früh darauf bedacht, ihren Söhnen griech. Lehrer u. Erzieher zu geben, die aus der Schar der Sklaven ausgewählt wurden. Neben diesem

privaten Unterricht gab es wohl schon früh eine Art öffentlichen Unterrichts. Vom gebildeten Römer verlangte man bis in die Spätantike hinein, daß er außer dem Lateinischen auch das Griechische beherrsche. Bereits iJ. 119/8 finden sich junge Römer in der Ephebenanstalt von Athen (IG 2^2, 1008). Die latein. Schulen entsprachen in ihrem Aufbau, den Unterrichtsgegenständen u. den Methoden ziemlich genau dem hellenistischen Vorbild. Auch übernahmen die Römer die Sitte, den Knaben der Aufsicht eines paedagogus anzuvertrauen. Der Elementarlehrer (magister ludi) war eine wenig geachtete Person. Die Unterrichtsmethoden waren einseitig auf Gedächtnisbildung u. Nachahmung eingestellt. Auf die Elementarschule folgte der Unterricht beim grammaticus. Hier stand die Lektüre lateinischer bzw. griechischer Schriftsteller im Mittelpunkt. Geradezu qualvoll wurde der Unterricht oft durch die harten Strafen, wenn auch im Laufe der Zeit die Strenge etwas gemildert u. in der Methodik einige Fortschritte erzielt wurden (Marrou 397/9; *Schulzucht). Das Studium der Rhetorik entsprach ebenfalls dem griech. Vorbild. Es war der Höhepunkt der Ausbildung u. blieb immer notwendige Voraussetzung für jeden gehobenen Beruf. – In der Zeit der Republik war das E.- u. Schulwesen in der Hauptsache den Privatleuten überlassen. Allmählich nahmen die Gemeinden die Unterhalts- u. Aufsichtspflicht für die Schulen auf sich. Die Kaiser, die in der ersten Zeit mehr als wohlwollende Förderer des Schulwesens gelten wollten, drängten sich im spätrömischen Reich immer stärker in diese Gemeindeangelegenheiten ein. Das Schulgesetz Julians (s. u. Sp. 532f) ist ein markanter Punkt in dieser Entwicklung. Erst die Ausdehnung u. Organisation des röm. Reiches schuf die Voraussetzungen für eine allgemeine u. ungestörte Verbreitung des von Rom übernommenen griech. E.- u. Bildungswesens. So waren Elementarschulen fast überall im ganzen Reich zu finden; Grammatiker u. Rhetoren gab es in allen halbwegs bedeutenden Städten. – Auch Mädchen haben offenbar die Elementarschule u., wenn sie der oberen Schicht angehörten, auch die Grammatikerschule besucht. Doch scheint dies keine allgemeine Regel gewesen zu sein (Marrou 391. 401). Man bevorzugte wohl den privaten Unterricht. – Die von den Griechen wenig beachtete E. der Sklaven wurde jetzt vor allem von den reichen Familien gefördert, die Hunderte u. Tausende von Sklaven besaßen. In eigenen Hausschulen (paedagogia) wurden junge Sklaven zu gewandten Dienern herangebildet. Anderen gab man die Möglichkeit, handwerkliche oder kaufmännische Fähigkeiten zu erwerben; die Begabtesten konnten auch eine höhere Bildung erlangen. Doch erfahren wir über die Methoden u. Einrichtungen der Sklavenerziehung weniger als darüber, daß es gut erzogene u. ausgebildete Sklaven in großer Anzahl gegeben hat (Marrou 152_1. $391_{3.4}$; ferner L. Westermann, The slave systems of Greek and Roman antiquity [Philad. 1955]; C. A. Forbes, The education and training of slaves in antiquity: TrAmPhilAss 86 [1955] 321/60). – Zum Ganzen vgl. Lechner 138/58. 173/92. 221/33; Marrou 355/455; Barclay 143/91.

c. E.theorien in hellenist.-röm. Zeit. 1. Stoiker. Unter den Schriftstellern, die sich in dieser Periode mit E.fragen befassen, sind an erster Stelle die jüngeren Stoiker Musonius, Seneca, Epiktet u. Marc Aurel zu nennen (Jentsch 43/65; dazu G. Pire, Stoicisme et pédagogie [Liège-Paris 1958]; B. L. Hijmans Jr., Ἄσκησις. Notes on Epictetus' educational system, Diss. Assen [1959]). In der stoischen Philosophie macht sich seit jeher eine starke pädagogische Tendenz bemerkbar, die mit der Vorrangstellung der Ethik zusammenhängt u. in der röm. Welt noch stärker hervortritt. Aufgabe des Philosophen ist es, ‚humani generis paedagogus' (Sen. ep. 89, 13) zu sein. Freilich steht die Selbsterziehung im Mittelpunkt (lehrreich P. Rabbow, Seelenführung [1954], über gewisse Verfahrensweisen der Psychagogik, die zT. in den Exerzitien des Ignatius v. Loyola wiederkehren). Den Wissenschaften wird im allgemeinen nur ein propädeutischer Wert im E.ganzen beigemessen; die Hauptsache ist die Charakterbildung. Die E. durch u. für den Staat tritt mehr oder weniger zurück. Der Bezug auf den anderen Menschen schlechthin gewinnt an Bedeutung. Musonius befaßt sich eingehend mit Fragen der Familien-E.; auch fordert er, daß die Mädchen eine ähnliche E. erhalten wie die Knaben, wie überhaupt die Frau in der Bewertung dem Mann gleichgestellt wird (Jentsch 50f). Überwiegend wird die Erziehbarkeit des Menschen optimistisch beurteilt.

2. PsPlutarch. Als Platoniker hat sich Plut-

arch geäußert. Allein schon durch seine Lebensbilder großer Männer hat er eine erhebliche moralisch-pädagogische Wirkung bis in die Neuzeit hinein ausgeübt. Von seinen anderen Schriften sei nur ,De audiendis poetis' erwähnt. Noch wichtiger ist das unter Plutarchs Namen überlieferte kleine Werk Περὶ παίδων ἀγωγῆς (vgl. Jentsch 65/73; ferner: E. G. Berry, The ,De liberis educandis' of PsPlutarch: HarvStClassPhil 63 [1958] 387/99). Hier werden die Ergebnisse des griech. E.denkens noch einmal zusammengefaßt. Der Verfasser führt folgendes aus: Zunächst soll der Mann keine ehrlose Frau heiraten, weil das Schande über die Kinder bringt (1). Trunkenheit bei der Zeugung wirkt sich auf die Kinder aus (3). Zum vollkommenen rechtlichen Handeln gehören φύσις, λόγος (= μάθησις) u. ἔθος (= ἄσκησις), die alle gleich gefördert werden müssen (über die Entwicklung dieses Ternars in der griech. u. röm. Pädagogik vgl. Appel 46/80). Mängel in den Naturanlagen können durch Unterweisung u. Übung ausgeglichen werden, gute Naturen dagegen können durch mangelnde Sorgfalt verwildern (4). Die Mutter soll das Kind selbst stillen; dies erfordern Natur u. Überlegung; nur in Ausnahmefällen sind Ammen u. Wärterinnen nach sorgfältiger Prüfung heranzuziehen. Denn die Seele des Kindes ist noch sehr leicht zu formen. Daher darf man den Kindern auch nicht jede beliebige Geschichte erzählen (5). Ebenso ist darauf zu achten, daß der Heranwachsende nicht durch schlechten Umgang verdorben wird (6. 17); doch wagt der Verfasser nicht zu entscheiden, ob die Knabenliebe zuzulassen sei (15). Viel hängt von der Wahl der Pädagogen u. Lehrer ab, aber gerade hierin handeln viele Väter verantwortungslos (7. 13). Wichtigste Lehrstoffe sind Rhetorik u. Philosophie (9f). Körperliche Übungen, die vornehmlich auf den Kriegsdienst vorbereiten sollen, dürfen nicht übertrieben werden (11). Schläge u. Mißhandlungen sind falsche E.-mittel; wer so hart behandelt wird, stumpft ab; Belehrung, Drohung, Versprechen, Hinweis auf Beispiele u. ä. sind wirkungsvoller (12. 16. 18). In schwierigen Fällen ist frühzeitige Ehe die sicherste Fessel für die Jugend (19). Erholung würzt die Arbeit. Gedächtnisübungen sind u. a. deshalb förderlich, weil die Erinnerung an vergangene Taten das eigene Leben beeinflußt (13). Vor Lügen, schlechten Reden, Lieblosigkeit, Dünkel u. Unbeherrschtheit soll man die Kinder bewahren (14), doch ist es gut, wenn der Vater manches bewußt übersieht u. an seine eigene Jugend denkt (18). Wenn er selbst vorbildhaft lebt, erreicht er am meisten (20).

3. Quintilian. Die von Isokrates begründete, von der Rhetorik bestimmte E.richtung findet sich in Rom bei Cicero (vor allem in De orat., vgl. Gwynn 79/122; Lechner 159/70; Jentsch 74_4; Marrou 414f u. ö.) u. Quintilian, dessen Institutio oratoria eines der bedeutendsten pädagogischen Werke der Antike ist (vgl. Appel aO.; Gwynn 180/241; Lechner 193/207; Jentsch 74/6; E. Bolaffi, Quintiliano pedagogista e maestro: Latomus 16 [1957] 643/54; Barclay 169/91; F. Greco, La pedagogia presso i Romani (noterelle su Quintiliano) [Bologna 1961]). Für Quintilian ist die E. zum allseitig gebildeten Redner untrennbar mit der E. zum sittlich guten Menschen verbunden (prooem. 1, 9; bes. handeln darüber die beiden ersten Kapitel des 12. Buches, entsprechend der Definition 12, 1, 1: sit ergo nobis orator ... vir bonus dicendi peritus). Auch er verlangt, nur ausgewählte Personen mit der Pflege u. E. des Kindes zu betrauen u. strenge Aufsicht zu führen, weil in der Seele des Kindes die ersten Eindrücke die tiefsten sind (1, 1, 4/11). Schon in den ersten Jahren kann das Kind, wie es sittlich geformt wird, auch geistig gebildet werden, freilich in der diesem Alter gemäßen Weise, indem man es bittet, lobt, belohnt, indem man kleine Wettkämpfe ansetzt, ja sogar seinen Neid erregt (1, 1, 20). Man darf diese scheinbaren Kleinigkeiten nicht unterschätzen (1, 1, 21/4; ähnlich 10, 3, 31: nihil in studiis parvum est). Trotz mancher Einwände entscheidet sich Quintilian für den Unterricht an einer öffentlichen Schule, weil das Kind beim Einzelunterricht leicht ermattet oder eingebildet wird u. sich nicht an geselligen Umgang gewöhnen kann, während in der Gemeinschaft der Ehrgeiz geweckt wird, der bei Kindern mehr vermag als alle Mahnungen (1, 2). Leider verderben die Eltern selber ihre Kinder schon sehr früh durch weichliche E. u. schlechtes Beispiel (1, 2, 6/8). Beste Kennzeichen guter Veranlagung sind die Fähigkeiten, schnell aufzufassen, treu zu behalten (memoria) u. nachzuahmen (imitatio; 1, 3, 1f). Gründliches Auswendiglernen ausgesuchter Texte kräftigt das Gedächtnis; auch werden die Schüler so an das Beste gewöhnt u. tragen immer ein Vorbild in sich

(2, 7; 11, 2). Um den Kindern die Arbeitslust zu erhalten, muß man ihnen Zeit zu Erholung u. Spiel lassen (1, 3, 8/11); überdies zeigt sich beim Spiel die Sinnesart offener. E. ist aber dann am wichtigsten, wenn der Mensch sich noch nicht verstellen kann u. gegen die Lehrer am nachgiebigsten ist; denn was sich einmal verhärtet hat, wird leichter zerbrochen als gerade gerichtet (1, 3, 12). Quintilian zitiert dabei Vergil georg. 2, 272: adeo in teneris consuescere multum est (1, 3, 13). Bestrafung mit Schlägen ist erniedrigend u. nutzlos u. wird aus diesen u. anderen Gründen abgelehnt (1, 3, 14/7). – Der Lehrplan (1, 8/12) ist sehr vielseitig. Gegen den Vorwurf, die Kinder zu überlasten, rechtfertigt Quintilian sich mit dem Hinweis darauf, daß die Leistungsfähigkeit der Kinder allgemein unterschätzt werde (1, 12). – Der Lehrer soll als Stellvertreter des Vaters gelten (2, 2, 4). Er darf weder selber Fehler haben noch solche bei anderen durchgehen lassen; er muß geduldig u. behutsam sein u. in allem die rechte Mitte zwischen Leichtfertigkeit u. Strenge einhalten (2, 2, 5/7; 2, 4, 10/4). Der beste Lehrer ist gerade gut genug (2, 3). Die Schüler aber sollen in ihren Lehrern die parentes mentium sehen (2, 9, 1). Diese pietas fördert das Lernen auf mannigfaltige Weise, zB. dadurch, daß die Schüler dem Lehrer ähnlich werden wollen (2, 9, 2f).

d. Gemeinsame Grundzüge. Das griech.-röm. E.wesen zeigt trotz aller Vielfalt einheitliche Grundzüge. So ist das E.denken fast ausschließlich darauf gerichtet, den Menschen einem Ziel zuzuführen, das sich im Diesseits erfüllt. Wenn auch das Verhältnis zur Gottheit nicht außer acht gelassen wird, so ist doch das erzieherische Handeln nicht von Gott bestimmt, sondern vom Menschen. Der Erzieher trägt nur eine Verantwortung vor sich selbst u. vor einer menschlichen Gemeinschaft. Daß der Mensch überhaupt erziehen u. erzogen werden kann, wird nicht bezweifelt, im Gegenteil: E. gilt als selbstverständliche u. notwendige Voraussetzung dafür, daß der Mensch im vollen Sinne Mensch wird. So ist es erklärlich, daß παιδεία im Lateinischen durch ‚humanitas‘ wiedergegeben werden kann (Marrou 146). Dabei ist das E.programm so umfassend wie nur möglich: alle Kräfte des Menschen sollen entwickelt werden. Freilich zeigt sich in der E.praxis im Laufe der Zeit immer stärker die Neigung, den Schwerpunkt auf die Entwicklung des Geistes zu legen (Jentsch 81/5; Marrou passim, bes. 321/34).

III. Jüdisch. a. Wortgebrauch. Im hebr. AT wird der Begriff des Erziehens meistens durch jisser bzw. durch das Substantiv musar wiedergegeben. Sie bezeichnen zunächst die Züchtigung, die Zurechtweisung; musar kann aber auch die Bedeutung ‚Zucht‘, ‚Bildung‘ (als Ergebnis) annehmen. Doch bleibt für das jüd. E.denken die Nähe von Erziehen u. Züchtigen charakteristisch. Der Sprachgebrauch der rabbinischen Literatur unterscheidet sich im allgemeinen nicht wesentlich von dem des AT. In der LXX dagegen zeigt sich deutlich die Begegnung zwischen jüd. u. griech. E.denken. Musar wird hier gewöhnlich durch παιδεία, jisser durch παιδεύειν wiedergegeben. Dabei verändert einerseits der Urtext den Paideiabegriff, indem er in dem griech. Terminus das Merkmal der Züchtigung stärker hervortreten läßt. Andererseits aber bringt der griech. Begriff in den Text des AT eine intellektualistische Note hinein, die ursprünglich nicht in diesem Maße darin enthalten war (Bertram 603/17; ders.: Festschrift G. Krüger [1932] 33/51; Jentsch 86/91).

b. Geschichtliche Entwicklung. 1. Altes Testament. α. Göttliche E. Der Gedanke, daß Gott erzieherisch wirkt, ist im AT ungleich bedeutsamer als in der griech.-röm. Welt. Das Verhältnis Gottes zu seinem Volk, die Bindung des Volkes an Jahwe u. sein Gesetz wird oft mit Bildern u. Wendungen veranschaulicht, die dem Bereich des Erzieherischen entnommen sind. Im folgenden können jeweils nur wenige Stellen geboten werden. Gott erzieht u. behandelt sein Volk wie ein Vater seinen Sohn (Ex. 4, 22f; Dtn. 1, 31; 8, 5; Jer. 31, 9). Er verlangt, daß Israel auf ihn hört (Dtn. 4, 1/8; 6, 1/9), u. verheißt Strafen u. Lohn (Lev. 26; Dtn. 11, 1/28; 28; Ps. 37). Doch wird die sorgende Liebe des Vaters von den Söhnen oft mit Undank vergolten (Dtn. 9, 7/24; Is. 1, 2; Jer. 3, 19. 22), so daß immer wieder Züchtigungen notwendig werden (Ex. 32, 7/29; 4 Reg. 17, 1/23; Lam. passim). Aber der Zorn Gottes ist wie der eines Vaters nicht maßlos u. unerbittlich (Is. 54, 7/9; 57, 15/21; Jer. 31, 18/20; Hos. 11, 1/11; Ps. 103, 9. 13; 118, 18. 21). Denn die Züchtigungen haben einen erzieherischen Zweck u. sind ein Zeichen der väterlichen Liebe; darum ist es für den Menschen heilsam, sich der Zucht Jahwes zu

fügen (Ps. 119, 71. 75; Prov. 3, 11f; Job 5, 17f). Da Jahwe der Herr aller Völker ist, kann er sie als Werkzeug seiner Züchtigung benutzen, wendet sich aber gegen sie, wenn sie ihren Auftrag überschreiten (Is. 10, 5/34; Jer. 25, 8f; 51, 20/6). Bei der göttlichen E. kommt den Propheten, die von Jahwe Weihe u. Auftrag erhalten haben (Is. 6, 5/13; Jer. 1, 4/19; Amos 3, 3/8), eine besondere Bedeutung zu.

β. Menschliche E. Als Erzieher gelten in erster Linie die Eltern, vor allem der Vater. Sie haben zunächst die Aufgabe, ihre Kinder religiös zu unterweisen: sie sollen diese über das Gesetz belehren, ihnen von den Großtaten Jahwes erzählen u. die religiösen Gebräuche erklären, um so in ihnen Gottvertrauen u. Gehorsam gegen Jahwe zu festigen (Ex. 12, 26f; 13, 8. 14/6; Dtn. 6, 7. 20/5; Jos. 4, 6f. 21/4; Ps. 78, 5/8). Die Kinder werden eindringlich aufgefordert, die Eltern zu ehren u. auf ihre Belehrungen u. Mahnungen zu hören (Ex. 20, 12; Dtn. 5, 16; Prov. 1, 8f; 4, 1/4; 6, 20/3; Sir. 3, 1/16). Wer die Eltern verachtet, soll hart bestraft werden (Ex. 21, 15. 17; Dtn. 21, 18/21; Prov. 30, 17) u. gilt als verworfener Mensch (Prov. 19, 26; 28, 24; Sir. 3, 11. 16). Gut erzogene Kinder bringen den Eltern Freude u. Anerkennung, mißratene aber Schande u. Gram (Prov. 10, 1; 17, 21. 25; 23, 15f. 24f; Sir. 22, 3/5). Wenn auch im allgemeinen Kinderreichtum u. zahlreiche Nachkommenschaft als höchstes Glück u. Geschenk Jahwes gelten (Gen. 24, 60; 30, 1; Ps. 127, 3/5; 128, 3. 6; Prov. 17, 6), Kinderlosigkeit aber Strafe, Unglück u. Schande bedeutet (Lev. 20, 20f; Jer. 15, 7/9; 1 Sam. 1, 5/11), so heißt es doch in der Weisheitsliteratur, es sei besser, kinderlos zu bleiben als mißratene Kinder zu haben (Sir. 16, 1/4), u. ein kinderloser Gerechter stehe sich besser als ein kinderreicher Gottloser (Sap. 3, 13/4, 6). Von den Sorgen wegen der Töchter spricht Sir. 42, 9/14. – Neben den Eltern kommen den Leviten gewisse erzieherische Aufgaben zu, insofern sie das göttliche Gesetz zu wahren u. das Volk, die Kinder eingeschlossen, im Gesetz zu belehren haben (Dtn. 31, 9/13; 33, 8/11; Mal. 2, 5/8). Vor allem aber können die Weisheitslehrer als Erzieher angesehen werden. In welcher Art sie sich gerade um die E. der reiferen Jugend verdient gemacht haben, zeigen die Bücher Prov. u. Sir. Die oft gebrauchte Anrede ‚Mein Sohn' deutet schon an, daß die Unterweisung, die der Lehrer gibt, einer väterlichen Belehrung gleichkommt. – Das Kind wird zunächst nicht so sehr als Individuum wichtig genommen, sondern als Träger des Volks- u. Familienlebens. Die Besonderheiten des Jugendalters, seine Vorteile u. Gefahren werden erst in der Weisheitsliteratur stärker beachtet (Prov. 1, 10/4; 5, 1/14; 7, 1/27; 20, 29; Eccles. 11, 9f). Die Beschäftigungen des Knaben lassen schon erkennen, wie sein späteres Tun sein wird (Prov. 20, 11). Die E. muß mit der sittlichen Schwäche des Menschen rechnen: das Menschenherz ist böse von Jugend auf (Gen. 8, 21); der Mensch ist in Schuld geboren u. in Sünden empfangen (Ps. 51, 7); es gibt keinen, der ganz rein ist (3 Reg. 8, 46; Ps. 130, 3; Prov. 20, 9; Job 14, 4). – Über die Unterscheidung der Altersstufen des Menschen im AT vgl. Jentsch 98/100. – Von den elementarsten E.notwendigkeiten u. der immer wieder geforderten väterlichen Unterweisung abgesehen, fehlten lange Zeit hindurch planmäßige, speziell für die Jugend gedachte E.maßnahmen. An ihrer Stelle standen Gewöhnung u. organische Eingliederung in die vom Jahweglauben geformte Lebensgemeinschaft, zB. in der Weise, daß die Jugend an den Festen des Gesamtvolkes teilnahm (Ex. 10, 9; Dtn. 29, 10; 31, 10/3; vgl. auch Oepke 646f). Der für das atl. E.denken charakteristische Gedanke, daß zur E. notwendig die strenge Zucht gehört, begegnet in Prov. u. Sir. besonders oft: wer die Rute schont, haßt seinen Sohn (Prov. 13, 24); man soll ihn züchtigen, solange noch Zeit ist, u. nicht auf sein Jammern hören (ebd. 19, 18); Schläge u. Zucht zeugen immer von Weisheit (Sir. 22, 6); strenge E. u. Unterdrückung des kindlichen Eigensinns sind notwendig, übertriebene Zärtlichkeit u. Nachgiebigkeit rächen sich bitter (Sir. 30, 1/13) usw. Wer die schlechte Lebensführung seiner Kinder duldet, macht sich schuldig, wie das Beispiel Helis zeigt (1 Sam. 2, 12/36; 3, 11/8; 4, 11/22); vgl. R. de Vaux, Les Institutions de l'Ancien Testament (Paris 1958/60), übers. v. L. Hollerbach ‚Das AT u. seine Lebensordnungen' 1 (1960) 89/93.

2. Hellenistisches u. rabbinisches Judentum. Bei Philon dient der Begriff der Paideia dazu, eine Verbindung zwischen atl. Offenbarung u. griech. Kultur herzustellen. Er versucht, den Gehalt der atl. Überlieferung in der Form des griech. Paideia-Gedankens verständlich zu machen. Zugleich entwickelt er

den Begriff der Paideia spekulativ weiter u. steigert ihn sogar zur Hypostase. Bei allem aber verwendet er ständig atl. Gedanken u. Formeln u. bemüht sich, die Überlegenheit der atl. Offenbarung nachzuweisen (Jentsch 90f. 119f; Bertram 611/4). – Auch bei Josephus trägt der E.begriff hellenistische Prägung (Jentsch 89f; Bertram 614f). Maßgebend für das rabbinische E.denken ist die untrennbare Verbindung der E. mit der Religion. Göttliche E. bedeutet, daß Gott als Vater sein auserwähltes Volk durch Leiden züchtigt, um es schließlich zu verherrlichen, während die Gottlosen, denen in diesem Leben mehr Glück zuteil wird, schließlich dem Verderben anheimfallen (Bertram 615/7). Von der Tora her, die im Mittelpunkt des rabbin. Denkens steht, werden auch die meisten Anweisungen für die menschliche E. begründet. Träger der E. ist immer noch in erster Linie der Vater. Doch war die Notlage des jüd. Volkes zeitweise so groß, daß Ernährung u. E. der Kinder schwer auf den Eltern lasteten. Die Synode von Uscha (etwa 140 nC.) mußte die Väter nachdrücklich an ihre Pflicht erinnern. Unter diesen widrigen Umständen richtete die Kinder-E. sich vor allem auf die notwendigsten Dinge des praktischen Lebens: der Junge muß in der Landwirtschaft helfen, ein Handwerk oder den Handel erlernen. Wer seinen Sohn kein Handwerk lernen läßt, macht ihn gleichsam zum Räuber (Qidd. 29a). Mit strenger Zucht wurde das Kind zu Fleiß, Bescheidenheit, Gehorsam u. Ehrfurcht gegenüber den Eltern erzogen. Doch fehlte es auch nicht an zärtlicher Elternliebe (zum Ganzen vgl. Krauss 2, 18/21). Schon früh soll der Vater mit der religiösen E. beginnen; insbesondere wird die Wichtigkeit des Torastudiums betont. Freilich wird vor dem einseitigen Lernen gewarnt, weil Tora ohne körperliche Arbeit keinen Bestand hat u. zur Sünde führt (Aboth 2, 2). Für die geistige Ausbildung der Mädchen blieb wenig Zeit übrig. Sie wurden schon frühzeitig für die Ehe erzogen u. heirateten in der talmudischen Epoche normalerweise mit knapp 13 Jahren (Krauss 2, 21. 29). – Die rabbin. Beurteilung der kindlichen Eigenart ist nicht einheitlich, zT. macht sich der Einfluß des hellenist. Denkens bemerkbar. Die Abgrenzung verschiedener Lebensstufen ist gegenüber dem AT weiter entwickelt. Aboth 5, 24 ist das Kindes- u. Jugendalter so gegliedert: ,Mit 5 Jahren zum Studium der Schrift, mit 10 zur Mischna, mit 13 zur Ausübung der Gebote, mit 15 zum Talmud, mit 18 zur Heirat, mit 20 zum Erstreben.' Die Reihe wird dann im Zehnerschema weitergeführt. Über die zT. spitzfindigen Versuche einer Typologie geistiger u. charakterlicher Eigenschaften vgl. Jentsch 128f. – Die mit dem jüd. Schulwesen zusammenhängenden Fragen sind teilweise noch nicht ganz geklärt. Nach B. Batra 21a soll Josua ben Gamla, der zwischen 63 u. 65 nC. Hoherpriester war, das bestehende Schulsystem, das mancherlei Schwächen aufwies, in der Weise reformiert haben, daß jetzt in jeder Stadt Lehrer angestellt wurden, die den Kindern vom 6. bis 7. Jahr an Unterricht erteilen sollten. Schulzwang im modernen Sinn gab es nicht. Die Schulen, ,Haus des Buches', ,Haus des Studiums' u. ä. genannt, waren oft mit den Synagogen verbunden. Grundlage des gesamten Unterrichts war das Studium der hl. Texte. Die Schule sollte den jungen Menschen in die Religion, Sprache u. Geschichte seines Volkes einführen; es war nicht ihre Aufgabe, profane Wissenschaften zu lehren. Mit etwa 6 Jahren wurde der Knabe dem Torastudium zugeführt; lesen lernte er an der Bibel. Schon beim Erlernen des Alphabets wurden sittliche u. religiöse Werte vermittelt. Der den Altersklassen entsprechende stufenförmige Aufbau des Unterrichts (Tora, Mischna, Talmud) ergibt sich im wesentlichen aus der oben zitierten Stelle Aboth 5, 24. Ein gewisser Abschluß war mit dem 13. Lebensjahr erreicht, von dem an der Knabe auch zur Erfüllung der Gebote verpflichtet war. Mädchen durften die öffentlichen Schulen nicht besuchen, doch konnten sie privat unterrichtet werden. – Der Lehrer, auch der Elementarlehrer, wurde höher geachtet als in der griech.-röm. Welt, weil er nicht irgendein profanes Wissen, sondern Gottes Wort vermittelte. Die Ehrfurcht vor dem Lehrer soll der Ehrfurcht vor dem Himmel gleichen (Aboth 4, 15). Da der Lehrstoff zum großen Teil auswendig tradiert wurde, mußte auf die Pflege des Gedächtnisses besonderer Wert gelegt werden. Von den didaktischen Fähigkeiten der rabbin. Erzieher läßt sich aus dem Talmud ein anschauliches Bild gewinnen (zB. Auswahl des Stoffes mit Rücksicht auf die Situation des Schülers, Anleitung zu selbständigem Arbeiten, Wiederholung u. a. m.; vgl. Str 335/56).

B. Christlich. I. Wesensart u. Wortgebrauch.

Unter christlicher E. im weiteren Sinn ist jede Formung des Menschen auf das eigentümlich christl. Lebensziel hin (s. Sp. 522) zu verstehen. Das Hauptgewicht liegt, ähnlich wie im jüd. E.denken, auf der religiös-sittlichen Durchbildung des Menschen. Die Entfaltung der Kräfte des Geistes ist nur Mittel, nicht mehr Selbstzweck wie in der Paideia der hellenist. Umwelt. Die Untersuchung der Wortgruppe παιδεύειν im NT (Jentsch 141/52; Bertram 617/24) zeigt, daß der ntl. E.begriff überwiegend atl. gefärbt ist: das Element der Züchtigung tritt stärker hervor (zB. 2 Cor. 6, 9; 1 Tim. 1, 20; Hebr. 12). Daneben macht sich der Einfluß des griech. Paideia-Verständnisses bemerkbar (zB. Act. 7, 22; 2 Tim. 2, 23. 25). Doch lassen sich die beiden Linien, die schon in der LXX nebeneinander zu finden sind, nicht immer deutlich voneinander scheiden, zumal bei aller Verschiedenheit auch verbindende Momente vorhanden sind (Jentsch aO., bes. 149). Für die spätere christl. Literatur fehlt eine gründliche Untersuchung der Wortgruppe παιδεύειν. Es dürfte sich aber nachweisen lassen, daß der christl. E.begriff auch sonst sowohl vom jüd. als auch vom griech. E.denken geprägt ist. Entscheidend ist aber, daß alle Aussagen über E. von Anfang an den neuen Mittelpunkt in Christus erhalten (s. Sp. 510). – E. im engeren Sinn der Aufzucht u. Formung des jugendlichen Menschen gehört nicht zu den bevorzugten Themen der christl. Literatur der Antike. Von Ausnahmen wie der Abhandlung De inani gloria et de educandis liberis (krit. Ausgabe von B. K. Exarchos [1952]), die meist dem Joh. Chrysostomus zugeschrieben wird, u. den Briefen des Hieronymus an Laeta u. Pacatula (ep. 107. 128) abgesehen, wird über Jugend- u. Kindererziehung mehr beiläufig gesprochen. Im Urchristentum mag die feste Erwartung der Wiederkunft des Herrn dazu beigetragen haben, pädagogische Probleme als zweitrangig zu betrachten. Doch wird der Mangel an Interesse vor allem daraus zu erklären sein, daß man sich von planmäßigen E.maßnahmen weniger versprach als von der selbsttätigen Einwirkung der Lebensformen, in denen das Kind aufwuchs.

II. Ziel der E. a. Kindererziehung. Eph. 6, 4 gibt Paulus den Vätern folgenden E.auftrag: ἐκτρέφετε αὐτὰ (sc. τὰ τέκνα) ἐν παιδείᾳ καὶ νουθεσίᾳ κυρίου. Es gibt also eine παιδεία, die sich auf den Kyrios (Christus) bezieht bzw. durch ihn ihr Gepräge erhält. Jentsch spricht deshalb (197 u. ö.) vom kyrio- oder christozentrischen E.denken des NT, das im Gegensatz steht zur anthropozentrischen Paideia der Griechen u. zum nomozentrischen E. denken der Rabbinen. Der Ausdruck παιδεία ἐν Χριστῷ erscheint zuerst 1 Clem. 21, 8. Was gemeint ist, sagt Clemens selbst: die Kinder sollen lernen, was Demut bei Gott vermag, wie mächtig heilige Liebe bei Gott ist, wie Gottesfurcht gut u. groß ist u. alle rettet, die in ihr fromm leben in reiner Gesinnung (ähnlich Clem. Alex. strom. 4, 108, 4). Joh. Chrys. verlangt, daß der Knabe zur Weisheit geführt werde, d. h. zur Gottesfurcht u. rechten Einschätzung der irdischen Dinge; die notwendige Voraussetzung dafür ist das frühzeitige u. beständige Lesen der Hl. Schrift (in Eph. hom. 21 passim; in. glor. 85/7). An anderen Stellen heißt es, die Eltern sollten Kämpfer für Christus erziehen (in 1 Tim. hom. 9, 2; in. glor. 19. 34. 90; Hieron. ep. 107, 4. 9 nennt die Tochter der Laeta kleine Rekrutin Gottes u. Streiterin Christi). Dabei wird die E. mit der Übung in der Palaistra verglichen (Joh. Chrys. in 1 Tim. hom. 9, 2; in. glor. 68). – Für Knaben u. Mädchen gilt im wesentlichen das gleiche E.ziel (id. in. glor. 90), wenn die E. der Mädchen im einzelnen auch auf das besondere Wesen u. den Wirkungskreis der Frau zugeschnitten ist. Von Mädchen u. Frauen erwartet man vor allem Einfachheit u. Sittsamkeit (1 Tim. 2, 9; Joh. Chrys. in 1 Tim. hom. 9, 1f; vgl. auch Tert. cult. fem. u. Cyprian. hab. virg.). – Daß die E. auch rein weltliche Ziele hat u. auf das Berufsleben vorbereiten soll, wird als selbstverständlich angesehen, wie denn überhaupt Erwerbstätigkeit u. Teilnahme am öffentlichen Leben, soweit sie keine Gefahren für Glaube u. Sitte in sich tragen, als Selbstverständlichkeiten gelten (Did. 12; Tert. apol. 42; Hippol. trad. apost. 16, 9/22 Dix; Joh. Chrys. in. glor. 89). Weil aber die Eltern nur zu oft ihre E. einseitig auf dieses Ziel hin ausrichteten, war hier ein fördernder Hinweis weniger am Platze als die Mahnung, daß der E. wichtigere Aufgaben gestellt seien (Joh. Chrys. ibid. 18).

b. Allgemein. Besser als aus den relativ wenigen Aussagen über E. im engeren Sinn läßt sich das E.ziel ableiten aus dem Ziel, das nach christl. Auffassung grundsätzlich allen Menschen gesetzt ist. Das höchste Ziel wird im Anschluß an das NT (Mt. 5, 48; Eph. 4, 13) gern als Vollkommenheit bezeichnet. Dane-

ben wird oft die Verähnlichung mit Gott erwähnt (*Ebenbildlichkeit; dieses allgemeine Ziel macht Joh. Chrys. ausdrücklich zum E.ziel in Eph. hom. 21, 4; in. glor. 22 u. ö.). Da nun unterschieden wird zwischen der bruchstückhaften Vollkommenheit, die der Christ in diesem Leben erreichen kann u. soll, u. der vollendeten Vollkommenheit im Leben nach dem Tode (1 Cor. 13, 10; Ambros. off. 3, 11; Hieron. adv. Pelag. 3, 13), die E. dagegen auf das Diesseits beschränkt bleibt, ist es klar, daß die E. nur zu der eingeschränkten Vollkommenheit hinführen kann. So ist das christl. E.ziel keine absolute Größe, sondern es weist über sich hinaus auf das Endziel, von dem es Sinn u. Bedeutung erhält. Durch diese Beschränkung des E.zieles unterscheidet sich die christl. E. erheblich von der E.praxis der nichtchristl. Umwelt. – Ein weiteres Unterscheidungsmerkmal besteht darin, daß das Ideal der hier erreichbaren Vollkommenheit u. damit zugleich das E.ziel geprägt ist durch typisch christl. Tugenden wie Demut (Col. 3, 12; Greg. Nyss. beat. 1, 3; Leo M. s. 37), Glaube, Hoffnung u. vor allem Gottes- u. Nächstenliebe (1 Cor. 13, 13; Col. 3, 14; Ign. ad Eph. 14; Aug. doctr. chr. 1, 43). Zwar werden auch die von der nichtchristl. Ethik gepriesenen Tugenden in reicher Fülle in das E.ziel aufgenommen, u. für dieses Verfahren konnte man sich auf das NT berufen (Phil. 4, 8; 1 Thess. 5, 21). Aber diese Tugenden verlieren jetzt ihren Selbstzweck; sie erhalten ihren vollen Wert erst vom höchsten Ziel des Menschen her (Ambros. off. 1, 27/9; Aug. c. d. 19, 10) u. werden insbesondere der Liebe untergeordnet (Greg. Nyss. beat. 5, 2; Aug. ep. 155, 13). Wenn man zB. Ambros. off. 1, 65f, wo er von den Tugenden spricht, die das Jünglingsalter zieren, mit Cic. off. 1, 122, wo von Ähnlichem die Rede ist, vergleicht, zeigt sich, in welcher Weise nichtchristliches E.denken übernommen u. verändert wird. – Schließlich kann als Unterscheidungsmerkmal noch die allgemeine Geltung des E.zieles angeführt werden: es ist nicht auf eine begrenzte Anzahl von Menschen zugeschnitten, die sich durch ihre Zugehörigkeit zu einer bestimmten politischen Gemeinschaft, durch ihre soziale Stellung oder geistige Vorzüge von den anderen unterscheiden, sondern es gilt grundsätzlich für alle Menschen jeden Geschlechts, wie sich aus der Allgemeinheit des göttlichen Heilswillens ergibt (1 Tim. 2, 4; Tat. or. ad Graec. 32 [33, 5/11 Schw.]; Greg. Nyss. or. cat. m. 30). Nur in der Stoa ist eine ähnlich weitgehende Verallgemeinerung des E.zieles vorgebildet. – Sowohl die hier angeführten Unterscheidungsmerkmale als auch die anderen Besonderheiten der christl. E., die noch zu erwähnen sind, ergeben sich daraus, daß Christus im Mittelpunkt des gesamten E.denkens steht. In welcher Weise allerdings trotz dieser Unterschiede die griech. Paideia-Vorstellung bei der Entwicklung des christl. E.ideals mitgewirkt hat, zeigt W. Jaeger (Early Christianity and Greek Paideia [Cambridge/Mass. 1961]; Paideia Christi: ZNW 50 [1959] 1/14 [bes. für die Kappadozier]; vgl. auch Festugière 211/40; vor allem ist auf die Bedeutung der hellenist. Schule hinzuweisen, s. u. Sp. 546).

III. Göttliche E. a. Neues Testament. Für das ntl. E.denken steht das erziehende Handeln Gottes am Menschen im Mittelpunkt, während das menschliche E.handeln nur kurz gestreift wird. Da das göttliche E.wirken im wesentlichen auf das Heil des Menschen zielt, kann man es auch als Heilspädagogik bezeichnen (vgl. Jentsch 155f u. ö.). Die heilspädagogische Bildsprache des NT wurzelt im AT, wenn dort auch die Heilstendenz des göttlichen E.wirkens nicht immer ausdrücklich hervorgehoben wird (vgl. ebd. 156/61). Aber auch der griech.-röm. Umwelt ist der Gedanke an ein erziehendes Wirken Gottes nicht fremd. Ansatzpunkte bot vor allem die stoische Lehre von der πρόνοια u. die Bezeichnung Gottes als Vater aller Menschen (zB. Epict. diss. 1, 9, 6f; vgl. auch Bertram 601/3). Doch abgesehen davon, daß beim erzieherischen Handeln der Mensch selbst immer im Vordergrund steht, findet sich auch für den Gedanken einer eigentlichen göttlichen Heilspädagogik, die in der Geschichte nachweisbar ist, in der griech.-röm. Umwelt keine Parallele. – Das göttliche E.wirken wird im NT unter verschiedenen Gesichtspunkten dargestellt (Einzelexegese bei Jentsch 161/87; dort auch weitere Literaturangaben; dazu Bertram 618/23). So erscheint Hebr. 12, 1/12 Gott als der Vater, der seine Söhne züchtigt, um sie zum Heil zu führen; Gal. 3, 24/6 wird das Gesetz als παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν bezeichnet (Jentsch 175 faßt mit Oepke das εἰς temporal auf); Tit. 2, 11 ist die Rede von der heilbringenden Gnade, die uns erzieht.

b. Spätere Zeit. Von den nachapostolischen

Schriftstellern hat Irenaeus als erster eine eigentliche E.theologie entwickelt. Die göttliche Heilsökonomie führt den Menschen in planvoller Entwicklung dem Ziel der Vergöttlichung entgegen. In diesem Sinne ist auch die Menschwerdung eine E.maßnahme Gottes. Die Kirche führt die E.aufgabe weiter (Portmann 9f). – Bei Clem. Alex. wird der Logos zum Erzieher schlechthin (paed. 1, 55, 2 u. ö). Ausdrücklich wird die sittliche Besserung des Menschen (Heilung der Seele von den Leidenschaften) als der Zweck dieser E. hingestellt, die ihrerseits notwendige Voraussetzung für die Aufnahme der durch den göttlichen Lehrer vermittelten Erkenntnis ist (paed. 1, 1/3). Clem. Alex. spricht auch ausführlich über die Methoden der göttlichen E., die Strenge mit Güte vereint (bes. paed. 1, 75/100). Das erzieherische Wirken Gottes zeigt sich im gesamten Geschichtsverlauf. Dem propädeutischen Wesen des Gesetzes bei den Juden entsprach die propädeutische Aufgabe der griech. Philosophie bei den Heiden, während Christus die Vollendung der göttlichen Paidagogia gebracht hat (W. Bierbaum, Geschichte als Paidagogia Theou, Diss. München [1953]). – Nach Origenes wirkt Gott in der Vorsehung erzieherisch auf das Menschengeschlecht. Auch der Logos erscheint vor allem als der große Erzieher u. Arzt (H. Koch, Pronoia u. Paideusis [1932]). – Nicht weniger wichtig ist der Gedanke der göttlichen Paidagogia in der gesamten Theologie Gregors v. Naz., wie Portmann gezeigt hat. Die erzieherische Bedeutung der Kirche tritt klar hervor: der ganze Sinn der kirchlichen Hierarchie liegt im Erzieherberuf der Hirten; Sakramente u. Lehren dienen der E. zu Gott (aO. 125/36). Gregor v. Nyssa hebt den erzieherischen Charakter der Hl. Schrift hervor, wenn er Bibelzitate immer wieder mit den Worten einleitet: „Der Prophet (Apostel o. ä.) erzieht uns" (Jaeger, Early Christianity [s. o.] 93 u. ö.). – Besonders das im AT bezeugte E.handeln am auserwählten Volk wird oft verglichen mit dem menschlichen Erziehen (zB. Hebr. 12, 5/11; Clem. Alex. paed. 1, 75, 2; Joh. Chrys. in Col. hom. 4, 3f). In den Schriften über Kindererziehung wird die göttliche E. den Eltern als Vorbild vor Augen gestellt (Hieron. ep. 128, 2; Joh. Chrys. in. glor. 67; vgl. auch Basil. hom. Attende tibi 2; Joh. Chrys. in Mt. hom. 10, 7).

IV. Menschliche E. a. Träger der E. 1. Familie. α. Eltern. Das Christentum hat von Anfang an der *Familie die größte Bedeutung für die E. zuerkannt. Im Urchristentum waren Bekehrung u. religiöses Leben aufs engste mit der Familiengemeinschaft verbunden, die oft als geschlossene Einheit in Erscheinung tritt (zB. Act. 16, 31/5; zur οἶκος-Formel im NT vgl. J. Jeremias, Die Kindertaufe in den ersten 4 Jhh. [1958] 23/8). Vor allem der *Vater wird als Erzieher angesprochen (Eph. 6, 4; Col. 3, 21), daneben aber auch die *Mutter (1 Tim. 5, 10). Das Kindergebären trägt dazu bei, daß die Frau ihr Heil erwirkt (1 Tim. 2, 15). Die Kinder schulden ihren Eltern Ehre u. Gehorsam (Eph. 6, 1/3), doch darf im Falle eines Konfliktes zwischen göttlicher u. elterlicher Autorität die Entscheidung nur für Gott ausfallen (Lc. 14, 26). – Diese Grundgedanken (vgl. Jentsch 224/32) werden in der patristischen Literatur aufgenommen u. zT. weiter ausgeführt. Das Verhältnis der Eltern zum Kind wird von der Seite her gesehen, daß Kinder als Gottesgeschenk Grund zu dankbarer Freude sein sollen (Joh. Chrys. in Mt. hom. 37, 7; Ambros. in Lc. comm. 1, 30; Hieron. ep. 107,3). *Kinderlosigkeit gilt als bitterer Mangel (Clem. Alex. strom. 2, 139, 5/140, 1). Daneben fehlt es aber auch nicht an Klagen über die beschwerliche Last, die den Eltern durch die Kinder aufgebürdet wird. Meist finden sich solche Klagen in einem Zusammenhang, in dem das jungfräuliche Leben gepriesen oder von einer zweiten Ehe abgeraten wird (Tert. uxor. 1, 5; exh. cast. 12; Hieron. adv. Helv. 20; Ambros. virg. 1, 25f). Manche wollen aber auch keine Kinder haben, weil sie die finanziellen Opfer scheuen (Joh. Chrys. in Mt. hom. 28, 5). Allgemein wird den Eltern die größte Verantwortung für die E. zugeschrieben. Man setzt voraus, daß sie ihre Kinder selbst erziehen, soweit es möglich ist. Ihre wichtigste E.aufgabe ist es, die Kinder zu einem wahrhaft christl. Leben anzuleiten (Polyc. Phil. 4, 2; Did. 4, 9; Barn. 19, 5; Cypr. op. et el. 19f; Basil. mor. reg. 76; Joh. Chrys. in Eph. hom. 21, 2. 4; in. glor. passim u. ö.). Dabei gilt der Vater, weil er das Haupt der Familie ist, gleichsam als oberste Instanz auch in E.fragen (Polyc. aO.; Joh. Chrys. vid. el. 9: ‚Du bist der Lehrer des ganzen Hauses; deine Frau u. deine Kinder schickt Gott zu dir in die Schule'; nach Aug. in Joh. tr. 51, 13 soll der Vater in seinem Haus ein kirchliches u. gewissermaßen bischöfliches Amt einnehmen). Insbesondere erscheint er als

der Erzieher der Söhne, während die Mutter sich mehr um die E. der Mädchen kümmert (Joh. Chrys. in 1 Tim. hom. 9, 2; in. glor. passim, bes. 90). Doch macht Joh. Chrys. auch darauf aufmerksam, daß der Vater wegen seiner beruflichen Tätigkeit oft der Familie entzogen wird, die Mutter dagegen leichter die nötige Zeit für die E. der Kinder findet (de Anna hom. 1, 4). – Die Anforderungen, die die E. als die größte Kunst (Joh. Chrys. in Mt. hom. 59, 7) vor allem an die Eltern stellt, sind sehr hoch. Die erste Voraussetzung ist die natürliche Liebe zum Kind, die die Eltern auch zu persönlichen Opfern befähigt. Wenn sie fehlt, erniedrigt sich der Mensch unter das Tier, u. es greifen Praktiken wie *Abtreibung u. *Kindesaussetzung um sich, die im Heidentum nichts Außergewöhnliches waren, aber anscheinend auch von manchen Christen geübt wurden. Diese Vergehen werden aufs schärfste verurteilt (Did. 2, 2; Athenag. apol. 35; Tert. exh. cast. 12; Hipp. ref. 9, 12; Basil. ep. 188, 2; Joh. Chrys. in Rom. hom. 25, 4; Ambros. hex. 5, 58. 61). Mißbilligt wird auch die zu frühe Entwöhnung der Kinder u. eine ungerechte Behandlung im Testament (Ambros. aO.; Basil. hex. 8, 6). Ein besonderer Fall ist das lieblose Verhältnis der Stiefeltern zu den Kindern aus der anderen Ehe (Ambros. hex. 6, 22; Hieron. ep. 54, 15). – Andererseits sind der natürlichen Liebe zum Kind auch Grenzen gesetzt. Sie darf nicht so maßlos sein, daß sie eine notwendige Züchtigung unmöglich macht (Joh. Chrys. de Anna hom. 1, 3), u. sie muß den Forderungen Gottes untergeordnet werden (Ambros. in Lc. comm. 7, 136). So dürfen die Eltern sich zB. nicht dem Entschluß eines ihrer Kinder, ein jungfräuliches Leben zu führen, widersetzen (Ambros. virg. 2, 62/8; Hieron. ep. 22, 20; 107, 5 u. ö.). Die richtige Liebe zum Kind zeigt sich vor allem in der Sorge für eine gute E., in der das Seelenheil des Kindes im Mittelpunkt steht (Cypr. op. et el. 18/20; Joh. Chrys. in. glor. 19 u. ö.). Zugleich aber erkennt diese echte Liebe die Vorrangstellung der Ansprüche Gottes an, wie umgekehrt auch die Kinder ihre Eltern nicht Gott vorziehen dürfen (Cypr. aO. 16; Ambros. in Lc. comm. 7, 136). Der Vorrang der Ansprüche Gottes gilt auch dann, wenn den Kindern daraus scheinbare Nachteile erwachsen. Beispiele für das richtige Verhalten finden die christl. Schriftsteller im AT. So wird etwa auf Anna, die Mutter Samuels, hingewiesen (bes. Joh. Chrys. de Anna hom.; Hieron. ep. 107, 3), auf die Witwe von Sarepta (Cypr. aO. 17; Hieron. ep. 54, 16), auf die Mutter der Makkabäer (bes. Joh. Chrys. de Macc. passim; Greg. Naz. or. 15, 4 u. ö.). Demgegenüber soll das Schicksal des Priesters Heli, der seine Söhne nicht mit der nötigen Strenge erzog, den Eltern ein warnendes Beispiel sein (Basil. iud. Dei 5f; Joh. Chrys. in Mt. hom. 17, 7; adv. opp. 3, 3; vid. el. 8; Hieron. ep. 107, 6). Beim Tod eines Kindes haben die Eltern eine besondere Gelegenheit zu beweisen, daß ihre Gottesliebe stärker ist als die natürliche Liebe zum Kind. Dieser Gedanke kehrt in den Trostschriften immer wieder, meist mit einem Hinweis auf den Dulder Job (zB. Basil. ep. 5, 2; Joh. Chrys. in Col. hom. 8, 6). Ein anderer Trostgrund ist nach Joh. Chrys. in Mt. hom. 31, 5 der Gedanke, daß jede E. ein Risiko ist, wie die Zahl der mißratenen u. von den Eltern verstoßenen Kinder beweist. Weiter wird von den Eltern verlangt, das eigene Leben so zu gestalten, daß die Kinder daran ein Vorbild haben. Es kann geschehen, daß der Vater sich selbst zum Guten erzieht allein aus dem Grund, weil er seinem Kind kein böses Beispiel geben will (Joh. Chrys. in. glor. 70). Ähnliches gilt für die Mutter (id. in Col. hom. 10, 5). Denn bei der E. der Kinder hat das Beispiel den wirksamsten Einfluß (ibid.; Hieron. ep. 107, 9). Darum wird den Eltern oft eingeschärft, den Umgang ihrer Kinder zu überwachen u. insbesondere das Dienstpersonal gewissenhaft auszuwählen (s. u. Sp. 529f). – Es läßt sich freilich kaum abschätzen, in welchem Maße die christl. Eltern diese Pflichten erfüllt oder auch nur gesehen haben. Neben vorbildhaftem erzieherischen Wirken, wie wir es etwa von den Eltern des Basilius u. Greg. Nyss. kennen, stand wohl nicht selten eine gewisse Laxheit. Selbst Augustinus kann seiner Mutter den Vorwurf nicht ersparen, daß sie ihn nicht immer mit der nötigen Entschiedenheit erzogen habe (conf. 2, 3). Besonders oft aber klagt Joh. Chrys. über die Verantwortungslosigkeit u. den Mangel an pädagogischem Verständnis bei vielen christl. Eltern (in. glor. 16/8; in Mt. hom. 59, 6f u. ö.). Den pflichtvergessenen Eltern werden die schwersten Strafen angedroht; denn sie sind schlimmer als Kindsmörder, weil sie ihre Kinder der ewigen Verdammnis überantworten (id. adv. opp. 3, 4; vid. el. 7/11). Die gute Kindererziehung

dagegen bringt den Eltern doppelten Segen: sie haben an gut erzogenen Kindern mehr Freude (Basil. ep. 325; Joh. Chrys. vid. el. aO.) u. können durch die rechte E. zu ihrem eigenen ewigen Heil beitragen (Greg. Naz. or. 15, 3; Basil. aO.; Joh. Chrys. in 1 Tim. 9, 2; de Anna hom. 1, 4; in. glor. 19; Ambros. virg. 1, 32f). – Die erzieherische Verantwortung der Eltern ist nicht nur auf die eigenen Kinder beschränkt (u. hier wieder besonders auf die kleinsten, Hieron. ep. 107, 6), sondern sie wirkt auf Generationen hinaus u. schafft eine Tradition, weil die erwachsenen Söhne u. Töchter ihre eigenen Kinder ebenso erziehen, wie sie auch selbst erzogen wurden (Greg. Naz. or. 7, 4; Joh. Chrys. in 1 Tim. hom. 9, 2; vid. el. 10; in. glor. 88). – Auf der anderen Seite haben die Eltern nach Gott den größten Anspruch darauf, daß die Kinder ihnen Ehrfurcht u. Gehorsam entgegenbringen (Basil. mor. reg. 76, 1; Greg. Nyss. in XL mart. or. 1; Joh. Chrys. in Eph. hom. 21, 1). Dazu gehört auch, daß der junge Mensch vertrauensvoll u. wahrheitsgemäß mit Eltern u. Vorgesetzten redet (Theod. Cyr. ep. 45 [109 Azéma]).

β. Andere Verwandte. Neben den Eltern konnten die Großeltern u. Geschwister einen erzieherischen Einfluß ausüben. Es sei nur daran erinnert, welche Bedeutung im Leben des Basilius u. seiner Brüder Gregor u. Petrus die Großmutter Makrina d. Ä. u. die Schwester Makrina d. J. hatten, ähnlich wie Basilius selbst seinen jüngeren Brüdern Vater u. Lehrer wurde (Bas. ep. 204, 6; 223, 3; Greg. Nyss. v. Macr. 377, 8/19; 383, 9/384, 14 Call.; de an. et resurr. passim; ep. 13, 4; 19, 6 Pasquali). Hieronymus empfiehlt einer Mutter in Rom, die ihr Kind Gott geweiht hat, das kleine Mädchen in einem Kloster zu Bethlehem von Großmutter u. Tante erziehen zu lassen; auch er selbst will sich um das Kind bemühen (ep. 107, 13). Joh. Chrys. in. glor. 68. 74 erwähnt beiläufig eine erzieherische Beeinflussung durch den Bruder. Pulcheria, die Tochter des Kaisers Arcadius, übernahm schon in jungen Jahren die E. ihrer kleineren Geschwister, nachdem ihre Eltern u. die ältere Schwester früh gestorben waren. Ihr nur um 2 Jahre jüngerer Bruder, der spätere Kaiser Theodosius II, stand zeitlebens unter ihrem Einfluß (W. Enßlin, Art. Pulcheria 2: PW 23, 1954/63).

γ. Dienstpersonal. Einen kaum zu überschätzenden Einfluß auf die Kinder übten, jedenfalls in wohlhabenderen Familien, die zahlreichen, meist dem Sklavenstand angehörenden Personen aus, die zu den verschiedensten Dienstleistungen verpflichtet waren. Mit der Betreuung der Kinder waren oft mehrere Personen beauftragt, ohne daß sich deren Obliegenheiten im einzelnen immer genau abgrenzen ließen (Amme, Kinderfrau, Pädagoge, der privat bestellte Lehrer; über Sklaven bzw. Sklavinnen als Betreuer von Säuglingen, Kindern, Kranken vgl. J. Vogt, Wege zur Menschlichkeit in der antiken Sklaverei, Tübinger Univ.-Rede [1958], dort auch die Lit.; über die Rolle des Pädagogen in der antiken Welt vgl. bes. E. Schuppe: PW 18, 2, 2375/85; Jentsch 170/4; R. Boulogne, De plaats van de paedagogus in de Romeinse cultuur, Diss. Groningen [1951]; Marrou 211f, 391f u. ö.). Aufschlußreich ist, was man aus Julians Schriften über die Wirksamkeit des eunuchischen Pädagogen seiner christl. Kindheit erfährt (vgl. J. Bidez, La vie de l'empereur Julien [Paris 1930] 17/21). Joh. Chrys. klagt darüber, daß die Eltern aus Habsucht u. Gedankenlosigkeit den Umgang ihrer Kinder mit dem Dienstpersonal nicht genügend überwachen oder sogar zum Schaden ihrer Kinder völlig ungeeignete Personen mit erzieherischen Aufgaben betrauen (in Mt. hom. 59, 7). Er macht die Eltern immer wieder darauf aufmerksam, daß sie die Personen, mit denen das Kind in Berührung kommen darf, nach strengen Maßstäben auswählen sollen (in Col. hom. 9, 2; de Anna hom. 1, 6; in. glor. 37. 38. 53. 79; in Eph. hom. 20, 6: Mann, Frau, Kinder u. Gesinde sollen von gleicher Gewissenhaftigkeit beseelt sein; ein einziger schlechter Diener kann oft alles zerstören). Ähnlich urteilt Hieronymus (ep. 107, 4. 9. 11; 128, 4). Wenn unter den Hausgenossen kein geeigneter E.helfer zu finden ist, soll der Vater gegen Lohn einen freien, tugendhaften Mann hinzuziehen bzw. als Hauslehrer einstellen (Joh. Chrys. in. glor. 38; Hieron. ep. 107, 4). Unfreie, die sittsam leben, sollen dem freigeborenen jungen Menschen als Vorbild vor Augen gestellt werden (Joh. Chrys. in. glor. 79). Augustinus berichtet (conf. 9, 8), daß in der Familie seiner Mutter eine alte, hochgeachtete Dienerin ein strenges Regiment über die Töchter des Hauses führte; ihr Wirken hatte in der Erinnerung der Monnica tiefere Spuren hinterlassen als die E. durch die Mutter.

δ. Taufpaten. Auch der Taufpate (patrinus) ist an der E. beteiligt, in besonderem Maße natürlich während des Katechumenats. Tertullian rät von der Kindertaufe u. a. deshalb ab, weil sonst auch noch die Paten in Gefahr geraten, ihre Versprechungen nicht halten zu können (bapt. 18). Zu Augustinus' Zeit wurden Sklavenkinder oft von den Herren ihrer Eltern zur Taufe gebracht; für die Taufe der ausgesetzten u. verwaisten Kinder sorgten nicht selten andere Personen, bisweilen gottgeweihte Jungfrauen (Aug. ep. 98, 6). Gerade in solchen Fällen dürften die Taufpaten wohl manche E.aufgaben der Eltern übernommen haben. Besonders klar spricht Dion. Areop. vom Sinn der Patenschaft u. von den E.pflichten des Taufpaten (eccl. hier. 7, 11): der Pate soll ein guter Erzieher in göttlichen Dingen sein, gleichsam ein göttlicher Vater u. Bürge der geistlichen Wohlfahrt des Kindes; er soll das Kind, wenn es zu einer heiligen Gesinnung erwacht, durch sein erzieherisches Wirken dazu bringen, das in der Taufe gegebene Versprechen einzulösen usw. Joh. Chrys. verlangt, daß die Eltern ihren Kindern Heiligennamen geben; diese sollen nicht nur den Kindern, sondern auch den Eltern geistlichen Nutzen bringen (in. glor. 47/50; *Name).

2. Schule. α. Übernahme der hellenistischen Schuleinrichtungen. Die Christen haben im griech.-röm. Kulturbereich, von Ausnahmen abgesehen, keine eigenen Schulen gegründet, obwohl das Wesen der neuen Religion u. insbesondere der oft empfundene Gegensatz zur herkömmlichen *Bildung (zB. Didasc. 1, 6, 1/6; Tert. praescr. 7; Hieron. ep. 22, 30; Isid. Sev. sent. 3, 3; vgl. W. Krause, Die Stellung der frühchristl. Autoren zur heidn. Literatur [Wien 1958]) die Einrichtung eigener Unterrichtsstätten etwa nach dem Muster der Rabbinenschulen nahegelegt hätten. Der Einfluß der kulturellen Umwelt (,Kulturosmose': Marrou 462) war offenbar zu stark. Nach PsAmbros. comm. 1 Cor. 12, 28 (PL 17, 250 A) u. comm. Eph. 4, 11 (ibid. 387 D/388 A) hat es auch solche Kinderschulen nach jüdischem Vorbild gegeben; an der letztgenannten Stelle wird aber hinzugefügt, diese Einrichtung sei infolge Nachlässigkeit wieder verfallen. Christliche u. heidnische Kinder besuchten, auch nach der staatlichen Anerkennung des Christentums, dieselben Schulen, deren Unterricht im wesentlichen immer der gleiche blieb. Nur in manchen Gebieten, die am Rande oder außerhalb des griech.-röm. Kulturraumes lagen, hat das Christentum die Entwicklung eines eigenen, mit der Förderung des religiösen Lebens eng verbundenen Unterrichtswesens gefördert (Ägypten, Syrien, Irland; vgl. Marrou 459f. 476. 495f) bzw. erst durch die Einführung einer eigenen Schrift die Voraussetzung einer nationalen Bildung u. Literatur geschaffen, zB. für das Äthiopische, Gotische u. Slavische (ebd. 460). Doch wirkt selbst in solchen Fällen das griech. Vorbild nach (ebd. 461). Sogar Tertullian gesteht die Notwendigkeit ein, daß die Kinder der Christen die weltlichen Schulen besuchen, obwohl sie dort mit der heidn. Vielgötterei u. Sittenlosigkeit in Berührung kommen, doch will er den Christen verbieten, an solchen Schulen zu unterrichten (idol. 10; vgl. Hieron. ep. 21, 13, 9). Dieses Verbot aber ließ sich nicht durchführen. Origenes übte Anfang des 3. Jh. den Beruf eines Grammatikers aus (Eus. h. e. 6, 2, 15f). Zur selben Zeit wird von Hippolyt trad. apost. 16, 13 (Dix) der Beruf des Lehrers in weltlichen Dingen zwar nicht voll anerkannt, aber doch entschuldigt. Einige Jahrzehnte darauf wird der Christ Anatolios in Alexandrien zum Professor für aristotelische Philosophie berufen (Hieron. vir. ill. 73; Euseb. h. e. 7, 32, 6); in Antiochien leitet der Priester Malchion eine der bekannten Rhetorenschulen (Euseb. ebd. 7, 29, 2). Die Zahl der Christen, die den herkömmlichen Unterricht erteilen, nimmt auf allen Unterrichtsstufen ständig zu, wie man u. a. daran sieht, daß das Schulgesetz des Kaisers Julian vJ. 362 (Cod. Theod. 13, 3, 5; dazu Jul. ep. 61 Bidez) eindeutig gegen die christl. Lehrer der Literatur u. Rhetorik gerichtet war: ihnen fehlte, wie Julian es darstellte, eine notwendige Voraussetzung für die Unterrichtserlaubnis, nämlich die charakterliche Eignung, da sie beim Unterricht die heidnische Götterwelt behandelten, obwohl sie selbst einen anderen Glauben hatten. Über Julians Reformpläne für das Schul- u. E.wesen vgl. G. Downey, The emperor Julian and the schools: ClassJourn 53 (1957) 97/103; *Bildung 2, 354f. So weitgehende staatliche Eingriffe in das Unterrichtswesen hat es im röm. Reich vor Julian u. lange Zeit nach ihm nicht gegeben. Freilich berichtet Euseb. h. e. 9, 5, 1; 7, 1 von einer Vorschrift des Kaisers Maximinus Daia, nach der die Schüler in den Elementarschulen die christenfeindlichen gefälschten Pilatusakten lesen u. auswendig

lernen mußten. Jedoch wurde ein Lehrverbot für Heiden erst in der Regierungszeit des Kaisers Justinian erlassen (Cod. Just. 1, 5, 18, 4; 1, 11, 10, 2). Jenes Schulgesetz Julians, das eine scharfe Reaktion der Christen hervorrief u. auch kurz nach dem Tod des Kaisers wieder aufgehoben wurde (Cod. Theod. 13, 3, 6), zeigt deutlich, wie selbstverständlich das Wirken christlicher Lehrer neben heidnischen an gleichgearteten Schulsystemen geworden war. Es war keine Besonderheit, wenn Christen bei Heiden oder Heiden bei Christen Unterricht genossen. So studierte der Heide Eunapios bei dem Christen Prohairesios, der als berühmter Rhetor in Athen von dem Lehrverbot Julians betroffen wurde (Eunap. Proh. 485. 493). Andererseits zählte der heidnische Rhetor Libanius Christen zu seinen Schülern (P. Petit, Les étudiants de Libanius [Paris 1957] 116/8 u. ö.; über die Beziehungen des Libanius zu Basilius u. Joh. Chrys. ebd. 40f. 125/8; s. auch Festugière 409f). Bei Libanius zeigt sich, wie der bisher dominierende Bildungsanspruch der Rhetorik sich gegen die wachsende Bedeutung einzelner Fachrichtungen (Jurisprudenz, Unterricht in lateinischer Sprache) verteidigen mußte. Auch sah Libanius in der Übernahme u. teilweisen Umformung der herkömmlichen Bildung durch die Christen den unerwünschten Versuch, die λόγοι von den ἱερά zu trennen u. so die griech. Bildung von ihrem Urgrund zu lösen (P. Wolf, Libanios u. sein Kampf um die hellenische Bildung: MusHelv 11 [1954] 231/42; über das Wirken des Libanius als Lehrer u. Erzieher vgl. auch dens. Schulwesen; Petit aO. passim; Festugière 91/119. 433/91 u. ö.). Ähnlich wie Libanius war Themistius trotz seines Bekenntnisses zum heidn. Glauben so angesehen, daß Kaiser Theodosius ihn zum Lehrer seines Sohnes Arcadius bestellte (Themist. or. 16, 204b. 213a. 224bf. 249ff Dind.). In seinem E.-programm tritt Themistius für die philosophische Schulung sowohl des einzelnen als ganz besonders des Herrschers ein (G. Downey, Education and public problems as seen by Themistius: TrAmPhilolAss 86 [1955] 291/307; Themistius and the defense of Hellenism in the fourth century: HarvTheol Rev 50 [1957] 259/74; s. auch dens., Education in the Christian Roman empire: Speculum 32 [1957] 48/61).

β. Lehrstoff. Der in den Schulen behandelte Lehrstoff behielt sein heidn. Gepräge auch dann noch, als christliche Lehrer in immer größerer Zahl an diesen Schulen unterrichteten u. eine Durchdringung des Unterrichtsstoffes mit christl. Gedanken möglich gewesen wäre. So schied die Schule für die christl. E. weitgehend aus; sie konnte sogar das, was Familie u. Kirche hierin aufgebaut hatten, gefährden, vor allem dadurch, daß die heidn. Mythologie, die dem Glauben u. dem sittlichen Empfinden der Christen so sehr zuwiderlief, auf allen Stufen des Unterrichts im Vordergrund stand (vgl. Festugière 225/40). Tertullian vertraut einfach darauf, daß die Kinder der Christen das ihnen in der Schule vorgesetzte Gift nicht aufnehmen werden (idol. 10). Auch in späterer Zeit konnte der christl. Einfluß kaum mehr erreichen, als daß die Schüler mit den Gefahren des im Unterricht behandelten Stoffes bekanntgemacht u. ihr Unterscheidungsvermögen geschärft wurde. Diesem Zweck diente auch die Schrift des Basilius, Ad adulescentes de legendis libris gentilium, die oft als Empfehlung der heidn. Klassiker mißverstanden worden ist. Basilius will seinen jungen Neffen zeigen, wie auch aus der herkömmlichen, vom Christentum nicht geprägten Bildung Förderung gewonnen werden kann (vgl. Marrou 466f). Wie geringfügig der christl. Einfluß auf die Schule war, beweisen verschiedene Einzelheiten (s. Marrou 470f). In einem um 500 nC. zu datierenden Text (Can. Hippol. 12 [206 Riedel]), der offenbar von Hippol. trad. apost. 16, 13 (Dix) abhängig ist, wird den christl. Grammatikern vorgeschrieben, im Unterricht die Verkehrtheit des heidn. Glaubens u. die Wahrheit der christl. Lehre zu bekennen. Aus Julian ep. 61 p. 423af (Bidez) erfahren wir, daß christliche Lehrer im Unterricht Dichtern wie Homer Gottlosigkeit, Torheit u. Irrtümer vorwarfen. Aber im selben 4. Jh. lernen christl. Schüler in Ägypten nach einem jahrhundertealten Schema Lesen u. Schreiben. Sie müssen alphabetisch geordnete Namenreihen, die zT. der Mythologie entnommen sind, Sentenzen u. Anekdoten teilweise anstößigen Inhalts abschreiben. Über dem ersten Blatt ihrer Übungen aber wird der Name Gottes angerufen, u. der Anfang jeder Seite ist mit einem monogrammatischen Kreuz versehen. Dadurch sollten die Kinder offenbar vor bösen Einflüssen geschützt werden (P. Collart, Les papyrus Bouriant [Paris 1926] 17/27; Leclercq 2908/22). Die Namenreihen aus der Mythologie kehren auch noch bei den Schreib-

übungen christl. Kinder des Fayum im 5./6. Jh. wieder (C. Wessely, Studien zur Paläogr. 2 [1902] LVI).

γ. Lehrer. Im allgemeinen befanden sich die Lehrer in einer unglücklichen Lage. Einerseits mußten sie bei den Schülern auf Ordnung u. Disziplin sehen; doch war vor allem in der Elementarschule die Zucht oft unerträglich hart (*Schulzucht). Augustinus zB. kann nur mit Schrecken an diese Zeit zurückdenken (conf. 1, 9; c. d. 21, 14: ‚Wenn man die Wahl hätte, entweder den Tod oder noch einmal die Kindheitsjahre zu erleiden, würde man schon bei dem Gedanken erschrecken u. lieber den Tod wählen'). Aber auch in den Rhetorenschulen schien man ohne Riemen u. Rute nicht auskommen zu können (Wolf 55). Andererseits durften die Lehrer sich nicht das Wohlwollen der Eltern verscherzen, von denen sie bezahlt wurden u. die das Kind ohne weiteres einem anderen Lehrer übergeben konnten. – Der Beruf des Elementarlehrers war seit jeher ziemlich verachtet. Es war ein schlecht bezahltes, niedriges Handwerk, das jeder, auch ein Sklave, der die Kunst des Lesens u. Schreibens beherrschte, ausüben konnte (Marrou 213/5. 392f). Man erwartete von einem solchen Lehrer gar nicht, daß er erzog, sondern daß er gewisse elementare Kenntnisse vermittelte (ebd. 216f). Der Beruf des Grammatikers wurde im allgemeinen nicht viel höher bewertet. Von Ausnahmen abgesehen, war die Bezahlung ziemlich dürftig u. zudem nicht immer gesichert. Auch war die Herkunft dieser Lehrer manchmal recht fragwürdig (ebd. 401f). Die Sophisten schließlich, die als Rhetoriklehrer tätig waren, bekämpften sich oft gegenseitig als Rivalen u. zwar nicht nur aus Künstlerehrgeiz, sondern auch, weil sie darauf bedacht sein mußten, möglichst viele zahlende Schüler zu gewinnen u. zu behalten. Die Auswirkungen dieser Rivalität auf die Schüler waren bedenklich. Die Eitelkeit u. Mißgunst der Lehrer färbte auf die Schüler ab. Es entstanden Parteien, die einander auf jede Weise, auch durch wüste Schlägereien, zu schaden suchten. Neuankömmlinge wollte man mit allen Mitteln auf seine Seite ziehen. Manche Studenten nutzten die Situation so aus, daß sie oft den Lehrer wechselten u. das Honorar nicht zahlten. Pädagogen mußten bestochen werden, damit sie ihre Schützlinge nicht dem Rivalen zuführten usw. Über studentisches Verbindungswesen u. andere Studentenbräuche berichten zB. Greg. Naz. or. 43, 15f; Aug. conf. 5, 8, 12; am besten läßt sich aus Libanius' Schriften ein Bild der geschilderten Verhältnisse aus der Sicht des Lehrers gewinnen (vgl. die unter α angegebene Literatur zu Libanius, bes. Wolf 49/60, sowie die Literaturverzeichnisse zu *Bildung: 2, 359/62 u. *Enkyklios Paideia: 5, 396/8). Wenn aber auch die Schule für die christl. E. weithin ausschied (in der Schrift De in. glor. spielt sie als E.faktor keine Rolle; Aug. conf. 1, 13. 16/8 kritisiert den herkömmlichen Schulbetrieb heftig), so konnte sie doch einen wohltuenden Einfluß auf die allgemeine Haltung des jungen Menschen ausüben. Grammatiker u. Rhetoriklehrer nutzten jede Gelegenheit, auf die sittlichen Werte der Lektüre bzw. der Übungen hinzuweisen (Marrou 327). Die auswendig gelernten Sittensprüche prägten sich fest ein u. begleiteten Denken u. Handeln. So zitiert Hieron. ep. 107, 8 eine Sentenz des Publilius Syrus, die er als Knabe in der Schule gelernt hat u. jetzt für die E. nutzbar machen will (s. u. Sp. 553; *Auswendiglernen, *Gnome). Auch die persönlichen Beziehungen, die nicht selten zwischen dem Lehrer u. seinen Schülern sowie zwischen den Schülern desselben Lehrers bestanden, konnten sich fruchtbar auswirken (Marrou 291. 327f). Für Joh. Chrys. ist Paulus das Vorbild des guten Lehrers, der nicht auf seinen Vorteil, sondern nur auf das Beste seiner Schüler bedacht ist (in Eph. hom. 8, 1), der nicht nur rät u. unterrichtet, sondern auch unter Hinweisen auf Gott einschüchtert (in Eph. hom. 12, 1); er soll seine Schüler nicht nur ermahnen, sondern auch für sie beten (in Phil. hom. 15, 2).

δ. Christliche Schulen. In den theologischen Schulen des 2. u. 3. Jh., die mit den Namen Justins, Hippolyts u. Origenes' verbunden sind, wurde ein über die normale katechetische Unterweisung hinausgehendes, hochschulartiges theologisches Studium betrieben. Doch trugen diese Einrichtungen, von den nicht ganz geklärten Verhältnissen in Alexandrien abgesehen, mehr privaten Charakter. Trotz großer Lehrerfolge im einzelnen (erwähnt sei nur die Darstellung der methodischen u. pädagogischen Fähigkeiten des Origenes in der Dankrede des Greg.Thaumat.; vgl. F. Cavallera, Origène éducateur: BullLitEccl 44 [1943] 61/75) haben sie sich nicht zu einer dauerhaften Institution entwickeln können (vgl. Marrou 472/6). – Größeren Ein-

fluß auf die Ausbildung eines spezifisch christlichen Unterrichts- u. E.wesens hatten die Klosterschulen (s. u.) sowie die Bischofs- u. Presbyterialschulen (zur Entwicklung dieser Schultypen vgl. Marrou 477/90 u. *Schule). Zwar hatten die Bischöfe seit jeher einen Kreis von Personen um sich gesammelt, zT. in klosterähnlichen Gemeinschaften, aus deren Mitte die Träger eines kirchlichen Amtes hervorgingen. Sie erhielten im persönlichen Umgang mit dem Bischof ihre fachliche Ausbildung; die notwendige allgemeine Vorbildung wurde ihnen in den herkömmlichen Schulen vermittelt. Als aber im Abendland (im Gegensatz zum griech. Osten, wo die antike Schule ungestört weiterleben konnte) das Bildungs- u. Schulwesen infolge der Barbareneinfälle fast völlig verfiel, waren die Bischöfe gezwungen, auch die Sorge für jene allgemeine Vorbildung zu übernehmen. Dieses System wurde mit dem Aufbau der Landgemeinden in der Weise verallgemeinert, daß auch die Dorfpfarrer verpflichtet wurden, junge Menschen (iuniores lectores) für das geistliche Amt heranzubilden (2. Konzil v. Viaison vJ. 529 cn. 1 u. sonst; vgl. Marrou 485f). Wenn diese Einrichtungen auch für rein kirchliche Zwecke geschaffen worden waren, so konnte es doch ebensowenig wie bei den Klosterschulen ausbleiben, daß bei dem Fehlen weltlicher Schulen viele Eltern ihre Kinder, auch wenn sie nicht den geistlichen Beruf ergreifen sollten, diesen Schulen zuzuführen suchten. Weiteres s. unter *Lector.

ε. Unterschiede zwischen dem hellenistischem u. christl. Schultypus. In folgenden für die E. wichtigen Punkten unterschied sich der neue Schultypus von dem alten: 1) Grundlage des Unterrichts war von Anfang an die Hl. Schrift, bes. der Psalter. Lesen u. Schreiben war nicht mehr Selbstzweck, sondern sollte nur dem Erfassen der hl. Texte dienen. 2) Der Lehrer wurde jetzt höher geachtet; denn er vermittelte seinen Schülern nicht nur die Kenntnis der litterae, sondern formte zielstrebig ihr ganzes Leben im Sinne der christl. Lehre. In dieser Verbindung sieht Marrou (490) das eigentliche Wesen der mittelalterlichen Pädagogik, das sie von der antiken unterscheidet. Der Ursprung dieser neuen Pädagogik dürfte in den ägypt. Klöstern des 4. Jh. zu suchen sein (Marrou aO.; vgl. Sp. 340). Doch ist auch die Verwandtschaft des christl. Schultypus mit dem jüdischen (s. o. Sp. 520) nicht zu verkennen. 3. Kirche. α. Gemeinden. Daß die Kirche auf eine planmäßige religiöse E. insbesondere der Kinder u. Jugendlichen bedacht gewesen sei, ist für die Zeit des NT u. der Apostolischen Väter nicht bezeugt (Darstellung der Verhältnisse bei Jentsch 241/71). Gewiß werden die Kinder eigens angesprochen u. ermahnt (Eph. 6, 1; Ign. ad Smyrn. 13, 1), aber im wesentlichen dürfte die Teilnahme am religiösen Leben der Gesamtgemeinde ohne besondere pädagogische Maßnahmen erzieherisch auf die jungen Menschen gewirkt haben. Auch die Tätigkeit der διδάσκαλοι in der Urkirche galt der Gesamtgemeinde (Act. 13, 1; 1 Cor. 12, 28f; Eph. 4, 11; Did. 13, 2; 15, 2; Herm. vis. 3, 5, 1); ein besonderer Jugendunterricht läßt sich nicht nachweisen. Diese Verhältnisse erklären sich zT. aus der herrschenden Denkgewohnheit, daß der junge Mensch sich selbstverständlich einordnen müsse u. keinen Anspruch auf bevorzugte Behandlung habe. Die Hauptlast der religiösen E. fiel somit dem Elternhaus zu, da die Schule in der herkömmlichen Form dafür nicht in Frage kam. – Diese Praxis scheint sich in der Folgezeit nicht erheblich geändert zu haben. In der Schrift De in. glor. wird die Aufgabe der christl. E. fast ausschließlich den Eltern zugewiesen; die Kirche tritt nur beiläufig als formende Kraft in Erscheinung (41; an eine unmittelbare Einwirkung des Vorstehers der Kirche auf den jungen Mann ist 83 gedacht). Die in dieser Abhandlung enthaltenen Musterkatechesen für Kinder (39/46. 51) lassen zwar darauf schließen, daß der Verfasser sich auch selber dem Unterricht der Kinder gewidmet hat, aber wir erfahren nichts Bestimmtes darüber. Die erhaltenen Predigten u. Katechesen der großen Bischöfe sind durchweg für Erwachsene bestimmt. Joh. Chrys. legt sonst Wert darauf, daß die Eltern mit ihren Kindern gemeinsam den Gottesdienst besuchen; zu Hause soll die Familie dann den Inhalt der Predigt noch einmal durchgehen, wobei der Vater die zugrunde gelegten Bibeltexte vorliest (vid. elig. 10; c. Anom. 11, 4; in Mt. hom. 5, 1; in Joh. hom. 3, 1). Auch werden Gebete der Kinder beim Gottesdienst erwähnt (Joh. Chrys. in Mt. hom. 71, 4; Basil. hom. dicta temp. famis 3). In den Const. Apost. 8 finden sich einige Anweisungen darüber, welche Ordnung die Kinder beim Gottesdienst, an dem sie vollberechtigt teilnehmen, einzuhalten haben

(6. 11/3; vgl. auch J. Quasten, Musik u. Gesang in den Kulten der heidnischen Antike u. christl. Frühzeit [1930] 133/41, bes. über Knabenchöre u. lectores infantuli; Oepke 650). Wie sich auch Kaiser Julian für die Pflege des Knabengesanges im heidnischen Kultus einsetzte, zeigt sein Brief an den Statthalter von Ägypten, Ekdikios (ep. 56 Bidez; vgl. G. Fleischhauer, Zur Geschichte des Knabengesanges im ausgehenden Altertum: Festschrift M. Schneider [1955] 11/5). – Waisenkinder wurden nach Didasc. 4 auf Kosten der Gemeinde erzogen; auch sonst wird ihrer besonders gedacht (zB. Greg. Naz. carm. 1, 2, 32, 126; Const. Apost. 4, 1f. 5). – Im übrigen ließ die Kirche es nicht an Mahnungen an die Eltern fehlen, sich in der rechten Weise um die Kinder zu kümmern (s. o. Sp. 525). So scheint auch Hieronymus ep. 107 u. 128 die E. der beiden jungen Mädchen, die für den jungfräulichen Stand bestimmt sind, fast ausschließlich in den Händen der Eltern zu belassen. Zum Ganzen vgl. auch Barclay 234/62. – Freilich hat die Kirche E. im weiteren Sinn seit jeher als eine ihrer bedeutendsten Aufgaben betrachtet. Das Verhältnis des Bischofs zu seiner Gemeinde wird mit dem des Vaters zu seinen Kindern verglichen (zB. Basil. ep. 300: der Herr habe die Bischöfe an die zweite Vaterstelle gesetzt, er habe ihnen die Formung, μόρφωσις, der Kinder durch die Gottesfurcht aufgetragen; vgl. 1 Cor. 4, 15). Manche Eigenschaften, die ein Bischof besitzen soll, u. viele Aufgaben, die er in seiner Gemeinde zu erfüllen hat, werden einfach aus den Pflichten abgeleitet, die einem Vater innerhalb der Familie obliegen. So hat der Bischof auch für das äußere Wohlergehen besonders der bedürftigen Gemeindemitglieder wie Witwen, Waisen usw. zu sorgen (Const. Apost. 2, 4; 3, 3f; 4, 2 u. ö.; vgl. Act. 6, 1; Jac. 1, 27). Von einem, der Bischof werden will, wird verlangt, daß er seine Kinder gut erzogen hat u. im eigenen Haus auf Ordnung sieht (1 Tim. 3, 4f; vgl. Tit. 1, 6; Const. Apost. 2, 2). Wenn schon die leiblichen Eltern geachtet u. geliebt werden müssen, dann erst recht die geistlichen Väter, ‚die euch durch das Wasser wiedergeboren, mit dem Hl. Geist erfüllt, mit der Milch des Wortes genährt, in der Lehre erzogen, durch Ermahnungen gefestigt haben' usw. (Const. Apost. 2, 33; ähnlich 7, 9; vgl. 1 Cor. 4, 15). In den vielfältigen Mitteln der Seelsorge u. Kirchenzucht besaß die Kirche eine Fülle von Möglichkeiten, erzieherisch zu wirken. Gregor. M. hat in seinem Liber regulae pastoralis (PL 77, 13/128) die notwendigen Eigenschaften u. erzieherischen Aufgaben des Seelsorgers ausführlich dargestellt u. mit dieser Schrift für den Weltklerus des MA ein Gegenstück zur Ordensregel Benedikts geschaffen.

β. Klöster. Schon früh scheinen die ägypt. Eremiten junge Menschen, auch Kinder, bei sich aufgenommen u. an ihnen die Stelle eines geistlichen Vaters vertreten zu haben (Joh. Cassian. inst. 5, 40; junge Männer als ‚Novizen': Athan. v. Anton. 3f; V. Pachom. 1, 6 Halkin). In den Klostergemeinden des Pachomius lebten viele Kinder (V. Pachom. 1, 28. 33/6. 49. 86. 104f; 2, 67 H.; Pachom. reg. praef. 5; praec. 159. 166. 172 Boon; vgl. Sulp. Sev. dial. 1, 10). Die zahlreichen Klöster in Ägypten waren Mittelpunkte eines auch profane Wissenschaften umfassenden Bildungs- u. Unterrichtswesens, das sich sogar nach der Eroberung des Landes durch die Araber noch längere Zeit behaupten konnte (vgl. G. Sobhy Bey, Education in Egypt during the Christian period and among the Copts: BullSocArchéolCopte 9 [1943] 103/22). Aus Basil. reg. fus. 15 ist zu ersehen, daß Knaben u. Mädchen schon im frühesten Alter ins Kloster aufgenommen u. dort erzogen werden konnten. Zwar ist in erster Linie an Waisenkinder gedacht, aber auch andere, von ihren Eltern gebrachte Kinder werden nicht ausgeschlossen. Ein Gelübde wird von den jungen Menschen erst dann verlangt, wenn ihre Vernunft zur Reife gelangt ist, s. u. Sp. 543. Ein älterer, erfahrener Mönch hatte die Aufsicht über die E. der Kinder (ebd. 2). Das Hauptgewicht lag auf der sittlichen Ausbildung. Im Mittelpunkt des Unterrichts stand die Hl. Schrift (ebd. 3). Sogar Weltkinder, παιδία βιωτικά, die von vornherein nicht die Absicht hatten, ihr Leben im Kloster zu verbringen, konnten aufgenommen werden, wenn sie, ohne Schwierigkeiten zu verursachen, sich der klösterlichen E.weise beugten (Basil. reg. brev. 292). Freilich wurden nach Bas. ep. 199, 18 viele junge Mädchen von ihren Angehörigen nur aus Gewinnsucht in ein Kloster gebracht; solche Kinder sollten erst nach gründlicher Prüfung aufgenommen werden. – Joh. Chrys. empfiehlt den Eltern, ihre Söhne während der gefährlichen Reifejahre für unbestimmte, jedenfalls sehr lange Zeit zu den Mönchen zu schicken, damit sie

dort sittlich gefestigt würden (adv. opp. 3 passim; dazu Festugière 181/210). An einen Ersatz für die dann fehlende Schulausbildung ist offenbar nicht gedacht. Joh. Chrys. spricht (in Eph. hom. 13, 3) von Mädchen unter 20 Jahren, die weichlich erzogen waren u. trotzdem – ähnlich wie die Mönche im Gebirge – ein streng asketisches Leben auf sich nahmen; sie verrichteten die niedrigsten Dienste für Notleidende. Joh. Chrys. stellt sie den Männern als Vorbild hin. Es war ein Ausnahmefall, daß ein Mönch in der Stadt als Privaterzieher eines jungen Mannes wirkte, der zugleich den üblichen Studiengang absolvierte (adv. opp. 3, 12). Dagegen wird in. glor. 19 die sonst von Joh. Chrys. empfohlene E. durch die Mönche als undurchführbar hingestellt. Zum Ganzen vgl. Marrou 477/81. 493). – In den Klöstern des Abendlandes tritt wenigstens seit Cassiodors Zeit das literarische Moment (lectio divina, Buchstudium, Abschreiben von Handschriften) stärker hervor (vgl. Th. Klauser, Vivarium: Freundesgabe K. Boehringer [1937] 337/43). Wenn auch die rein weltliche Bildung entschieden abgelehnt wird, so ist hier doch im Sinne Cassiodors das überlieferte Gut bewahrt u. gepflegt worden, so daß sich in dem allgemeinen kulturellen Verfall gewisse Bildungszentren entwickeln konnten. – Auch diese Klöster nahmen Kinder zur E. auf (Eucher. instr. pr. 773; Caesar. Arel. reg. virg. 7 Morin u. a.). Die Regel Benedikts schreibt genau vor, wie man bei der Aufnahme (59) u. Behandlung der Knaben zu verfahren hat. Verlangt wird beständige Aufsicht, strenge, aber maßvolle Zucht u. liebevolle Rücksicht auf das kindliche Alter (30. 37. 39. 45. 63. 70). Man setzte freilich voraus, daß die Kinder Mönche bzw. Nonnen werden sollten. Aber es gab Ausnahmen, die jedoch zT. nicht geduldet wurden (zB. Caesar. Arel. aO.). Eigenartig waren die Verhältnisse in den irischen Klosterschulen: man nahm dort Kinder bisweilen gleich nach der Geburt auf; es gab sogar eine Art Kindergarten (Marrou 495f. 487). – Mehr noch als für die Kindererziehung haben die Klostergemeinschaften, den Absichten ihrer Gründer entsprechend, für die E. im weiteren Sinn geleistet. Hier waren die günstigsten Voraussetzungen für die Verwirklichung des christl. E.ideals geschaffen. Vor allem zwei Faktoren haben in ihrer Verbindung die erzieherisch wirksame Klosterzucht begründet: 1) Es ist nach Möglichkeit dafür gesorgt, daß der Abt, der als geistlicher Vater die E. leitet, die nötige Qualifikation für dieses Amt hat. 2) Durch die Klosterregel ist genau u. verbindlich festgelegt, wie das klösterliche Leben im einzelnen zu gestalten ist; damit ist ein objektiver Maßstab für Mittel u. Methoden der E. gegeben.

b. Der zu erziehende Mensch. 1. Altersstufen u. ihre Besonderheiten. Durchweg findet sich nur eine ziemlich grobe Einteilung der einzelnen Altersstufen. Zwar hat Clem. Alex. strom. 6, 144, 3/6 die Lehre Solons (frg. 19 Diehl 1) übernommen, daß nach jeweils 7 Jahren ein neuer Lebensabschnitt beginnt, aber Clemens kommt es dabei nicht auf die Altersstufen an, sondern er will nachweisen, daß die Sieben eine hl. Zahl ist. Joh. Chrys. in Mt. hom. 81, 5 unterscheidet vier Altersstufen: Kindheit, Jünglingsalter, Mannesalter, Greisenalter (ähnlich Athenag. res. 17). Jede dieser Stufen hat ihre besonderen Vorteile u. Gefahren. Über das *Kind finden sich im NT zwei wesentliche Aussagen (vgl. Jentsch 205/22; Oepke 647/9): 1) Auch die Kinder sind zum Reiche Gottes berufen (Mt. 19, 13/5; Mc. 10, 13/6; Lc. 18, 15/7). 2) Die natürliche Herzenseinfalt u. Demut des Kindes ist vorbildhaft (aO.; dazu Mt. 18, 2/10 Par.). Vergleich mit der nichtchristl., besonders der hellenist. Bewertung des Kindes bei Jentsch 206/14; Oepke 638/47. Doch werden im NT (1 Cor. 13, 11; 14, 20; Mt. 11, 16f Par.) ebenso wie bei späteren christl. Autoren auch die negativen Eigenschaften des Kindesalters gesehen, insbesondere die Unverständigkeit, Flatterhaftigkeit u. der kindliche Eigensinn, ja sogar Bosheit (Joh. Chrys. aO.; Hieron. ep. 128, 1; Aug. conf. 1 passim, bes. 19; Basil. hom. dicta tempore famis 5; Athan. v. Ant. 1). Joh. Chrys. vergleicht (in Mt. hom. 23, 9) das Denken u. Treiben irdisch gesinnter Menschen mit dem Spiel unverständiger Kinder. Immerhin ist die Seele des Kindes noch gut zu formen. Sie wird mit dem Wachs verglichen, das die Prägung leicht aufnimmt (Joh. Chrys. in Joh. hom. 3, 1; in. glor. 20; Basil. reg. fus. 15, 4), oder mit einer Perle, die sich nach Belieben formen lassen soll, wenn man sie aus dem Wasser holt (Joh. Chrys. in. glor. 21). Hieron. ep. 128, 4 vergleicht die Biegsamkeit des zarten Alters mit dem Wasser, das der Rille folgt, die man mit dem Finger in den Boden zieht. Diese Erkenntnis führt zu der Mahnung, mit der E. frühzeitig einzusetzen, damit die in jungen Jahren angenommene

Gewohnheit die E. fördert u. nicht behindert (s. Sp. 552). – Innerhalb der Kindheitsperiode wird auf eine genaue Abgrenzung einzelner Altersstufen wenig Wert gelegt. Die E.lehren des Joh. Chrys. u. Hieron. sind in dieser Hinsicht manchmal so wenig präzise, daß man sich fragen muß, wie alt etwa der Zögling sein soll, dem diese oder jene E.vorschrift gilt. Augustinus kennzeichnet als ersten Lebensabschnitt die Zeit, in der das Kind noch nicht sprechen kann. Er möchte diese Zeitspanne, von der sich keine Spur in seiner Erinnerung mehr findet, eigentlich nicht zu seinem zeitlichen Leben rechnen (conf. 1, 6f). Weniger einschneidend scheint für ihn die Zeit des Schulbeginns zu sein, also etwa das 7. Lebensjahr (ebd. 9), während Hieron. ep. 128, 4 das 7. Lebensjahr als den deutlich erkennbaren Beginn einer neuen Stufe hervorhebt, deren obere Grenze bei den Jahren der Reife liegt. Joh. Chrys. in. glor. 52 weiß nicht genau, ob die Kinder schon mit 10 oder 8 Jahren oder noch früher das nötige Verständnis für die ausführliche Darstellung der göttlichen Strafgerichte aufbringen können. – Die auf die Kindheit folgende Entwicklungsperiode wird als besonders gefährdet hingestellt, weil die Versuchungen infolge des Erstarkens der Begierde zunehmen, u. die schützende u. strafende Hand der Lehrer u. Erzieher jetzt fehlt (Joh. Chrys. in Mt. hom. 81, 5). Als besonders kritisch für Jungen scheint das 16. bis 17. Lebensjahr gegolten zu haben. Joh. Chrys. in. glor. 76 beruft sich dabei auf die Meinung der Ärzte; er hält jetzt die Gelegenheit für gekommen, die Lehre von der Hölle mitzuteilen, weil es kein besseres Heilmittel für die Bewahrung der Reinheit gibt als die Furcht vor den ewigen Strafen (ebd. 52. 76). Diese Jahre der Unruhe sollen abgekürzt werden durch eine möglichst frühzeitige Heirat, die für die E. viel wichtiger ist als die berufliche Tätigkeit u. ihr vorangehen soll (ebd. 81; in 1 Thess. 5, 3). Offenbar soll der junge Mann mit etwa 18 Jahren heiraten (vgl. auch Aug. conf. 2, 2). In dieser Altersstufe gelangt auch die Vernunft zur Reife; der junge Mensch kann jetzt selbständig Entschlüsse fassen, für die er dann freilich auch selbst verantwortlich ist, wie Basilius bei der Erörterung, von welchem Zeitpunkt an ein Gelübde als gültig anerkannt werden soll, dargelegt hat (ep. 199, 18). Von Mädchen verlangt er ibid. ausdrücklich, daß sie älter als 16 oder 17 Jahre sein sollen, wenn sie das Gelübde der Jungfräulichkeit ablegen. Für die Knaben wird man nach Basil. reg. fus. 15, 4 ein entsprechendes Alter voraussetzen müssen (vgl. ep. 199, 19). – Die auf die Reifejahre folgenden Altersstufen werden als wenig günstig für eine E. angesehen. Neben die zunehmende Verhärtung der einmal angenommenen Gewohnheiten tritt im Mannesalter die Sorge für die Familie u. die wirtschaftliche Existenz. Hier können Neid u. Habsucht sich ausbreiten. Im Greisenalter schließlich ist der Mensch zu keiner entscheidenden Umkehr mehr fähig: wenn er den Gefahren der früheren Altersstufen erlegen ist, muß seine Seele die sumpfige Last des verfehlten Lebens mit in die Ewigkeit schleppen (Joh. Chrys. in Mt. hom. 81, 5). Obwohl also die Schwierigkeiten der E. bereits erwachsener Menschen gesehen wurden, hat die Kirche doch ihr E.werk in erster Linie auf Menschen dieser Altersstufen ausgerichtet (s. o. Sp. 538).

2. Möglichkeiten der E. Daß der Mensch erzogen werden kann, wird in der christl. Literatur niemals grundsätzlich bestritten. Diesen Optimismus teilt das christliche E.-denken mit dem griechisch-römischen (s. o. Sp. 515). Clemens Alex. strom. 4, 149, 4 greift das Wort Demokrits (VS 68 B38 [Diels-Kranz]) auf: „Natur u. E. sind einander ähnlich . . . Denn auch die E. formt den Menschen um; indem sie aber umgestaltet, schafft sie Natur (φυσιοποιεῖ).“ Clem. Alex. fügt hinzu (ebd. 4f): „U. es macht keinen Unterschied, ob solch ein Mensch von der Natur gestaltet oder durch Zeit u. Lernen umgeformt wurde. Beides aber hat der Herr uns gewährt: das eine in der Schöpfung, das andere in der zweiten Erschaffung u. Erneuerung, die vom neuen Bund ausgeht.“ Ebensowenig wird jemals bezweifelt, daß jeder Mensch, vor allem aber der junge, der E. bedarf; denn vernachlässigte Jugend gleicht einem brachliegenden Acker, der nur Unkraut hervorbringt (V. Pachom. 1, 49; Joh. Chrys. in Mt. hom. 49, 6). Wie der Bildhauer bei der Bearbeitung des Materials das Überflüssige fortnimmt u. das Fehlende ergänzt, so sollen die Eltern bei der E. ihrer Kinder die guten Naturanlagen fördern, die schlechten unterdrücken (Joh. Chrys. in. glor. 22). Auf der Seite des Menschen, der erzogen werden soll, sind vor allem zwei einander entgegengesetzte Eigentümlichkeiten wichtig. Einerseits wird dem Menschen neben der Erkenntnisfähigkeit u. Willensfreiheit ein natürliches sittliches

Empfinden zugeschrieben, auf dem die E. aufbauen kann. So heißt es im Anschluß an Rom. 2, 14f, daß der Mensch die natürliche Fähigkeit besitzt, Gut u. Böse zu unterscheiden u. zu erkennen, daß er dementsprechend handeln muß, wenn auch diese Einsicht durch falsche E., schlechten Umgang usw. verdunkelt werden kann (Iust. dial. 93, 1f; apol. 2, 14; Tert. apol. 17; test. an. passim; Orig. c. Cels. 1, 4; Basil. hex. 9, 4; Joh. Chrys. in Rom. hom. 14; Aug. in Joh. tr. 49, 12). Greg. Nyss. beat. 5, 3 spricht sogar davon, daß der Mensch jedes Gute nur aus der eigenen Natur wie aus einer Vorratskammer hervorholen kann, weil Gott in die Natur seines Geschöpfes die Keime zu jeglichem Guten hineingelegt hat. Ein wichtiger Ansatzpunkt für die E. ist auch die in jedem Menschen vorhandene natürliche Hinneigung zu Gott, von der zB. Orig. exh. mart. 47 u. Aug. conf. 1 sprechen. – Diesen guten Anlagen stehen nun jene argen Schwächen gegenüber, die als Folgen des ersten Sündenfalles die an sich gut geschaffene Natur des Menschen beeinträchtigen (*Ursünde). Wenn zB. Greg. Nyss. beat. 6, 4 erklärt, daß durch die Schuld der Stammeltern das Böse gleichsam ein Bestandteil unserer Natur geworden ist, wenn es bei Greg. Naz. or. 2, 12 heißt, daß der Mensch für das Gute so schwer empfänglich ist wie nasses Holz für Feuer, dagegen das Böse so leicht aufnimmt wie dürres Stroh einen Funken, so ist aus solchen u. ähnlichen, oft wiederholten Aussagen zu schließen, daß die Möglichkeiten der E., soweit sie vom Menschen abhängt, nicht überschätzt werden dürfen. Diese pessimistische Beurteilung der Möglichkeiten menschlicher E. unterscheidet die christl. E.lehre von der griechischen (vgl. Portmann 75). Augustinus, der besonders klar über das Wesen der Erbsünde u. ihre Folgen für die menschliche Natur spricht, erwähnt dabei auch die Auswirkungen auf das Kind, dessen Fehler dem Wesen nach die gleichen sind wie die der Erwachsenen (conf. 1, 7. 19; c. D. 21, 14). Er hält sogar die Behauptung für wahrscheinlich, daß die Kinder auch noch unter den persönlichen Sünden ihrer Eltern zu leiden haben (ench. 46f).

c. Erziehungsmittel. 1. Vorbilder. Im folgenden werden hauptsächlich die in der Kindererziehung angewandten E.mittel berücksichtigt. Eines der beliebtesten E.mittel ist der Hinweis auf *Vorbilder, besonders auf solche aus der Hl. Schrift. Das erzieherische Wirken Gottes (s. o. Sp. 524) soll den Menschen Wege u. Mittel ihres eigenen erzieherischen Handelns beispielhaft zeigen (zB. Const. Apost. 2, 22; Joh. Chrys. in Mt. hom. 29, 3; 35, 4; in. glor. 67; Hieron. ep. 128, 2). Vor allem aber wird im Anschluß an das NT (Mt. 16, 24; Joh. 12, 26 u. ö.) auf Christus als das Vorbild schlechthin verwiesen (Basil. ep. 159, 1; Joh. Chrys. in Mt. hom. 64, 5; Leo M. serm. 67, 5). Insbesondere gilt Christus als Vorbild der Geduld u. Demut (Mt. 11, 29; 20, 27f; Tert. pat. 3; Cypr. bono pat., bes. 6/9; Greg. Nyss. beat. 1, 3; Aug. in Joh. tr. 25, 16/9; Leo M. s. 37). Ambros. virg. 2, 6/15 preist Maria als Vorbild der Jungfrauen, ähnlich Hieron. ep. 107, 7. Von der Wirkung des Vorbildes, das die Vorsteher der Kirchengemeinde u. die Gläubigen einander geben, spricht Paulus oft (Phil. 3, 17; 1 Thess. 1, 7; 2 Thess. 3, 9; 1 Tim. 4, 12; 2 Tim. 1, 13; Tit. 2, 7; ähnlich 1 Petr. 5, 3). Väter sollen ihren Kindern ein Beispiel geben (Joh. Chrys. in. glor. 70); selbst Unfreie können dem Kind Vorbild sein (ebd. 79). Die Wirkung, die von dem beispielhaften Leben der Einsiedler, Mönche u. Märtyrer ausging, ist unermeßlich; in den Berichten über diese u. andere heiligmäßig lebende Christen ist immer wieder die erzieherische Absicht spürbar. Palladius hat diese Absicht in der Vorrede seiner Hist. Laus. ausdrücklich hervorgehoben.

2. Hl. Schrift. Entsprechend den Paulusworten, daß alles, was vormals geschrieben wurde, zu unserer Belehrung geschrieben ist (Rom. 15, 4; vgl. 1 Cor. 10, 6/11), scheinen bestimmte Bücher des AT in besonderem Maße in den Dienst der christl. E. gestellt worden zu sein. Greg. Nyss. berichtet von seiner Schwester Makrina, daß dem kleinen Mädchen schon das Buch der Weisheit als Unterrichtsstoff vorgelegt worden sei; auch habe sie den Psalter gut gekannt u. immer wieder daraus gebetet (V. Macr. p. 373f Call.). Hieron. gibt in seinen pädagogischen Briefen an, in welcher Weise die Kinder mit den Büchern der Hl. Schrift vertraut gemacht werden sollen. Er empfiehlt im wesentlichen diese Reihenfolge: Psalter, Bücher Salomos, NT, Propheten (ep. 107, 12; 128, 4). Auch Cyprian, Athanasius u. Hilarius sollen berücksichtigt werden (ep. 107, 12). Schon beim Anfangsunterricht soll das Kind die Buchstaben nicht zu beliebigen Wörtern, sondern zu Namen aus der Hl. Schrift zusammensetzen (ebd. 4). Joh. Chrys. empfiehlt, daß die Kinder Worte

der Hl. Schrift, besonders aber Psalmen auswendig lernen u. immer wieder im Munde führen (in Col. hom. 9, 2; in. glor. 28/34; ebd. 52 eine Reihenfolge der biblischen Geschichten). Ausdrücklich bezeichnet er die Hl. Schrift als notwendiges Gegengift gegen die falschen Lehren, die das Kind in der Schule in sich aufnimmt (in Eph. hom. 21, 1f). Auch Basilius verlangt, daß die Kinder, die im Kloster erzogen werden, sich daran gewöhnen, Worte aus der Hl. Schrift zu gebrauchen; man soll sie in den Lehren der Sprüche unterweisen, u. statt Fabeln sollen ihnen Geschichten bewundernswürdiger Handlungen erzählt werden (reg. fus. 15, 3); dabei mag Basilius an das beispielhafte erzieherische Wirken seiner Mutter Emmelia gedacht haben (vgl. Greg. Nyss. V. Macr. p. 373 f Call.). In psalm. hom. 1, 1f legt er dar, wie besonders der Gesang der Psalmen die Seelen formt. Doch konnte die Abneigung gegen Märchen u. Mythen der Dichter (zB. Joh. Chrys. in. glor. 38; Aug. conf. 1, 13. 16) u. die Forderung, sie durch christl. Lehren zu ersetzen, sich nur auf die E.grundsätze für Elternhaus u. Kloster, nicht auf das Unterrichtsprogramm der herkömmlichen Schulen auswirken.

3. Katechese. Joh. Chrys. in. glor. 39/52 zeigt den Eltern, wie sie bei der religiösen Unterweisung ihrer Kinder vorgehen sollen. Diesen Musterkatechesen liegen die Geschichten von Kain u. Abel, Jakob u. Esau zugrunde. Dabei werden folgende Grundsätze entwickelt: 1) Die Erzählung muß anschaulich sein; sie soll dem Verständnis des Kindes entsprechend, gelegentlich etwas ausgeschmückt werden; sie darf aber nicht zu lang sein. 2) Dieselbe Erzählung ist an verschiedenen Tagen zu wiederholen. 3) Dann soll das Kind die Erzählung mit eigenen Worten wiedergeben; durch Fragen sollen die Eltern das Denken des Kindes anregen u. zugleich beobachten. 4) Wenn die Erzählung fest im Gedächtnis des Kindes haftet, soll die Nutzanwendung gezogen werden, wenn auch das Kind von sich aus schon vorher darauf kommen kann. 5) Erst dann darf man mit einer neuen Erzählung beginnen. Verlangt wird also im wesentlichen größte Behutsamkeit, geschicktes Fragen u. Nutzanwendung. – Augustinus entwickelt in der Schrift De catechizandis rudibus Richtlinien für die religiöse Unterweisung Erwachsener. Grundlage ist die Darstellung der Heilsgeschichte. Wegen der im wesentlichen erzählenden Form wird sie (wohl im Anschluß an die profane Rhetorik) narratio genannt. Daran schließt sich eine kurze Ermahnung (exhortatio) zu christl. Lebensführung u. die Frage, ob der Zuhörer das Gesagte glauben u. befolgen will, damit er in das Katechumenat aufgenommen werden kann. Für die Lehrweise gelten folgende Gesichtspunkte: 1) Auswahl des Stoffes; nur die wichtigsten Kapitel sollen berücksichtigt werden, doch müssen sie als organische Teile eines größeren Ganzen erscheinen; das Ausgewählte soll dann gründlich u. anschaulich behandelt werden. 2) Die Unterweisung muß ein einheitliches Ziel vor Augen haben: die Liebe. In der narratio ist darauf zu achten, daß die erzählten Heilstatsachen als Offenbarung der Liebe Gottes zu den Menschen erscheinen. So erzieht die Heilsgeschichte den Zuhörer dazu, Gott zu lieben, weil Liebe sich an Liebe entzündet. 3) Der Unterweisende soll den Bildungsstand, die Auffassungsgabe u. sonstige Eigentümlichkeiten des Zuhörers liebevoll berücksichtigen u. sich von dessen Person u. Beweggründen möglichst schon vorher ein Bild zu verschaffen suchen. Ausführlich spricht Augustinus von der für den Katecheten besonders wichtigen Eigenschaft der Lehrfreude (hilaritas), die leicht verlorengehen kann. Weil diese hilaritas, die im Kampfe gegen mancherlei Schwierigkeiten immer wieder neu erworben werden muß, eine Fülle anderer guter Eigenschaften voraussetzt, vor allem die Gottes- u. Nächstenliebe u. eine ständige Selbstüberwindung, kennzeichnet sie mehr als etwas anderes den rechten Katecheten. Zum Ganzen vgl. F. X. Eggersdorfer, Der hl. Aug. als Pädagoge (1907) 153/200. – Diese Grundsätze für die Katechese hat Hrabanus Maurus in seiner Schrift De disciplina ecclesiastica aufgegriffen. Auch in der Neuzeit hat die Forderung, daß der katechetische Unterricht von der narratio, der erzählenden Darlegung der Heilsgeschichte, bestimmt sein müsse, die religiöse Unterweisung belebt (vgl. Eggersdorfer aO. 231/8). – Den E.charakter des *Katechumenats stellt Aug. fide et op. 9 klar heraus. Bei den Skrutinien bildete das sittliche Leben den Hauptgegenstand der Prüfung. Die *Paten hatten dabei mitzuwirken.

4. Gebet. Sowohl das persönliche als auch das gemeinsame *Gebet gilt als vorzügliches Mittel christl. E. Joh. Chrys. in. glor. 80 wendet sich gegen die Meinung, das Kind könne noch nicht richtig beten. An Beispielen aus dem AT

zeigt er, daß es sehr wohl dazu imstande ist. Nach Möglichkeit soll es sogar an den kirchlichen Nachtwachen teilnehmen. Ebenso ist in dem E.plan bei Hieron. ep. 107 dem eifrigen, regelmäßigen Beten ein wichtiger Platz zugewiesen (ebd. 9). Über die Wirkungen des Betens im Kampf gegen die Sünde sprechen zB. Orig. or. 1, 8f u. Greg. Nyss. or. dom. 1, 1. Neben dem Gebet wird das *Kreuzzeichen als ein wirksames u. bei allen Gelegenheiten leicht anwendbares Mittel gegen die Anfeindungen des Bösen empfohlen (zB. Tert. cor. 3; Cyrill. Hierosol. or. cat. 4, 14; Joh. Chrys. in Mt. hom. 54, 4; in 1 Cor. 12, 8; in. glor. 22; vgl. F. J. Dölger, Beiträge zur Geschichte des Kreuzzeichens: JbAC 1 [1958] 5/19; 2 [1959] 15/29). – Über die Bedeutung des Kirchenbesuchs in der E. der Kinder s. o. Sp. 538f.

5. Gewissenserforschung. Auf den großen Nutzen der täglichen Gewissenserforschung weisen zB. der Einsiedler Antonius u. Joh. Chrys. hin. Antonius empfiehlt außerdem, die geheimen Regungen der Seele so aufzuzeichnen, als ob auch andere davon erfahren sollten; auf diese Weise werde man sich eher vor schmutzigen Gedanken hüten (Athan. v. Ant. 55). Für die E. der Kinder rät Basilius zu einem ähnlichen Verfahren: die Kinder sollen beständig gefragt werden, wo sie ihre Gedanken hätten; da Kinder aufrichtig seien, würden sie ihre Geheimnisse preisgeben; aus Scheu, ertappt zu werden, würden sie dann nichts Ungehöriges mehr denken (reg. fus. 15, 3). Eine ausführliche Anweisung zur allabendlichen Gewissenserforschung gibt Joh. Chrys. in Mt. hom. 42, 3f.

6. Furcht u. Hoffnung. Als eines der besten E.mittel gilt die Furcht vor den göttlichen Strafen, aber auch die Erwartung des verheißenen Lohnes (Orig. c. Cels. 3, 78; Cyrill. Hierosol. or. cat. 18, 1; Joh. Chrys. in Mt. hom. 55, 2; Basil. ep. 174; Aug. cat. rud. 27). Auch in der E. der Kinder sollen diese Mittel eingesetzt werden (Joh. Chrys. in. glor. 40. 67. 76. 83). ‚Pflanzet ihnen von frühester Jugend an die Gottesfurcht ein, u. sie wird sie besser behüten als jeder Vater. Sie wird eine unzerstörbare Schutzmauer sein. Denn wenn der Wächter im Innern sitzt, brauchen wir keine äußeren Vorsichtsmaßnahmen. Wenn er aber fehlt, ist alles, was von außen kommt, vergeblich‘ (Joh. Chrys. in 1 Thess. hom. 6, 4).

7. Erziehungsstufen nach Augustinus. Aug. hat, als er in der Zeit zwischen seiner Taufe u. Bischofsweihe die vita beata als das auf Erden bereits erreichbare, mystische Ziel bestimmt (vgl. hierzu Eggersdorfer aO. 47/73 u. ö.) u. versucht, die ihm in Cassiciacum anvertrauten jungen Menschen dorthin zu führen (über diese pädagogische Praxis Aug.s vgl. ebd. 73/96), den schrittweisen Aufstieg zu diesem Ziel im einzelnen beschrieben. In sieben Stufen soll der Mensch zu Gott hin erzogen werden, wie Aug. quant. an. 70/6 es darstellt: 1) Die Seele beschränkt sich auf ihre vegetativen Funktionen (de corpore). 2) Die animalischen Funktionen treten hinzu (per corpus). 3) Ars: zu dieser Stufe gehören alle kulturellen Leistungen des Menschen (circa corpus). 4) Virtus: Loslösung der Seele vom Körperlichen, Bemühen um sittliche Reinheit u. Kraft. Motiv ist die Furcht (ad se ipsam). 5) Tranquillitas: sittliches Bemühen geht in Herzensfrieden über; die Seele erkennt sich selbst, faßt Vertrauen zu Gott u. erkennt ihr eigentliches Ziel (in se ipsa). 6) Ingressio: sicher u. heiter wendet sich der Blick auf das Ziel (ad Deum). 7) Mansio: Verweilen im Genuß des höchsten Gutes (apud Deum). Von einem anderen Ausgangspunkt geht Aug. ver. rel. 48/50 aus, um diese E.stufen zu gewinnen: er nimmt in Parallele zu den verschiedenen Lebensaltern des natürlichen Menschen geistige, den Fortschritten entsprechende Lebensalter des neuen, inneren Menschen an. Der Stufengang umfaßt jeweils eine zweifache Vorbereitung auf das Ziel: sittliche Reinigung u. Kräftigung (coercitio) sowie Übung u. Stärkung des geistigen Auges durch wissenschaftliche Bildung (instructio).

8. Aufsicht u. Absonderung. Einer der wichtigsten E.grundsätze lautet, daß alles, was einen schädlichen Einfluß auf die Seele des zu erziehenden Menschen ausüben kann, zu entfernen ist. Die speziellen Anweisungen dafür sind relativ zahlreich; viele von ihnen betreffen scheinbar belanglose Dinge. Joh. Chrys. muß sich des öfteren gegen den Vorwurf wehren, er lege zu großen Wert auf Kleinigkeiten. Er bemüht sich, seinen Zuhörern klarzumachen, daß in der E. diese sog. Kleinigkeiten entscheidend sein können (adv. Iud. 3, 1; resurr. 2, 5; in Mt. hom. 49, 4/6; in Eph. hom. 17, 2; in. glor. 17. 54. 74). – Damit das Kind nichts Unrechtes hören u. sehen kann, ist zunächst sein Umgang mit dem Dienstpersonal (s. o. Sp. 529) u. mit seinen Altersgenossen sorgsam zu überwachen; denn gute wie schlechte Eigenarten werden bereitwilliger übernommen, wenn die

Umgebung anschauliche Beispiele bietet. Das gilt auch für die Umgebung im Kloster. Basilius zB. verlangt reg fus. 15, 1f, daß die Kinder im Kloster von den erwachsenen Klosterinsassen so sehr wie möglich getrennt werden, weil durch allzu vertrauten Umgang die Ehrfurcht vor den Älteren leicht verlorengehen kann. Nur die vorgeschriebenen Gebete sollen gemeinsam verrichtet werden. In der Gemeinschaft wird zudem der Ehrgeiz geweckt, über dessen Bedeutung für die menschliche Leistung man sich im klaren war (Hieron. ep. 107, 4. 9; Aug. conf. 1, 19; 2, 3. 9; c. D. 5, 13f; Joh. Chrys. in Mt. hom. 59, 4; in. glor. 77). Die strenge Aufsicht u. Absonderung soll in erster Linie dem Schutze der Reinheit dienen. So wird im besonderen der Besuch der Schauspiele wegen der dort offen zutage tretenden Schamlosigkeit abgelehnt (Theophil. Ant. Autol. 3, 15; Tert. spect. passim; Cypr. Donat. 8; Basil. hex. 4, 1; Joh. Chrys. in Mt. hom. 6, 7 u. ö.; in. glor. 56. 77/9; über die faszinierende Wirkung der Schauspiele auf junge Menschen vgl. Aug. conf. 3, 2; 6, 8; Joh. Chrys. sac. 1, 4). Eindringlich wird vor den Gefahren gewarnt, die besonders den Mädchen u. Frauen durch die Teilnahme an Gastmählern, Hochzeitsfeiern, durch das Tanzen u. durch den Besuch der Bäder drohen (Cypr. hab. virg. 18f; Basil. ebr. 8; Joh. Chrys. in Mt. hom. 48, 3. 5; Hieron. ep. 107, 8. 11). Auch weltliche Lieder, soweit sie schamlos u. ausgelassen sind, u. weichliche Musik gelten als schädlich; sie sollen durch Psalmengesang ersetzt werden, in der Überzeugung, daß die *Musik eine große erzieherische Wirkung ausübt (Basil. adul. 7; in Ps. 1, 1; Aug. conf. 10, 33; Hieron. ep. 107, 8f; Joh. Chrys. in Ps. 41, 1; in Col. hom. 9, 2; in. glor. 34). Der Umgang des jungen Menschen mit Personen des anderen Geschlechts soll nach Möglichkeit unterbunden werden. Die einzigen Frauen, mit denen der Knabe zusammenkommen darf, sind seine Mutter u. allenfalls eine bejahrte Dienerin (Joh. Chrys. de Anna hom. 1, 6; in. glor. 53. 60. 62. 79). Hieronymus verlangt entsprechende Maßnahmen für die Mädchen (ep. 107, 7/9. 11; 128, 4). Auf den Straßen u. Plätzen sollen die Diener gewissenhaft Aufsicht führen (Joh. Chrys. in. glor. 56. 59). Als ein Mittel zur Bewahrung der Reinheit empfiehlt Joh. Chrys. die frühzeitige Heirat, die für die richtige E. viel wichtiger sei als die Sorge um Ausbildung u. wirtschaftliche Sicherheit. Von anderen Vorteilen abgesehen, werde der junge Mann seine Schwierigkeiten leichter überwinden, wenn ihm eine Braut versprochen sei, die er in absehbarer Zeit zur Hochzeit führen könne (in Mt. hom. 59, 7; in 1 Thess. hom. 5, 2f u. ö.; in. glor. 61. 81f). Auch Augustinus erwägt conf. 2, 2f den möglichen Nutzen einer frühzeitigen Heirat (vgl. o. Sp. 543).

9. Schlichte Lebenshaltung. In der Schrift De in. glor. ist der beherrschende Gesichtspunkt, daß die E. den Menschen vor Habsucht, Prunksucht u. Hoffart bewahren soll. Es werden zB. folgende E.fehler gerügt: Schon das kleine Kind wird mit kostbaren Gewändern bekleidet u. mit Schmuck behängt; man durchbohrt ihm die Ohrläppchen, um Perlen daran befestigen zu können (Cypr. hab. virg. 14; Joh. Chrys. in Joh. hom. 53, 3; in. glor. 16. 63). Besonders mit Mädchen wurde solcher Aufwand getrieben (Hieron. ep. 107, 4/6; Joh. Chrys. in. glor. 17. 90). Sie werden geschminkt, ihre Haare färbt man rot, man gewöhnt sie an einen koketten Gang, begünstigt eine gezierte Sprechweise u. a. m. (Hieron. aO.). Auch Knaben gibt man ein mädchenhaftes Aussehen u. gewöhnt sie an den Gebrauch von Salben u. Duftmitteln (Joh. Chrys. in. glor. 16. 54). Wenn der Junge heranwächst, ist die Sorge der Eltern allein darauf gerichtet, daß er eine gute Ausbildung erhält, damit er später eine angesehene Position erringen kann (ebd. 16/8; Aug. conf. 2, 2f). Am deutlichsten spricht Joh. Chrys. adv. opp. 3, 5/7 über die verfehlte E. zur Weltliebe. Dort findet sich ein ganzer Katalog der meistverbreiteten E.fehler.

10. Gewohnheit. Immer wieder tritt in der Schrift De in. glor. der Gedanke hervor, daß in der E. der Kinder die Gewöhnung an die richtige Verhaltensweise außerordentlich wichtig ist, zumal das Kind Gewohnheiten viel leichter annimmt bzw. ablegt als Erwachsene (25). Joh. Chrys. ist in dieser Hinsicht sehr optimistisch; er meint, daß zwei Monate genügen, um das Kind daran zu gewöhnen, seine Zunge in acht zu nehmen, ‚u. die Sache wird zu einem festen Bestandteil der Natur' (33). Auch Hieron. spricht ep. 107, 4 davon, daß das Kind mit Leichtigkeit gute u. schlechte Gewohnheiten annimmt; es sei aber schwierig, die schlechten Gewohnheiten später auszumerzen, wie man auch der Purpurwolle den ursprünglichen Glanz nicht

wiedergeben könne u. wie ein gebrauchtes Gefäß lange Zeit den Geruch seines ersten Inhalts bewahre (das letztere nach Horat. ep. 1, 2, 69f; vgl. auch Quintil. inst. or. 1, 1, 5). Dabei erinnert er an eine Sentenz des Publilius Syrus, die er in der Schule gelernt hat: ‚Nur mit Mühe kannst du ablegen, was dir zur Gewohnheit geworden ist' (sent. 52 Meyer). Am klarsten hat Basilius die Bedeutung der Gewohnheit für die E. gekennzeichnet: ‚Also muß die Seele, solange sie noch bildsam u. zart ist u. wie weiches Wachs leicht von den Formen der Eindrücke geprägt wird, sogleich u. von Anfang an zu jeder Übung guter Werke angehalten werden. Daher nimmt sie, wenn Vernunft u. Unterscheidungsvermögen hinzukommen, ihren Ausgang von den Anfangsgründen u. den überlieferten Eindrücken der Frömmigkeit, während die Vernunft den Nutzen aufzeigt u. die Gewöhnung eine willige Bereitschaft für das rechte Handeln bewirkt' (reg. fus. 15, 4; ähnl. ad adul. 3. 8). – Für die E. Erwachsener ist die Gewohnheit, wie sich aus dem Gesagten bereits ergibt, ein schwierigeres Problem. Origenes spricht c. Cels. 3, 65/9 über die Macht der bösen Gewohnheit, die die Besserung erschwert, aber nicht unmöglich macht. Selbst wenn in einigen Menschen die Sünde gleichsam zur zweiten Natur geworden sei, so sei es doch für das göttliche Wort nicht schwierig, diese zur Natur gewordene Verdorbenheit zu beseitigen, wenn man sich nur Gott vertrauensvoll hingebe u. alles tue, um ihm zu gefallen. Auch Joh. Chrys. legt in 1 Cor. hom. 7, 6f ausführlich dar, welche Macht im Menschenleben die Gewohnheit hat, die nach dem Sprichwort zur zweiten Natur werde. Als ein Heilmittel gegen die böse Gewohnheit empfiehlt er seinen Hörern u. a., sie sollten viele Personen ihrer Umgebung beauftragen, auf sie zu achten u. sie zurechtzuweisen, wenn sie in ihre alten Fehler zurückfielen. Er glaubt sogar, daß dann zehn Tage zur Besserung vollauf genügen; man dürfe nur nicht bei wiederholten Fehltritten verzweifeln (in Mt. hom. 17, 7). – Skeptischer ist Augustinus. Zwar ist auch er davon überzeugt, daß die böse Gewohnheit, wenn sie auch noch so drückt, mit Hilfe der göttlichen Gnade abgelegt werden könne (in Joh. hom. 49, 3. 24). Das gewohnheitsmäßige Sündigen soll der Heftigkeit der Reue weichen (ebd. 49, 19). Aber seine eigenen Erfahrungen lassen ihn erkennen, daß der Kampf gegen die Sklaverei der bösen Gewohnheit sehr hart ist (conf. 8, 5. 11). Sündhafte Bilder sind durch die lange Gewohnheit dem Gedächtnis so fest eingeprägt, daß sie noch nach vielen Jahren den Menschen heftig bedrängen können, besonders im Schlafe (conf. 10, 30). Ebd. 8, 5 ordnet Augustinus die böse Gewohnheit folgendermaßen ein: aus dem verkehrten Willen entsteht Begierlichkeit, aus der Begierlichkeit Gewohnheit, aus der Gewohnheit Notwendigkeit. Div. quaest. 83, 12 ordnet er die Reihe so: Bilder, Triebe, Taten, Gewohnheit, Wille.

11. Strafe u. Lohn. Strafen u. Belohnungen werden in feiner Abstufung in den Dienst der E. gestellt. Bei Joh. Chrys. in. glor. 30 finden sich die Strafen in dieser Reihenfolge: ernster Blick, eindringliche Mahnung, strenger Verweis, Androhung von Schlägen. Doch soll es bei dieser Drohung bleiben, die in dem Knaben heilsame Furcht erweckt. ‚Strafe nicht immer mit Schlägen u. gewöhne den Knaben nicht an diese E.art. Ein Kind, das fortwährend gezüchtigt wird, lernt die Schläge verachten; wenn es aber so weit kommt, ist alles umsonst.' Allerdings soll das Kind nicht merken, daß der Vater nur mit Worten droht. Diese Vorschrift enthält eine Kritik an der immer noch sehr harten Zucht in der antiken E., wenn auch seit dem Ende des 1. Jh. nC. die Lehr- u. E.methoden allmählich etwas verbessert worden waren (vgl. Marrou 397/9). Augustinus, der in seiner Jugend schlimme Erfahrungen gemacht hatte (s. o. Sp. 535) u. später die Fragwürdigkeit des menschlichen Strafens wohl am deutlichsten gesehen hat (zB. ep. 95, 3), lehnt zwar nicht jede körperliche Züchtigung ab, wohl aber den Zwang (J. Hogger, Die Kinderpsychologie Augustins [1937] 191/3). Auch Hieronymus wendet sich ep. 128, 1 gegen den Zwang beim Lernen; das Kind soll mit Freude arbeiten (ähnlich ep. 107, 4). Schon in den Haustafeln des NT wird den Vätern zur Pflicht gemacht, ihre Kinder nicht (durch Zwangsmaßnahmen) zu verbittern (Eph. 6, 4; Col. 3, 21). – Basilius erklärt wiederholt, daß jede Bestrafung individuell gehandhabt werden müsse: sowohl die Person dessen, der sich vergangen hat, als auch die Art des Vergehens sind bei der Zumessung der Strafe, die der Besserung dienen soll, genau zu beachten. Deshalb darf nicht jeder strafen. Der Bestrafte selbst aber soll im Strafenden den Arzt seiner kranken Seele sehen (reg. fus. 15, 2; 51/3; ähnlich der Strafkodex bei Ben. reg. 24/30, wo als besonders

harte Strafe für Knaben das strenge Fasten empfohlen wird). – Neben den Strafen werden oft die Belohnungen erwähnt (zB. Joh. Chrys. in. glor. 30. 67. 78. 83; Bas. reg. fus. 15, 4; Hieron. ep. 107, 4; 128, 1). Es werden etwa folgende Möglichkeiten, den heranwachsenden Knaben zu erfreuen, aufgeführt: der Vater nimmt ihn mit, wenn er hl. Männer (Mönche u. Einsiedler) besucht; er gönnt ihm eine Erholung, erfreut ihn durch allerlei Geschenke; er erzählt ihm ergötzliche Geschichten, schildert liebliche Landschaften oder die Prachtbauten der Stadt (Joh. Chrys. in. glor. 78); man soll ihm, um sein Auge von sündhaften Dingen abzulenken, schöne Gegenstände zeigen, zB. die Gestirne, Blumen, Wiesen, die Ziermalereien der Bücher u. ä. (ebd. 59).

12. Soziale Einordnung. In der Schrift De in. glor. betreffen die Anweisungen, die für die E. des θυμός gegeben werden, fast ausschließlich die Frage, wie sich der Knabe zum Dienstpersonal verhalten soll (66/75). Vor allem darf er die Diener nicht launisch oder überheblich behandeln. Der Vater soll ihn belehren, daß die Sklaverei erst mit der Sünde in die Welt gekommen ist, u. daß der Freie nicht durch seine Stellung, sondern durch seine Tugend Herr über die Sklaven sein soll. Die Sklaven können sogar sittliches Vorbild für den Knaben sein (79). Ein seltsames E.mittel ist folgendes: Vater u. Bruder, gleichaltrige Freunde u. Diener sollen dem Knaben öfter Anlaß zum Ärger geben, mit Recht oder auch zu Unrecht, damit der Junge es lernt, seinen Zorn zu meistern (68). Eine ähnliche Maßnahme, freilich zu einem anderen Zweck, war nach Plut. Lyc. 16 in Sparta üblich: bei den Spielen der Knaben schauten die Älteren zu u. erregten öfter Streit unter ihnen, um so zu erproben, wie der Charakter eines jeden beschaffen war. Die erwähnte christl. E.schrift wünscht auch, daß der Knabe dazu erzogen werde, von keinem Menschen lieblos zu reden (31), jedoch soll der Vater seinerseits in Gegenwart seines Kindes über die Alten u. Jungen spotten, die das Theater besuchen (79). Basilius spricht reg. fus. 15, 1f von den Schwierigkeiten, die sich aus dem Zusammenleben der Kinder mit älteren Klosterinsassen ergeben können (s. o. Sp. 531). Wenn ein Kind einem Altersgenossen zürnt, soll es gezwungen werden, diesen zu bedienen; wenn es hochmütig redet u. lügt, soll es durch Fasten u. Stillschweigen gezüchtigt werden (ebd. 15, 2). – Auch Benedikt verlangt in seiner Regel (bes. 63. 70), daß die Knaben mit strenger Zucht an die vorgeschriebene Ordnung gewöhnt werden, wie umgekehrt auch die Älteren den Knaben gegenüber immer die gehörige Ordnung wahren sollen.

13. Körperliche Arbeit. Nach Hieron. ep. 107, 10; 128, 1 soll das junge Mädchen mit Handarbeiten beschäftigt werden. Joh. Chrys. verlangt, daß der Knabe sich im Hause, soweit es möglich ist, selbst bedient u. keinen Diener in Anspruch nimmt; so werde er kräftig, bescheiden, freundlich u. beliebt (in. glor. 70). Allerdings wenden Hieron. u. Joh. Chrys. sich an Personen, die über eine mehr oder weniger zahlreiche Dienerschaft verfügen. In ärmeren Familien werden die Kinder intensiver zu körperlicher Arbeit herangezogen worden sein. In einigen ägypt. Klöstern hat man Lehrwerkstätten für die verschiedensten Berufe gefunden (Sobhy Bey aO., s. o. Sp. 540). Nach Basil. reg. fus. 15, 4 sollen die im Kloster lebenden Knaben, die für die Erlernung einer τέχνη geeignet erscheinen, schon früh bei einem Meister ihres Faches ausgebildet werden. – Überhaupt spielt bei den Wüstenvätern u. in den Klöstern die körperliche Arbeit von Anfang an eine viel größere Rolle (zB. Athan. V. Antonii 53; Pallad. 2. 22. 32; V. Pachom. 28 Halk. u. ö.; ebd. 86 wird erzählt, wie Pachomius sich beim Weben bereitwillig von einem Knaben zurechtweisen läßt; Basil. reg. fus. 37/42; Aug. op. mon. 29; mor. eccl. 1, 33, 70; Ben. reg. 48. 57). Begründet wurde die Notwendigkeit der körperlichen Arbeit u. a. damit, daß der Lebensunterhalt beschafft, Müßiggang vermieden, der Leib abgetötet u. notleidenden Mitmenschen geholfen wird. Dabei wird gern auf die entsprechenden Mahnungen der Hl. Schrift (zB. 2 Thess. 3, 8/12) hingewiesen (*Arbeit).

14. Essen u. Fasten. Verhältnismäßig großzügig sind die Vorschriften darüber, in welcher Weise Kinder u. Jugendliche essen u. fasten sollen. Joh. Chrys. erwähnt als eines unter vielen Mitteln zur Bewahrung der Keuschheit, daß man den Knaben an zwei Tagen der Woche (Mittwoch u. Freitag) fasten läßt (in. glor. 79). Hieronymus beschäftigt sich ep. 107, 8. 10 etwas ausführlicher mit dem Küchenzettel für junge Mädchen, die zur Jungfräulichkeit bestimmt sind. Er wendet sich dabei gegen das übertriebene Fasten, das

den jugendlichen Körper schädigen kann, u. läßt auch den Genuß von Wein u. kräftigender Fleischnahrung zu. Grundsätzlich soll der Körper nur so viel Nahrung erhalten, daß er ständig Hunger verspürt. Auf diese Weise könne die Begierlichkeit am besten in Zucht gehalten werden (ähnlich ep. 54, 9f). Basilius verlangt, daß für die Kinder im Kloster besondere, d. h. wohl weniger strenge Vorschriften für Schlafen u. Essen gelten sollen (reg. fus. 15, 1f). Naschhaftigkeit wird Kindern so ausgetrieben: sie dürfen Leckereien im Übermaß genießen, um einen Widerwillen davor zu bekommen (Basil. de avar. hom. 5). Auch Benedikt schreibt vor, daß für Greise u. Kinder hinsichtlich der Nahrung nicht die ganze Strenge der Regel gelten soll, sondern daß in diesen Fällen die Schwäche der menschlichen Natur zu berücksichtigen ist: man soll ihnen schon vor den festgesetzten Stunden zu essen geben (reg. 37). Das schließt natürlich nicht aus, daß Knaben im zarten Alter ein geringeres Maß an Essen gereicht wird als den Erwachsenen (ebd. 39). Über Fasten als Strafe s. o. Sp. 555.

B. Appel, Das Bildungs- u. E.ideal Quintilians nach der Inst. or., Diss. München (1914). – W. Barclay, Educational ideals in the ancient world (London 1959). – A. Bardicchia, Il pensiero morale e pedagogico di S. Girolamo (Matera 1925). – S. Behn, Die Geschichte der katholischen Bildung: Nohl-Pallat, Handbuch der Pädagogik 1 (1933) 163/73. – G. Bertram, Art. παιδεύω: ThWb 5, 596/624. – A. Bork, Der junge Grieche (Zürich 1959). – E. W. Bower, Some technical terms in Roman education: Hermes 89 (1961) 462/77. – H. Brunner, Altägyptische E. (1957). – J. N. Brunner, Der hl. Hieronymus u. die Mädchen-E. auf Grund seiner Briefe an Laeta u. Gaudentius (1910). – J. Carcopino, Das Alltagsleben im alten Rom zur Blütezeit des Kaisertums, übers. v. L. Schaukal (1950). – D. L. Clark, Rhetoric in Greco-Roman education (New York 1957). – P. R. Cole, A history of educational thought [2](Oxford 1937) 3/101. – J. Delorme, Gymnasion = Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome 196 (Paris 1960). – N. Drazin, History of Jewish education from 515 b. c. e. to 220 c. e., Diss. Baltimore (1940). – J. Dumortier, L'éducation des enfants au IV[e] siècle: RevScHum NS 45 (1947) 222/38. – B. Dünaburg, Art. E.: EncJud 6 (1930) 742/7. – L. Dürr, Das E.wesen im AT u. im Alten Orient (1932). – E. Ebner, Elementary education in ancient Israel during the Tannaitic period (New Y. 1956). – F. Eby–Ch. Flinn, The history and philosophy of education ancient and medieval [5](New Y. 1949). – A. Falkenstein, Die babylonische Schule: Saeculum 4 (1953) 125/37. – A. J. Festugière, Antioche païenne et chrétienne (Paris 1959). – E. N. Gardiner, Athletics of the ancient world (Oxford 1955). – P. Girard-E. Pottier, Art. Education: DS 2, 1, 462/90. – L. Grasberger, E. u. Unterricht im klass. Altertum 1/3 (1864/81). – F. P. Graves, A history of education before the Middle Ages (New Y. 1925). – R. Gröhl, Der hl. Joh. Chrys. über die christl. Familien-E.: ThGl 34 (1942) 301/7. – A. Gwynn, Roman education from Cicero to Quintilian (Oxford 1926). – Th. J. Haarhoff, Schools of Gaul (Johannesburg 1958). – W. Heimbecher, Begriff u. literarische Darstellung des Kindes im republ. Rom (Diss. Freiburg 1958). – H. Herter, Das Leben ein Kinderspiel: BonnJb 161 (1961) 73/84; Das unschuldige Kind: JbAC 4 (1961) 146/62. – W. Jaeger, Paideia 1[4] (1959), 2/3[3] (1959); Early christianity and Greek Paideia (Cambridge/Mass. 1961). – W. Jentsch, Urchristl. E.denken (1951). – D. A. Kidd, Roman attitudes to education (Christchurch 1958). – A. E. Klein, Child life in Greek art (New Y. 1932). – S. N. Kramer, School days. A Sumerian composition relating to the education of a scribe (Philad. 1941); The Sumerian school. A pre-Greek system of education: Studies D. M. Robinson 1 (St. Louis, Mo. 1951) 238/45. – S. Krauss, Talmudische Archäologie 2 (1911) 3/54; 3 (1912) 107/10. 199/239. – M. L. W. Laistner, Christianity and pagan culture in the later Roman empire (Ithaca, New Y. 1951). – M. Lechner, E. u. Bildung in der griech.-röm. Antike (1933). – H. Leclercq, Art. Pédagogie: DACL 13, 2, 2901/29. – J. Leipoldt, Vom Kinde in der alten Welt: A. D. Müller-Festgabe (1961) 343/51. – A. Lesky, Erbe u. E. im griech. Denken des 5. Jh.: NJb (1939) 361/81. – H. I. Marrou, Geschichte der E. im klassischen Altertum, übers. v. Ch. Beumann [3](1957). – L. Millar, Christian education in the first four centuries (London 1946). – N. Morris, The Jewish school from the earliest times to the year 500 of the present era (London 1937). – R. Müller-Freienfels, Bildungs- u. E.geschichte bis zum Ausgang der Antike (1932). – M. P. Nilsson, Die hellenistische Schule (1955). – A. Oepke, Art. παῖς: ThWb 5, 636/53. – E. R. Parker, The education of heirs in the Julio-Claudian family: AmJournPhil 67 (1946) 29/50. – M. Pavan, La crisi della scuola nel IV secolo d. C. (Bari 1952). – T. Perlow, L'éducation et l'enseignement chez les Juifs à l'époque talmudique (Paris 1931). – G. Pietzsch, Die Musik im E.- u. Bildungsideal des ausgehenden Altertums u. frühen Mittelalters (1932). – U. Popplow, Leibesübungen u. Leibeserziehung in der griech. Antike [2](1960): Beiträge zur Lehre u. Forschung der Leibeserziehung 2. – F. X. Port-

MANN, Die göttliche Paidagogia bei Gregor v. Naz. (1954). – P. RABBOW, Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen E.kunst in der Sokratik (1960). – H. v. SCHUBERT, Bildung u. E. in frühchristlicher Zeit: Gothein-Festgabe (1923). – J. SEIDLMAYR, Die Pädagogik des Joh. Chrys. (1926). – W. A. SMITH, Ancient education (New Y. 1955). – J. STENZEL, Die griech.-röm. Bildungswelt: NOHL-PALLAT, Handbuch der Pädagogik 1 (1933) 122/62. – J. STER, Die talmudische Pädagogik (1915). – A. M. VELLICO, S. Agostino e la pedagogia crist. (Rom 1934). – L. VENTURA, La pedagogia del Cristianesimo 1 ²(Milano 1934). – H. WEINSTOCK, Antike Bildungsideale (1925). – K. WEISS, Die E.lehre der drei Kappadozier (1903). – P. WOLF, Vom Schulwesen der Spätantike (1952). – W. ZSCHIETZMANN, Hellas u. Rom (1959) 151/83. 248/60. 268/84.

P. Blomenkamp.

Esau s. Jakob.

Eschatologie.

Der Begriff E. ist mehrdeutig, je nachdem man mit ihm das Wirken aus der Zukunft, bestimmte Zukunftsvorstellungen u. -erwartungen meint (für Einzelne, Gesellschaft u. Kosmos) oder eine Lehre vom absoluten Ende der Welt (zum religionsgeschichtlichen Problem s. Edsman). Wieder anders steht es im Urchristentum, dessen E. im wesentlichen *Apokalyptik ist, jedenfalls in christologischer Auseinandersetzung mit dieser geschieht, als Umdeutung, Kombination oder Eliminierung. Ein ausgearbeiteter Art. E. (er wurde 1953 in Auftrag gegeben, aber nicht rechtzeitig geliefert) müßte ganz verschiedene Begriffe von E. benutzen. Nach Lage der Dinge gehört aber, was derart unter E. zu subsumieren wäre, entweder unter das Stichwort *Geschichte oder zu den *Jenseitsvorstellungen. Die folgende Übersicht, vom Verfasser dieser Zeilen im letzten Augenblick als Ersatz für die vorgesehene ausführliche Abhandlung erbeten, kann nur die Aufgabe haben, Berührungspunkte zwischen den genannten disparaten Vorstellungen zu nennen, sowie auf zugehörige Einzelstichwörter zu verweisen.

A. Nichtchristlich. I. Orient. Versteht man unter E. allgemein Rechenschaft über die eigene, individuelle oder kollektive, Zukunft (als Lehre, Verheißung, Drohung oder System), dann beginnt für uns E. in den Reichen des Orients. Ihre *Kosmologie, Atnwort auf das Stammesdenken (*Totengericht), ist astropolitisch bedingt (*Astrologie): sie will Verewigung des *Reiches durch Bindung an den *Himmel (*Planeten). Mythische *Kosmologie ist dabei Funktion der Reichschronologie (*Jahr; *Kalender). Sie rechnet in *Weltjahren. Dieser Typus: Überwindung geschichtlicher Verfallenheit im Gehorsam gegen den Gestirnumlauf (Bewegung ohne Erstarrung, aber auch ohne Veränderungen), hat seither in der Antike immer wieder gewirkt.

II. Griechisch-römisch. In Griechenland klingt eine vergleichbare Periodisierung zuerst bei *Hesiod an, dessen Weltalterlehre freilich historisch, nicht kosmologisch konzipiert ist. Zugrunde liegt ein Abstiegsdenken (*aetas aurea; *Entwicklung), ohne Reflexion über *Weltuntergang, Urzustand u. ihren Zusammenhang. Auch bei *Heraklit ist das noch nicht der Fall. Seine in den Erfahrungen der Zeit begründete resignierende Diagnose der Veränderungen mündet gleichfalls noch nicht in ein System. Dennoch scheint er den Verlust sozialer Stabilität mit der Idee eines Schicksalsgesetzes beantwortet zu haben. Eine kosmologisch verankerte Weltalterlehre als systematischen Ausgleich von Ewigkeit u. Zeit, Ruhe u. Veränderung haben wohl erst die Pythagoreer dem griech. Denken vermittelt. Greifbar wird es uns bei *Plato. Er kann echte Zukunft nur als Rückkehr zum Ursprung denken, also als Restauration. Auch er will die politischen Zeitläufte in kosmische Chronologie integrieren, die ins Ungewisse strebende Zukunft (*Fortschritt) vom Urbild her bannen (Tim. 39D; *Weltjahr). Mit anderen lehrt Plato Perioden u. Zyklen, Gleichgewicht u. Harmonie (Empedocl. frg. 17. 30; Plato politic. 269f; leg. 677A; Arist. met. 12, 8, 1074b; vgl. W. Jaeger, Aristoteles [Oxf. 1948] 130ff), jedoch noch nicht die Ewige Wiederkunft aller Dinge. Diese erscheint dann in der *Stoa, die in systematisierendem Rückgriff auf Heraklit das Problem ‚ungewordene, ewige Weltsubstanz – Werden u. Vergehen' in selbständiger Kosmologie zu lösen versucht. Ewigkeit u. Vergänglichkeit finden ihren Ausgleich in den Weltperioden. Nach der Diakosmesis führt die Ekpyrosis wieder zum Ursprung zurück. Ein Endzustand ist weder einmalig noch von Dauer. In der *Apokatastasis kehrt nicht nur die Welt, sondern kehren auch die Individuen wieder. Ein Ende

der Geschichte fehlt auch hier. Plato oder die Stoa haben die antike (uneigentliche) E. im wesentlichen bestimmt (zu *Poseidonios vgl. etwa K. Reinhardt, Kosmos u. Sympathie [1926] 308/85). Dabei konnte die historische Weltalterlehre (wie zuerst bei Hesiod) durchaus auch ohne Kosmologie u. Zyklentheorie fortwirken (vgl. Ladner 13_{26} mit Lit.), etwa in der Idee der vier Weltreiche (Ladner 14_{31}). Das Große Jahr, bei den Stoikern nur sekundär, ist übernommen bei *Cicero im Somnium Scipionis (rep. 6, 21, 23ff; vgl. P. Boyancé, Étude sur le songe de Scipion [Limoges 1936] 160ff), sowie etwa bei Censorinus (de die nat. 18, 11) u. PsPlut. de fato 3 (569). Das alles gehört, wie auch die E. von *Gnosis u. *Hermetik (s. dazu A. J. Festugière, La révél. d'Hermès Trismégiste 3 [Paris 1953]), in die Geschichte der *Jenseitsvorstellungen. Auch *Vergil, der nicht nur orphisch-pythagoreische Lehren (E. Norden, Aeneis VI 23ff), sondern auch die etruskische Säkularrechnung voraussetzt (R. Merkelbach: MusHelv 18 [1961] 83/90), läßt zwar die bisherige Geschichte in eine (politische) Heilszeit münden, bietet aber über die individuelle E. hinaus (*Jenseitsvorstellungen) keine universale Endlehre, wenn auch politische Theologie in geschichtliche Teleologie umgesetzt erscheint.

III. AT u. Judentum. Wie weit sich im AT, etwa bei den Propheten, von E. reden läßt, ist strittig, weil Sache der Definition (vgl. A. Jepsen: RGG 2³, 655/62 mit Lit.; ferner G. Fohrer: ThLZ 85 [1960] 401/20; G. v. Rad, Theol. d. AT 2 [1960] 112/37). Die Existenz früher Zukunftserwartungen, begründet im Geschichtserleben Israels, steht fest (vgl. zuletzt H. P. Müller, Zur Frage nach d. Ursprung d. bibl. E.: VetTest 14 [1964] 276/93 mit Lit.). Eine weltpolitisch orientierte, die Geschichte aufhebende E. begegnet aber erst bei *Daniel (hier auch die Weltreichlehre) u. dann in der *Apokalyptik (R. Meyer: RGG 2³, 662/5 mit Lit.; Bultmann, Gesch. 30/36; Müller aO. 289). Iranische Vorstellungen haben eingewirkt, sowohl im *Dualismus als auch im kosmologischen Apparat, der in der atl. Prophetie nur sekundäre Bedeutung hatte (G. Widengren: VetTest Suppl. 4 [1957] 224ff; F. Cumont: RevArch 114 [1936] 27ff; zu Qumran s. u. a. M. Burrows, Mehr Klarheit über d. Schriftrollen ²[1960] 296ff). Charakteristisch für die Apokalyptik ist der endzeitliche Dualismus zweier Äonen (nächst der Skizze bei Bultmann, Gesch. 30/36; vgl. v. Rad aO. 314/28). – *Philo v. Alexandrien lehnt aufgrund des AT die Weltperioden antiker Philosophie ab, rezipiert aber ebenso den stoischen Kosmos als Fundament seines Weltgebäudes wie die Grundgedanken des platonischen Timaios (über Poseidonios als Vermittler s. Norden aO. 48).

B. Christlich. I. Neues Testament. Im NT gibt es keine einheitliche oder gar systematisch zu erhebende E., sondern nur aus der Situation entwickelte (zT. einander anschließende) eschatologische Vorstellungen, die aus der *Apokalyptik übernommen u. der Christologie dienstbar gemacht sind (vgl. dazu neuerdings Moule mit Lit.; *Jesus Christus). Das chronologische Problem (Parusieverzögerung usw.) ist schon im Spätjudentum diskutiert worden (vgl. Strobel). Paulus hat, so stark er apokalyptische Zukunftsvorstellungen benutzt u. umprägt, die Äonenlehre christozentrisch verarbeitet u. das chronologische Problem theonom überwunden (ähnliches gilt für seine Theologie der Gerechtigkeit usw.). Geschichte u. Eschaton sind dialektisch aufeinander bezogen (hierzu s. Bultmann, Theol. 266ff. 287ff). Radikalisiert ist das, unter Verzicht auf die traditionelle Apokalyptik, im Johannesevangelium, das primär in der Inkarnation die entscheidende Offenbarung sieht, nicht in Tod u. Auferstehung wie Paulus. Das ist im späteren östlichen Christentum so geblieben u. liegt in beiden Fällen am gnostischen Hintergrund. Das Gericht ist im Joh.-Ev. kein kosmisches Drama, sondern ereignet sich im Verhalten der Menschen zu Jesus. – Die Synoptiker wissen: Christus kam im letzten Moment der Geschichte Israels (so mindestens Mt. 1 mit entsprechender Periodisierung). Auch für sie ist das *Reich Gottes im historischen *Jesus Christus angebrochen. Daneben fehlen aber keineswegs drastische Apokalypsen (Synoptiker; Joh.-Apk.). Noch das NT selbst zeigt, wie sehr bald die Diskussion auf spätjüdischen Stand zurückfällt (Hebr.; 2 Petr.): vom futuristischen Denken her wird das Ausbleiben der *Parusie wieder Problem.

II. Alte Kirche. Zum Gesamtverlauf s. H. Kraft: RGG 2³, 672/80; zum einzelnen die jeweiligen Autoren u. Verweiswörter. – Die paulinisch-johanneische E. wird in der Alten Kirche nicht festgehalten. Wie immer man die Entwicklung beschreibt u. begründet (vgl. M. Werner; R. Bultmann, Theol. 458ff):

Theologie u. Gemeinde kennen u. verstehen die christologische Umprägung der E. (bzw. die eschatologische Deutung des Lebens Jesu) nicht mehr. Die Spannung zwischen Gegenwart u. Zukunft, zwischen Kommen u. Gekommensein läßt nach. Entscheidend für die Folgezeit ist die starke Individualisierung der E.: das Leben nach dem Tode u. die leibliche Unsterblichkeit rücken in den Mittelpunkt. Der Zwischenzustand (nach Art von 2 Cor. 5, 1/4) wird nur noch chronologisch verstanden u. gibt den Anknüpfungspunkt für die individuelle E., die in Konkurrenz tritt mit der universal-kosmischen E. des überlieferten apokalyptischen Programms. Diese individuelle E. wird mithilfe spätjüdischer u. hellenistischer Vorstellungen ausgebaut. Sie ist bereits bei den apostolischen Vätern rein jenseitig bestimmt u. entwertet die Welt (vgl. Frick 34; *Reich Gottes). Die traditionelle Apokalyptik, in bestimmten Situationen (Verfolgung) wieder virulent, wird im übrigen als ungeschichtliche Vorstellungswelt weiterüberliefert, um später nur noch als Lehrstück ‚res novissimae‘ im Schlußabschnitt der Dogmatik Geltung zu haben. Aus der dynamischen Dialektik der beiden Äonen wird der statische Dualismus von materiell-vergänglichem Diesseits u. geistig-ewigem Jenseits. In der Bibelauslegung stehen dabei Inkarnation (*Erlösung) u. Schöpfung im Mittelpunkt. Daher hat die Alte Kirche, wie Philo, den Wiederholungsgedanken der Stoa, die Identität der Weltperioden usw., nicht übernehmen können. Es gibt nur eine einzige Schöpfung, auch bei *Origenes (princ. 2, 3, 1/4), der im übrigen Begriffe wie *Apokatastasis u. die Idee einer zeitlichen Erstreckung des Kosmos rezipiert. Grundsätzlich gilt: das Bild der Wiederholung wird ersetzt durch das Prinzip der Restitution (*Erneuerung), u. insofern ist der Ansatz für christlichen Platonismus sehr früh gegeben. Die individuelle E., der sog. physischen Erlösungslehre verbunden (*Erlösung), wird bis hin zu den Kappadokiern mithilfe platonischer Kategorien ausgearbeitet (*Ebenbildlichkeit; *Homoiosis; *Seligkeit). Aus der Mehrzahl der Weltperioden ist eine einheitliche *Entwicklung geworden (hier liegt der Ansatz für das meist als ‚christlich‘ ausgegebene Geschichtsdenken), im östlichen Christentum mehr als Gegenbild zur mystischen Rückkehr zum Ursprung, im Westen, häufig mit imperialer Chronologie kombiniert, oft, am stärksten bei *Augustinus, als Geschichte des Unglaubens im Kontrast zur verborgenen Geschichte des Reiches Gottes. – Entscheidend für die Auseinandersetzung zwischen Christentum u. Antike ist die innere Entwicklung der Kirche (Enteschatologisierung im Sinne der E. des NT) einerseits, das daher unvermeidliche Einströmen stoisch-platonischer Gedanken andererseits, unter Ausgleich zwischen (antignostisch festgehaltenem) Schöpfungsglauben u. antiker E. vor allem individueller Prägung (*Jenseitsvorstellungen). Ergebnis dieser Auseinandersetzung ist neben der politischen Deutung der Basileia (*Fürstenspiegel) u. der Rezeption des Abbild-Urbild-Denkens in Mystik u. *Askese die Vorstellung einer antik-christlichen Heilsgeschichte hier, einer zum Erlösungsdualismus spiritualisierten E. dort, sowie mehr oder weniger typische Kombinationen aus beiden.

L. Atzberger, Die christl. E. in den Stadien ihrer Offenbarung im AT u. NT (1890). – R. Bultmann, Geschichte u. E. (1958); Theologie des NT [4](1961). – H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit [2](1957). – P. Courcelle, La postérité chrétienne du ‚Songe de Scipion‘: RevÉtLat 36 (1958/9) 205/34. – C.-M. Edsman, Art. E.: RGG 2[3], 650/2. – G. Florovsky, E. in the patristic age: StudPatr 2 (1957) 235/50. – R. Frick, Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis auf Origenes u. Augustin (1928). – A. v. Gall, Basileia Theou (1926). – M. Goguel, E. et apocalyptique dans le christianisme primitif: RevHistRel 106 (1932) 381/434; 490/524. – E. Käsemann, Zum Thema der urchristl. Apokalyptik: ZThK 59 (1962) 257/84. – W. Kamlah, Christentum u. Geschichtlichkeit (1952). – O. Knoch, Eigenart u. Bedeutung der Eschatologie im theologischen Aufriß des ersten Clemensbriefes = Theophaneia 17 (1964). – G. B. Ladner, The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers (Cambridge/Mass. 1959). – C. F. D. Moule, The Influence of Circumstances on the Use of Eschatological Terms: JournTheolStud 15 (1964) 1/15. – A. Rüegg, Die Jenseitsvorstellungen vor Dante (1945). – A. Strobel, Untersuchungen zum eschatol. Verzögerungsproblem (Leiden 1961). – P. Volz, Die E. der jüdischen Gemeinde im ntl. Zeitalter (1934). – M. Werner, Die Entstehung des kirchlichen Dogmas (Bern 1952).

K. Thraede.

Esdras s. Esra.

Esel.

A. Nichtchristlich. I. Alter Orient. a. Verwendung. 1. Ägypten u. Vorderasien. E. (equus asinus; vgl. Brehms Tierleben 12 [⁴1915] 657) u. Schwein sind die ältesten Haustiere der Ägypter (vgl. O. Antonius, Stammesgeschichte der Haustiere [1922] 266/73), wie Knochenfunde vorgeschichtlicher Siedlungen bezeugen (vgl. L. Keimer: Bibliotheca Orientalis 11 nr. 5 [1954] 165). Im AR war der E. das gewöhnliche Arbeitstier. Er transportierte vor allem das geerntete Getreide (vgl. L. Klebs, Die Reliefs des AR [1915] 49 Abb. 36; 51 Abb. 38), trug aber auch die Sänfte der Vornehmen (ebd. 29 Abb. 17: Sänfte auf E.). Nach 2000 vC. wurde das Pferd in Ägypten eingeführt, konnte den E. als Arbeits- u. Lasttier jedoch nicht verdrängen (vgl. J. Boessneck, Die Haustiere in Altägypten = Veröffentl. der Zoolog. Staatssammlung München 3 [1953] 19f; L. Klebs, Die Reliefs des NR [1922] 73 Abb. 50; 86 Abb. 60). E. wurden nicht nur in Ägypten, sondern im ganzen Orient verwendet, wie dies zB. das kyprische Tonmodell eines mit Gefäßen beladenen E. zeigt (Th. Bossert, Altsyrien [1951] nr. 127). Sumerische Texte erwähnen häufig Viergespanne von E. (A. Deimel, Die Viehzucht der Sumerer: Orientalia 20 [1926] 16f; ders., Sumerische Tempelwirtschaft: Anal. Or. 2 [1931] 93f; vgl. ferner A. Salonen, Hippologia accadica = Annal. Acad. Fenn. 100 [Helsinki 1955]). Im alten Mesopotamien diente der E. als Last- u. Zugtier; ein Modell aus Tell Agrab zeigt einen von vier E. gezogenen Wagen (van Buren 34_7). Auf einem Siegelzylinder aus Ur ist ein E. als Zugtier abgebildet (van Buren 34f). Damaskus hieß die ‚E.stadt', weil hier der in der Hauptsache durch E. betriebene Verkehr u. Gütertransport zusammenlief (vgl. P. Haupt, Damaskus als E.stadt: ZDMG 69 [1915] 168/72). Auch auf assyrischen Siegeln ist der E. als Zug- u. Lasttier abgebildet; jedoch finden sich auf assyrischen Reliefs nur zwei Abbildungen von E.

2. Altes Test. Was wir aus dem AT über die Verwendung des E. in Palästina erfahren, fügt sich gut in diesen altorientalischen Rahmen ein. E.herden gehören zum Reichtum Abrahams u. Hiobs (Gen. 12, 16; 24, 35; 30, 43; 47, 17; Job 1, 3. 14; 42, 12). Saul suchte die Eselinnen seines Vaters (1 Sam. 9, 3f), dazu vgl. M. Bič, Saul sucht die Eselinnen: Vet. Test. 7 (1957) 93/7; Bič glaubt, es handelte sich um Eselinnen als Zeichen der Erwählung zur Herrschaft, u. erinnert an Sach. 9, 9 u. Jude. 10. Diebstahl oder Verletzung eines E. verpflichtete zum Schadenersatz (Ex. 21, 33; 22, 3). Abraham, Juda, Bileam u. Abigail ritten auf E. oder Eselinnen (Gen. 22, 3; 49, 11; Num. 22, 22; 1 Sam. 25, 20. 33); ja, selbst der eschatologische Friedensfürst sollte auf einem E.füllen in Jerusalem einziehen (Sach. 9, 9). Deonna 362f spricht aufgrund dieser Stelle von einer besonderen ‚Würde' des E. u. nennt ihn das Reittier der Könige. Doch ist der E. eher Zeichen des friedlichen Charakters seines Reiters. – Zu Bileams prophetischer Eselin vgl. oben Bd. 2, 362. 363f. – Der E. war der übliche Lastträger. Die Brüder Josephs kamen mit Last-E. nach Ägypten, um Getreide zu holen (Gen. 1, 42, 26f; dazu S. Morenz, Joseph in Ägypten: ThLZ 84 [1959] 404). Abigail lud ihre Habe auf E. (1 Sam. 25, 18). Jesaia warnt vor der Entsendung des Tributs nach Ägypten auf Kamelen u. Last-E. (30, 6). Eine Vorschrift bestimmte, man sollte den gestürzten Last-E. seines Feindes wiederaufrichten (Ex. 23, 5). Der E. konnte zum Pflügen verwendet werden, er sollte aber nicht zusammen mit einem Rind angeschirrt werden (Dtn. 22, 10; Jes. 30, 24; vgl. G. Dalman, Arbeit u. Sitte in Palästina 2 [1932] 112. 165; E. Nielsen, Ass and Ox in the OT: Studia Orientalia J. Petersen [Kopenhagen 1953] 263/74). Er trieb auch die Mühle (Strack-B. 1, 775). Die anhaltende Verwendung des E. zum Gütertransport zeigt sich in der Regelung der Ersatzansprüche des Vermieters u. des Mieters von E. (Strack-B. 1, 842; dazu auch Thilo 1847). – Neben dem gezähmten E., dem ḫămōr, dessen Name auf seine rötliche Farbe hinweist, lebte in den Steppeneinöden der Wild-E., der für die jüdische Poesie gleichsam der Exponent des ungezügelten Freiheitsdranges war (zB. Job

39, 5), wie sich schon im sog. sumerischen Schulgi-Hymnus der König einen ‚stolzen E.‘ nennt.

b. Religionsgeschichte. 1. Ägypten. In Ägypten war der E. das Tier des Seth-Typhon, des später selbst eselköpfig abgebildeten Gottes der Wüste u. des Unwetters; ‚E.‘ war sein Beiname (Hopfner, Is. 137_3). Er sollte der Sage nach mit den östlichen Wüstenländern in Verbindung stehen. Als Gott des Unwetters war Seth eine feindliche Gottheit (H. Bonnet, RL 171f; Hopfner, OZ 1 § 420. 430. 598). In Koptos wurden ihm E.opfer dargebracht; sie wurden von einem Felsen gestürzt (Hopfner, Is. 24). Seth floh auf einem E. aus der Schlacht mit Horus (ebd. 77). E.mist diente als Materia magica des Seth u. der Göttin Muth (ebd. 30). Die Lüsternheit des E., von der u. Sp. 572ff wiederholt die Rede sein wird, gab Anlaß zu der Fluchformel der Sodomie mit dem E., die Dekrete u. a. Denkmäler vor der Zerstörung schützen sollte (A. Wiedemann, Das alte Ägypten [1920] 102; Deonna zusammenfassend 360_1f).

2. Altes Test. Nach den Vorschriften in Ex. 13, 13 u. Dtn. 22, 10 war der E. als Einhufer unrein u. durfte nicht gegessen werden; in Hungerszeiten bezahlte man dennoch 80 Silberseqel für einen E.kopf (2 Reg. 6, 25). Der E. war nicht opferbar. Es war verboten, ihn mit einem Rinde anzuschirren. Bei den Ammonitern kräftigte die Schlachtung eines E. den Abschluß eines Bundes (vgl. G. Dossin, Les archives épistolaires du palais de Mari: Syria 19 [1938] 108f; M. Noth, Das atl. Bundesschlachten im Lichte eines Mari-Textes = Ges. Stud. z. AT [1957] 142/54). Bei einer anderen Gruppe der Semiten wurde das E.fleisch in einer bestimmten Weise gegessen. Aus dieser Sonderstellung des E. schließt J. Döller, daß der E. ursprünglich ein heiliges Tier war, u. erklärt dadurch das atl. Speiseverbot (Die Reinheits- u. Speisegesetze des AT [1917] 194f; Zusammenstellung anderer möglicher Erklärungen der Tabuvorschriften des AT bei W. H. Gipsen, Clean and Unclean: Oudtest. Studien 5 [1948] 190/6).

c. Volkstümliches. ‚E.‘ war schon im Alten Orient ein Schimpfwort (Strack-B. 1, 678). Im masoretischen Text des Buches Ezechiel werden die Ägypter wegen ihrer Geilheit mit E. u. Hengsten verglichen (23, 20; vgl. Übersetzung Kautzsch). Die gemeinorientalische Einschätzung spiegelt sich noch im modernen vulgärarabischen Sprichwort wider. Der E. ist dumm: ‚nur der E. fällt nach der Warnung‘ (Thilo 3976). Der schwachköpfige Reiche heißt ‚ein mit Gold beladener E.‘ (ebd. 1848). Er ist eitel: ‚Man sagte zum E.: Was ist deine Beschäftigung? Er sagte: Sänger‘ (ebd. 3280). Träge ist jemand ‚wie der E., der sich selbst etwas zum Stolpern wünscht‘ (ebd. 4167). Deshalb meint das Sprichwort: ‚E. bleibt E.‘ (ebd. 1846; ‚E.‘ als arabisches Schimpfwort ferner ebd. 2892. 3646).

II. Spätjudentum. a. Philo. Wegen seines starken Einflusses auf die christl. Exegese, d. h. also auf die Charakteristik u. Typologie des E., sei hier ein kurzer Abschnitt über Philo angeschlossen. Philo charakterisiert den E. als unrein (virt. 146f), dumm, aber mit gutem Gehör begabt (post. Cain. 161). Zweimal beschäftigt sich Philo mit dem atl. Verbot, den E. mit dem Rinde zusammen anzuschirren (leg. spec. 4, 12, 205f; virt. 146f). Dieses Verbot gründet sich nach Philo nicht auf die kultische Unreinheit des E., sondern es ist eine Schutzvorschrift. Sie soll verhindern, daß bei der Zusammenarbeit verschieden kräftiger Tiere das schwächere, der E., leidet. Der E. ist das Symbol des Unverstandes, des Mangels an νοῦς, der ἄλογος προαίρεσις τοῦ βίου, der Wahl eines Lebens, das nicht von der Vernunft geleitet ist (cher. 32, vgl. C. Siegfried, Philo v. Alexandrien als Ausleger des AT [1875] 183. 371). Sychem ist daher in einem tieferen Sinne der Sohn Emors, d. h. des ‚E.‘ (migr. Abr. 224; mut. nom. 193). Der E. als Lasttier ist das Symbol der Mühe u. Anstrengung (mut. nom. 193; sacr. Abel. et Caini 112). Daher soll nach Ex. 13, 13 die Erstgeburt des E. durch ein Lammopfer abgelöst werden (aufgenommen von Ambros. Cain. 2, 3, 10; M. Th. Cross-Springer, Nature-Imagery in the Works of Saint Ambrose [Wash. 1931] 337).

b. Spätere. 1. Reit- u. Last-E. Die jüd. Legende bewertet den E. zwar als unreines u. dümmstes, auch als schreckhaftes Tier (Ginzberg 3, 366; 4, 48_{118}f; 6, 207; Apc. Abrah. 2, 5f), aber dieses Urteil herrscht nicht vor. Vielmehr begegnet der E. gleichsam als Statist in allen Patriarchengeschichten als unentbehrliches Reit- u. Lasttier oder auf der Weide. Bei der Namengebung der Tiere vermochte Satan weder Kuh noch Ochs, Kamel u. E. zu benennen; erst Adam gelang dies (Ginzberg 1, 63). Als Esau im Kampf gegen die Amoriter verwundet wurde, brachte man

ihn auf einem E. aus dem Kampf (Ginzberg 1, 419_{317}). Den Teppich des Elamiters, der die Begehrlichkeit seines sodomitischen Gastfreundes weckte, trug ein E. (Ginzberg 1, 254_{155}). Als Ruben auf die Weide ging, fand er seinen E. tot, weil er von der Dudaim-Wurzel gefressen hatte (Midr. aggada Gen. 49, 14; Ginzberg 1, 366_{189}; 5, 297f). Josua war so schwer, daß ein E. ihn nicht zu tragen vermochte (2 Alphabet. Ben Sira 25a; Ginzberg 1, 40_{184}). Die Eselin Jakobs u. seiner Söhne (Gen. r. 72, 5; Ginzberg 1, 367_{192}; 376_{229}; 2, 94; 5, 298), die E. Hiobs (Ginzberg 2, 229. 233), die Eselinnen Sauls (Tosefta Berakot 4, 18; Tan. B. 3, 4; Ginzberg 4, 65_{51}; 5, 356), der E. Anahs (Zohar 1, 188 ab; Ginzberg 1, 423_{321}) sind weitere Randfiguren des biblischen Geschehens. Der Erfinder des Maultieres war Anah, der selbst einer widernatürlichen Ehe entstammte (Gen. r. 80, 15; Pesaḥim 54a; Zohar 1, 188b; Pal. Berakot 8, 12b; Ginzberg 1, 424_{322}; 5, 322f).

2. Auserwählte E. Eingehender beschäftigte sich die Legende mit auserwählten E.: der Eselin Bileams u. dem E. des Messias. Die Eselin Bileams entstand am 6. Schöpfungstag u. war ein Geschenk Jakobs (Sanhedr. 105a; Mekilta Beshallah 1, 27a; Mekilla 44; Gen. r. 45, 8; Ba R 20, 12; Tan. B. 4, 137; Tan. Balak 8; Ozar midr. 42; Ginzberg 3, $363/5_{738}$). Ihre Vorwürfe gegen Bileam, weil er sie verleugnen wollte, wurden von einem Teil der Überlieferung (Zohar 3, 209b/210a; Sanhedr. 105ab Targ. Pal. Num. 22, 30) als Zeugnis der widernatürlichen Beziehungen Bileams ausgelegt (Ginzberg 3, 365_{747}; Strack-B. 3, 771f). – Der E., auf dem der eschatologische Friedensfürst von Sach. 9, 9 seinen Einzug in Jerusalem halten soll, war ein besonderes Tier: er war unsterblich (Ginzberg 5, 423), Abraham ritt auf ihm zum Berg Moriah (Ginzberg 2, 327_{144}) u. Moses nach Ägypten (Pirq. R. El. 31, vielleicht Polemik gegen Mc. 11, 21; Pesiqt. Rab. Kah. 30B). Daher bezeichnet der E. in Sach. 9, 9 auch den König, den Messias selbst (Gen. r. 75 [48c]; Strack-B. 1, 842). Auch im Traum bedeutet der E. daher messianisches Heil (Berakot 56b). Die E.backe, womit Samson die Philister erschlug, stammte von demselben E. Nach dem Siege entströmte ihr Wasser, um den Durst Samsons zu stillen (Tosefta Targ. Ri. 15, 15; Gen. r. 98, 30; Ginzberg 4, 48_{118f}).

3. Fabeln, Sprichwörter, Vergleiche, Aberglauben. In einer Fabel täuschen Ochs u. E. abwechselnd Krankheit u. mangelnden Appetit vor, um sich der Arbeit zu entziehen. Ihre List wird aber von ihrem Herrn entdeckt u. vereitelt, da er die Sprache der Tiere versteht (2 Alphabet. Ben Sira 26/26b; Ginzberg 4, 139_{34}; 5, 54). Abraham vergleicht Ismael u. Eliezer wegen ihres Unverstandes mit E. (Gen. r. 56, 2; Ginzberg 1, 279_{237}). Nicht ohne Folge für die Exegese waren vielleicht die Vergleiche von Heiden mit E.; wie Joseph den heidnischen Stamm seiner Geliebten Sulaika mit E. vergleicht, weil ihr die Gabe, Zeichen aufzunehmen, fehlt (Sota 36b; Targ. Pal. Hor. 2, 46d; Gen. r. 87, 7; 98, 20; Tan. Wa jesheb 9; Targ. Pal. Gen. 49, 24; Ginzberg 2, 54_{121f}). Vor Pharao nennt Moses die Ägypter E. (Ex. r. 9, 8; Tan. Wa-jera 14; jedoch erscheint nur bei Midr. Aggada Ex. 8, 16 die Beschimpfung; Ginzberg 2, 348_{175}). Der jüdisch-christl. Auseinandersetzung entstammt das jüdische Sprichwort: ‚der E. tritt den Leuchter nieder'. Er kennzeichnete die Bestechlichkeit eines christl. Philosophen, der zuerst von der Schwester des Rabbi Gamliel II mit einem Leuchter, danach aber von Rabbi Gamliel mit einem E. bestochen wurde u. daraufhin seine Entscheidung in einem fingierten Erbschaftsstreit zu Gunsten des Rabbi änderte (gegen Mt. 5, 17: Schab. 116a; p. Josua 1, 38c, 46; Sifre Num. 25; 12 § 131 [48b] Pesiqt. 123a, 177a; Lev. r. 21, 120c; Strack-B. 1, 242). – Zaubereien der Ägypter u. ihre Auflösung, Verwandlungen von E. in ein Buchenbrett u. einer Frau in einen E., finden sich bei Sanhedr. 7, 11 [67b]. Von den Avviten heißt es, sie beteten die E. an (Ginzberg 4, 266_{46}; Sanhedr. 63b). Der E. war das Abzeichen Issachars (Ginzberg 6, 83).

4. Rechtsvorschriften, Exegese schwieriger Bibelstellen. Das mosaische Verbot, E. u. Ochs zusammen anzuschirren, löste angeblich die Polemik Korahs aus, der den Widersinn der Vorschrift an der Parabel vom Feld der armen Witwe erläuterte (Tehillim 1, 14; midr. aggad. num. 7, 19; Likkutim 1, 23 ab; Ginzberg 3, 290_{567}). Spätere Rechtsvorschriften bestimmten, daß der Käufer einer trächtigen Eselin auch ihr Füllen erwerbe (Bab. Bat. 5, 3), u. regelten die Ersatzpflichten des Mieters u. Vermieters von E. (BM 6, 3; 6, 5; Strack-B. 1, 842). Am Sabbath durfte ein libyscher Esel mit einem Halfter ausgehen u. eine Decke tragen (Schab. 5, 1f; Strack-B. 2, 199). Es war auch erlaubt, Ochs u. E. von der Krippe zu lösen u. zu tränken (Lc.

13, 15; Strack-B. aO.). Der Preis eines E.-kopfes von 4 Sekeln zZ. Elisah I wurde erläutert (Gen. r. 25, 3; 40, 3; Ginzberg 1, 221_{64}); ebenso wurde erklärt, was unter dem E.begräbnis des Königs Jehojakim zu verstehen sei (Diskussion des verwickelten Quellenbefundes zB. Gen. r. 94 usw. bei Ginzberg 4, 284_{128}; vgl. moderne arabische Parallele bei P. Jouon, Une parallèle à la 'Sépulture d'un âne' de Jérémie [Jer. 22, 19] en arabe moderne de Palmyre: RechScRel 27 [1937] 335f).

III. Griechisch-römisch. a. Verwendung. Die Heimat des in Italien u. Griechenland nicht bodenständigen E. ist Kleinasien (vgl. H. F. Friedrich, Frühgeschichtliche Tierwelt Südwestasiens = AO 32, 3/4 [1933] 29f). Der Name, gr. ὄνος, lat. asinus, ist ein Lehnwort aus einer kleinasiatischen Sprache im Süden des Pontus (Walde-Hofmann, Wb. 73; Boisacq, Dict. 705; Benveniste b. Ernout-Meillet, Diction. étymol.[4] [Paris 1959] 51 verweist auf sumerisch anšu; zustimmend G. Devoto, Storia 53; zurückhaltend J. B. Hofmann; Referat bei H. Fuchs, Rückschau u. Ausblick: MusHelv 4 [1947] 174_{67}). Das Tier muß schon früh nach Griechenland eingeführt worden sein. Auf einer Tontafel aus Knossos (KN 82 Ca 895) erscheint ονιο, d. h. ,E.' (M. Ventris-J. Chadwick, Documents in Mycenaean Greek [Cambr. 1959] 131). Bei Homer wird Aias mit einem E. verglichen (Il. 11, 558, dazu U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die Ilias u. Homer [1916] 194; Majer 161; überholt Freeman 34). Seit dem 7. Jh. mehren sich die Nachrichten (zB. Semonides frg. 7, 43/9; Tyrtaios frg. 5, 1 bei Paus. 4, 15, 2). Man erinnere sich an das häufige Auftreten des E. in der *Fabel u. in der Komödie (dazu u. Sp. 574ff u. Majer 186f). – Der E. trug Lasten, drehte die Mühle (vgl. L. A. Moritz, Grainmills and Flour in Antiquity [Oxf. 1958] Reg. 226 s. v. donkey) u. zog im Notfall den Pflug. Sein großes Geschick im Klettern empfahl ihn auch als Reittier. Er war weit verbreitet u. wurde nach strengen Regeln gezüchtet (Olck 636/9; Biologie des E. ebd. 633f). Auch war er billiger als das Pferd, daher für Arme erschwinglich. – Über die Preise von E. sind wir besonders gut unterrichtet für die spätere Zeit aus den vielen in Papyri erhaltenen Kaufverträgen. Ein solcher vor einem Staatsnotar abgeschlossener Kaufvertrag aus Fajûm vom 18. Dez. 141 nC. bei P. M. Meyer, Griech. Texte aus Ägypten 13, 69/72; Kaufvertrag über zwei Eselinnen vJ. 216/7 nC. PGrecLat 79; Kaufvertrag über eine Eselin vJ. 330 nC. PGrecLat 882; Kaufvertrag aus dem 4. Jh. nC. POsl 134; zuletzt bekannt gewordener Kaufvertrag über eine Eselin: PSocIt 1417. Die Registrierung von E. war selten. Pro E. wurde eine Steuer von 6 Drachmen erhoben (POxy 1457). Die Gilde der E.treiber wird häufig in den Papyri erwähnt (POxy 134, 9; 135, 4; PGrecLat 363, 15; 799, 24; 803, 1; 890, 27f; 953, 80 mit Anm.; 959, 27; 1229, 8; vgl. auch Ziebarth: PW 18, 459). Staatliche E.treiber wurden im Korntransport eingesetzt (Z. Aly, Upon Zitologia in Rom: Papyri Österr. Nat. Bibl. NS 5 [1956] 21; zu einem Vertrag v. J. 301 nC. zwischen Hatres u. Apollonius über die Vertretung als ῥαβδοῦχος der E. u. Kamele der Metallbergwerke vgl. PGrecLat 1037). Eine besondere Rolle spielten die Mietesel (dazu S. v. Bolla, Untersuchungen zur Tiermiete im Altertum = Münchener Beitr. z. Pap.-Forsch. 30 [1940]). Eine Lohnabmachung für 3 Artistinnen vJ. 206 nC. umfaßt außer Bargeld u. Naturalien auch noch E. zum Transport (PCornell 9; vgl. L. Bringmann, Die Stellung der Frau im röm.-kaiserzeitlichen Ägypten, Diss. Bonn [1939] 119f). E. wurden auch vom Cursus publicus verwendet (E. J. Holmberg, Zur Geschichte des Cursus Publicus [Diss. Uppsala 1933] 63. 135_{14}. 149; D. Gorce, Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres [Paris 1925] 52f). Erst Kaiser Julian schaffte sie ab (Socr. h. e. 3, 1 [139] Vales.). Unter Heliogabal kamen Senatsbeschlüsse zustande über geplante Kleider- u. Rangvorschriften. Es sollte genau geregelt werden, welchen Frauen Kutsche, Pferd, Saumtier oder nur der E. zustünde (Hist.Aug.Heliog. 4, 4). – E.fleisch wurde auch gegessen. Auf dem Kaufmarkt zu Athen wurde es auf einem besonderen Standplatz feilgeboten (Poll. 9, 48; Schol.Aristoph. vesp. 194; W. Judeich, Topographie Athens[2] [1931] 359). Porphyrios (abst. 1, 14) bestritt zwar, daß die Griechen Pferde- u. E.fleisch gegessen hätten. Doch waren in Athen sogar Würste aus E.- u. Hundefleisch bekannt (Aristoph. equ. 1399; zum Ganzen vgl. R. Arbesmann, Das Fasten bei den Griechen u. Römern = RVV 21, 1 [1929] 47).

b. Eigenschaften. Der Tierfreund Ovid meint, der E. habe ein erbärmliches Los (am. 2, 7, 15). Die Zeugnisse der meisten antiken Autoren über den E. rechtfertigen diese Aussage. Der E. muß hart arbeiten, aber man nennt ihn immer wieder störrisch, dumm, lüstern. Über

die Lüsternheit des E. zB. Macrob. sat. 2, 8, 15. Der lüsterne Mensch gleicht dem E. – Zum Durst des E. Deonna 337f. 351. Lucius in den Metamorphosen des Apuleius, der in einen E. verwandelt wird, erfährt die Unbilden des Tieres am eigenen Leibe (dazu vgl. jetzt R. Merkelbach, Roman u. Mysterium in der Antike [1962] 339_1).

c. Religionsgeschichte. Der aus Kleinasien importierte E. war das Tier des ebenfalls aus Kleinasien eingewanderten Gottes Dionysos u. seines Gefolges, der Silene. Auf E. zog Dionysos u. sein Zug in den Krieg gegen die Giganten. Das Geschrei des E. schlug dabei die Feinde in die Flucht (Schol. Germ. Arat. 51; Lact. inst. 1, 21, 27). Ein E. trug den jungen Gott durch das Land (PsOppian. cyneg. 4, 256). In den Dionysiaka des Nonnos spielt der E. als Tier des Gottes eine nicht unwichtige Rolle. Er ist sein Bote (zB. 21, 209), er trägt die Purpurgewänder u. Rehfelle des Dionysos u. seines Gefolges (zB. 14, 256). E. zogen in der großen Prozession Ptolemäus' II zu Ehren des Dionysos (Athen. 5, 200e; Jenisson 32). – Der E. war das Tier des ebenfalls aus Kleinasien eingewanderten Priapus. Das Schreien des E. vereitelte den Anschlag des Priapus auf die schlafende Vesta (Ovid. fasti 4, 309/48; Lact. inst. 1, 21. 25f). Seine E.ohren erhielt König Midas nach der einen Version der Sage von Dionysos, weil er seinen E. beschimpft hatte; nach der anderen Überlieferung bestrafte ihn Apollo, weil er ihn den Wettstreit mit Pan verlieren lassen wollte (Belege bei S. Eitrem, Art. Midas: PW 15, 2, 1531/3; zB. Ov. met. 11, 174/9). – In der orphischen Liturgie, die uns aus dem Papyrus Gurob näher bekannt ist, hieß ein bestimmter Weihegrad von Orpheotelesten ‚E.' Nach der Verteilung der Rohfleisch- u. Weinspende sagt der Priester: ‚E. u. Hirt aßen u. tranken vom Gottesmahl.' Der Weihegrad der Orpheotelesten ist uns auch aus einer Inschrift in Bewia in Makedonien bekannt, einer συνήθεια ὄνων (vgl. O. Schütz, Zwei orphische Liturgien: RhMus 87 [1938] 252/4). – Als überlastetes Arbeitstier tritt der E. des Oknos in griechischen Unterweltsvorstellungen auf: nach einer späteren Sagenvariante frißt das Tier das frische Seil des Seilflechters Oknos auf, dessen Arbeit dadurch offenbar zum Sinnbild nutzloser Tätigkeit wird (vgl. J. Schmidt, Art. Oknos: PW 17, 2, 2383/5). – Der E. galt von je als lüsternes Tier: im Wettstreit de obsceni magnitudine schlug er Priap (Schol. Arat. Germ. 70; Hygin. astron. 2, 23; Lact. inst. 1, 21, 28f; vgl. Apul. met. 10, 22; Herter 82/5). E.köpfe als Fruchtbarkeitszauber schmücken das römische Ehebett (Iuv. 11, 96; Hyg. fab. 274; Deonna 640_4f). Die Ehebrecherin wurde als ὀνοβάτις durch einen E.ritt bestraft (vgl. F. J. Dölger, Ne quis adulter: ACh 3 [1932] 138; ders., Der E.ritt als Strafe der Ehebrecherin: ebd. 223f). – Der E. wurde bei den Skythen geopfert (Clem. Al. protr. 2, 29, 4; Arnob. 4, 25). In Lampsakus erhielt Priapus E.opfer (Ovid. fasti 6, 346; vgl. 1, 391/440; vgl. Herter 78/82; 264/67; F. Bömer, Ovid Fasten 2 [1957] 46). Die mythischen Hyperboräer opferten dem Apollo E. in Hekatomben (Pind. Pyth. 10, 33; Timotheos v. Gaza serm. 31; vgl. auch K. Prümm, Hdb. 493). Zum Ganzen Deonna 627/36.

d. Volksglaube. 1. Fabel. Vorstellungen des Volkes vom E. äußern sich in differenzierter Form in der äsopischen Fabel. Der E. ist nicht nur der Prototyp einer Eigenschaft, zB. Verkörperung der Dummheit, sondern er zeigt vielfältige Charakterzüge. Dies läßt sich nach einer Sichtung des Materials u. dem Vergleich mit den von Wienert entwickelten Erzählungs- u. Sinntypen erkennen. In der äsopischen Fabel ist der E. das überbeanspruchte u. schlecht genährte Lasttier. Vergeblich versucht er, sich gegen sein unabänderliches Los aufzulehnen (fab. 263). Der ‚unbedachte' Wunsch nach Besserung seines Schicksals verschlechtert die Lage noch: vom Gärtner gerät der E. an den Gerber (fab. 274). Die Bosheit der anderen Tiere oder Menschen oder auch der eigene gutmütige Unverstand, die derbe Ungeschicklichkeit, die sich mit einer gewissen Eitelkeit verbindet, spielen dem E. oft übel mit. Doch ist er nicht immer der Leidtragende. Der böse Rat der Ziege, Fallsucht vorzutäuschen, schadet nicht ihm, sondern ihr (fab. 16). Im schlimmsten Falle erfüllt sich die rächende Gerechtigkeit nach dem Tode des E. (fab. 142). Das Pferd oder die Mauleselin, die ihn nicht entlasten wollen, müssen nach seinem Zusammenbruch die ganze Bürde allein tragen (fab. 142. 273). Der Fuchs verrät den E. an den Löwen, um sein eigenes Leben zu retten, u. wird als erster gefressen (fab. 271). – Der E. ist das Gegenstück zum schlauen Fuchs, der Tolpatsch der Fabel. Wenn er den gerechten Richter spielt u. der Löwe nicht den ‚Löwenanteil' bekommt, wird er gefressen (fab. 229). Er wird besonders wegen seiner Stimme oft ver-

spottet (fab. 209; Phaedr. 1, 11). Seine unglückliche Liebe zum Gesang kostet ihn das Leben, als die Zikaden ihm Tau als Diät anraten (fab. 279). An der Stimme erkennt ihn der Fuchs, als er in der Löwenhaut steckt (fab. 268; vgl. L. Luria, L'asino nella pelle del leone: RivFilIstrClass NS 12 [1934] 447/73 zu Aesop. 333. 336; Avien. 5). Dieses vergebliche Streben, die Grenzen seiner Natur zu überschreiten, gehört zum Topos der ‚verkehrten Welt' (fab. 276. 280; Wienert 46. 89f). Die Listen des E. kehren sich wider ihn selbst (fab. 266). – Eitelkeit u. falsche Selbsteinschätzung sind andere, in der spezifischen Fabelsituation auftretende u. manchmal bestrafte Wesenszüge des E. (fab. 267. 270). Hierher gehört der leierspielende E. Er merkt nicht, wie amusisch er ist (Phaedr. app. Perottina 14; Ael. n. a. 10, 28; Plut. sept. sap. conv. 5; Eupolis bei Photius u. Suda; Paroem. Gr. 12, 83; auch Titel einer menippeischen Satire Varros: ὄνος λύρας; H. Adolf, The Ass and the Harp: Speculum 25 [1950] 49/57; Wienert 130; Eisler 16_4; M. Wegner, Der E. mit dem Saitenspiel: Cicerone 1949, 133/41). Auch dieses Motiv setzt wahrscheinlich den altorientalischen Topos der ‚verkehrten Welt' fort. Leierspielende E. als Zeichen der verkehrten Welt erscheinen schon auf der Leier von Ur (A. Moortgat, Tammuz [1949] 21f, Taf. 24; weitere Belege mit anderer Deutung bei E. Brunner-Traut, Ägyptische Tiermärchen: ZsÄgSpr 80 [1955] 28; die entsprechende Fabel fehlt bei Äsop). – In der stark moralisierenden Fabel des Phädrus hat der E. andere ungewöhnliche Aufgaben. Einmal wird er gleichsam zum stoischen Weisen, als er sich weigert, vor der Gefahr zu fliehen, weil seine Lage nicht mehr verschlechtert werden könne (1, 15). Er wird zum Werkzeug der ausgleichenden Gerechtigkeit, indem er dem abgewiesenen armen Freier die Braut des Reichen zuführt (app. Perott. 16). In der Fabel ‚Vom E. u. den Kybelepriestern' ist er buchstäblich der ewige Prügelknabe. Nach seinem Tode wird sein Fell zur Bespannung einer Trommel verwendet u. er wird weiter ‚geschlagen' (Phaedr. 4, 1; Babr. 141 Crusius; Apul. met. 8, 24). Nikander erzählt eine letzten Endes babylonische Fabel. Zeus schenkte den Menschen die Jugend. Sie beluden damit einen E. Der Durst bewog den E., seine Last um einen Trunk Wasser an die Schlange zu verschenken, welche die Quelle hütete. So verloren die Menschen die ewige Jugend (Nic. ther. 343f; vgl. Ael. n. a. 6, 51; Deonna 17/20). Deonna will durch religionsphänomenologische Analyse des Mythos die enge Beziehung des E. zum Wasser als dem Symbol der Unsterblichkeit u. Fruchtbarkeit dartun 20/40. ‚Aus Erfahrung lernen' ist die Moral der Fabel vom E. u. dem Schweinchen. Das Schweinchen erhielt Opfergerste zum Fressen u. wurde dann geschlachtet. Der E. zieht daraus den Schluß, er wolle keine Opfergerste fressen (Phaedr. 5, 4). In der Fabel von E. u. Eber hat der E. die Rolle des bissigen Spötters (Phaedr. 1, 29). Vereinzelt ist die Fabel vom schlauen E.: er rettet sich vor dem Wolf, indem er sich von ihm einen Dorn aus dem Fuß herausziehen läßt u. den Räuber um die Beute bringt (Aesop. fab. 282f; Wienert 52).

2. Sprichwörter. Wie die Antike den E. einschätzte, läßt sich aus den Sprichwörtern erkennen. Eine Auswahl der bei Olck (646/50) gesammelten Belege wird hier wegen ihrer kulturgeschichtlichen Bedeutung geboten. Nach Olcks Sammlungen (vgl. auch Bannier 794, Freeman 35f) ist der E. häufiger im griech. als im latein. Sprichwort; dies hängt einerseits damit zusammen, daß das Tier ursprünglich nicht in Italien heimisch war, anderseits beruht es wohl auf der Nachwirkung der griech. Komödie in ‚geflügelten Worten'. Es fällt auf, daß der E. als der Inbegriff des Widersinns erscheint. Ein Paradoxon kennzeichnet das Wort vom ‚Lyder (einem besonders tüchtigen Reiter), der den E. reitet' (Paroem. app. 4, 18 mit Anm.; Macar. 6, 28; Apostol. 12, 60a). Die Verwirklichung des Unmöglichen drückt der ‚E. auf dem Dach' aus (vgl. o. Bd. 3, 54/6). Ähnlich ist der (von Haus aus unmusikalische) E., der auf die Lyra bzw. Trompete hört, oder sie spielt (Belege bei Olck 646f u. Hier. ep. 27, 1, 2 [CSEL 54, 224]; Greg. Naz. carm. 148 [249]; vgl. auch o. Sp. 575). Um Nichtigkeiten handelt es sich, wenn es ‚um des E. Schatten' geht (dazu Olck 646). Sich nicht verständigen können, heißt ‚dem E. ein Wort sagen' (Zenob. paroem. 5, 43). Einen Ungebildeten zu Gebildeten bringen, ist gleichsam ‚den E. nach Athen schicken' (Paroem. 4, 22; Macar. 6, 31). Einer, der nach unserer Ausdrucksweise ‚auf den Hund kommt', ist für die Griechen einer, ‚der vom Pferd auf den E. kam' (Belege bei Olck 647). Elend zu Fall kommen, ist dementsprechend ‚vom E. fallen'. Den Sack schlägt man u. den E. meint man: qui asinum non

potest, stratum caedit, mit jüdischer Parallele (S. Liebermann, Hellenism in Jewish Palestine [New York 1950] 153). Etwas zu Unrecht auf sich nehmen müssen, bzw. eine Würde zu Unrecht tragen, ist ‚wie der E., der die Mysteriengeräte (von Athen nach Eleusis) trägt' (Aristoph. ran. 159; vgl. Schol. PsDiog. 7, 98 u. Anm., Babr. 163). Straffällig werden heißt, ‚E.prügel verdienen' (Apost. 12, 78a). Ein protzender Mensch ist ‚ein E. in Salben' (Paroem. app. 4, 23); ein gefräßiger Mann hat ‚E.kinnbacken' (Diog. 7, 100 u. Anm.). Häßlich unter Häßlichen ist einer wie ‚der E. unter Affen' (Menand. frg. 402, 7K; Olck 649). – Nur gelegentlich weist der E. auf positive Dinge hin: ‚ein E., der den Regen auf sich fallen läßt', ist ein unempfindlicher Mann (Apostol. 12, 85 u. Anm.). Vom Retter in der Not sagt man: ‚der E. schreit den Zeugen an' (Apostol. 12, 87 u. Anm.). Unerwartetes Glück widerfährt jemandem wie ‚dem E. auf dem Häckselhaufen' (Greg. Cypr. Mosq. 4, 6 u. Anm.; vgl. Olck 647). Verfehlter Wunsch, andere nachzuahmen, hieß: ‚E. unter Bienen' oder ‚E. auf dem Dornbusch' (Strömberg 84).

3. E. als Schimpfwort u. Kosename. ‚E.' war in der klassischen Antike ein Schimpfwort, welches die besondere Dummheit des Beschimpften kennzeichnete. Es erscheint im Griechischen (Lysipp. frg. 7; Timocl. frg. 16; Plut. Gryll. 10; Lucian. Iupit. tr. 31; noch Greg. Naz. c. 1, 2, 26, 40 [PG 37, 854]; vgl. G. Hoffmann, Schimpfwörter der Griechen u. Römer = Programm Realgymn. [Berlin 1891/92] Abschn. 2, 25). Kleanthes soll die Beschimpfungen seiner Kollegen, er sei ein E., mit stoischer Ruhe ertragen haben (Diog. Laert. Cleanth. 7, 170). Kallimachos sagt, Philton habe die Stimme eines E. (iamb. 2 frg. 192, 11 Pfeiffer). Ins Lateinische drang das Schimpfwort E. vielleicht als Übersetzungslehnwort ein. In der latein. Komödie beschimpfen einander damit die Sklaven (Terent. haut. 877; eun. 598; adelph. 935; vgl. Cic. in Pis. 30, 73; Pomp. atell. 99; Apul. met. 6, 26; mit J. B. Hofmann, Lat. Umgangssprache² [1936] 88; Plaut. aul. 230, Fabel vom E. u. Rind; komisch wirkende Selbstbezeichnung des Euclio: ‚ich E.'). Persius änderte den Vers ‚auriculas asini Mida rex habet' in auriculas asini quis non habet, um den Doppelsinn der beabsichtigten Beleidigung Neros zu vermeiden (Schol. zu 1, 121). Dem Wüstling Sardanapal wurde nachgesagt, er ‚habe das Glück der E. erstrebt' (Dio Prus. 78, 29). Keine Beschimpfungen, aber verunglimpfende Vergleiche liegen in folgenden Belegen vor. Bei Martial überhäuft Cinna seine Frau mit heftigen Vorwürfen wegen des Äußeren seines Sohnes: er hätte einen spitzen Kopf u. lange Ohren, die sich bewegten wie E.ohren. Das deute auf seine Abkunft von dem Narren Cyrtas (Mart. 6, 39, 15/7). Auf einen nicht sehr freigebigen Mann, der unter lauter Geizhälsen auffällt, münzt Martial den Vers, es sei kein Ruhm, E. zu übertreffen; der Sinn ist: unter Blinden ist der Einäugige König (12, 36, 13). – Der lat. Deminutiv Asellus, Eselchen, diente im Gegensatz zum pejorativen Gebrauch von asinus als Kosename. Zum Beispiel nennt Augustus in einem Brief seinen Enkel Gaius Caesar, den Sohn der Julia, ‚mein süßestes Eselchen' (155, 18 Wickert bei Gellius 15, 7, 3). Auf einem Grabstein erscheint der Kosename signo Asellus (vgl. F. J. Dölger, Konstantin d. Große u. seine Zeit [1913] 279; ferner J. B. Hofmann, Lateinische Umgangssprache² [1936] 196).

4. E. als Bei- u. Spitzname. Asina war der Beiname der Gens Cornelia; einer Familientradition zufolge hatte der erste Cornelier, wenn von ihm für einen Grundstückskauf oder für die Verlobung einer Tochter Bürgen gefordert wurden, eine goldbeladene Eselin ins Forum geführt, gleichsam den Bürgen ostentativ durch dingliche Sicherheit ersetzend (Macrob. sat. 1, 6, 29). Die aus Teate stammende plebeische Gens der Asinier nannte sich nach dem E. Asinarii, also etwa ‚E.besitzer' (zur Namensbildung des mit dem denominativen Adjektivsuffix der Zugehörigkeit gebildeten Gentiliciums vgl. etwa Stolz-Schmalz, Lat. Gram. [1928] 207, 2; W. Schulze, Zur Gesch. lat. Eigennamen [1904] 125. 129. 347; Belege bei Zimmermann, Art. Asinius: ThesLL 2, 789f; Prosopographia Imperii Romani 1220/54). Asellus, Asellina u. ähnliches erscheint auch als jüdischer Name (CIJ 565. 578. 608. 611; Asinia: Prosopographia Imperii Romani 1255/60; Asellius Prosopographia Imperii Romani 1211/3). E. war ferner ein Spitzname. Junius Bassus zB. hieß ‚der weiße E.' (Quint. inst. or. 3, 3, 17; G. Gougenheim, Les sobriquets latins: Rev. intern. d'onomastique 5 [1953] 133). Der Kaiser Commodus nannte einen von ihm sehr geschätzten Höfling ὄνος, E., pene prominente ultra modum (Hist. Aug. Comm.

10, 9). Für besonders kräftige Männer war zur Zeit des Heliogabal der Spitzname onobeli geläufig (ebd. Heliog. 8, 7; Konjektur von Lipsius für monobelis). Dem Sprachgebrauch Ciceros folgend, prägt Hieronymus für Hilarius den Spitznamen Onasus, d. h. E.nasiger (ep. 27; 40; vgl. J. G. Préaux, Procédés d'inventions d'un sobriquet par S. Jérôme: Latomus 17 [1958] 659/64).

5. Lehrer als E. Der Lehrer wird als E. in Pompei verspottet (CIL 4, 2016). Dazu kommen weitere Karikaturen wie die eines mit der Toga bekleideten, auf einer Kathedra sitzenden E., der Paviane unterrichtet (RM 5 [1890] Taf. 1), oder eines mit dem Pallium bekleideten E., der eine Bücherrolle in der Hand hat (C. M. Kaufmann, Graeco-ägypt. Koroplastik [1915] 139, Taf. 50 Abb. 438).

6. Medizin. Hier findet der E. die mannigfachste Verwendung, die in unserem Zusammenhang nicht neu behandelt werden kann (Medizinisches bei Olck 642/4; vgl. Hopfner, OZ 2 §§ 143. 160. 241. 367). Bein, Blut, Haut, Milch u. Mist des E. wurden als Heilmittel verwertet (Deonna 645/7).

7. Zauber. Die Rolle des E. im Zauber soll etwas eingehender gekennzeichnet werden, da Olck sie nicht berücksichtigt hat (einiges bei Deonna 647). Bei der Ausführung eines herbeizwingenden Liebeszaubers diente als Schutzmittel während des Rauchopfers an Aphrodite ein Teil aus dem rechten Kinnbakken eines E. oder eines rotfarbenen geopferten Kalbes, den der Zaubernde mit einem Anubisfaden an den linken Oberarm band (PGM IV 2897). Als Schutzmittel zur Ausführung des auf Apollonios v. Tyana zurückgeführten Zauberbannes, mittels dessen eine auf einem E. reitende Frau zu dauernden Diensten gezwungen wird, diente ein E.schädel, der mit dem Blut eines schwarzen Hundes bestrichen u. unter den linken Fuß gesetzt wurde (PGM XIa; 5. Jh. nC.). Zu einem Beibringungszauber wurde eine E.haut, beschrieben mit besonderem Blut, in das Maul eines toten Hundes geschoben (PGM XXVI 362, 4. Jh. nC.). Der Herbeiführungszauber des Pitys, der den Totendämon beschwor, verwendete im Schatten getrocknete E.haut u. Blut vom Herzen eines geschlachteten E. als Schreibstoff (PGM IV 2014; F. J. Dölger, Ichthys 2, 113_4). Zur Anrufung Typhons mußte ein laufender E. auf einen roten Ziegel gezeichnet werden (PGM IV 3256). Ein Beibringezauber aus dem 4. Jh. nC. bewirkte, daß die Geliebte ,weder von einem bellenden Hund, noch von einem schreienden E.', von niemandem von dem Bann befreit werden konnte (PGM XXXV 157). Die Allmacht des Großen Bären wurde gebannt durch ein Räucheropfer von E.talg, Ziegentalg, Stiertalg mit äthiopischem Kümmel (PGM IV 1332). Eine Epiklese des Vereinigungsgebets an Helios lautete: in der 6. Stunde hast du die Gestalt eines E., erzeugst einen Dornbaum, Saphir, Glasstein, Rind (PGM III 514); an anderer Stelle eines Gebets an Helios heißt es, in der 5. Stunde hast du E.gestalt (PGM IV 1664). Wozu der E.schlund im Zauber diente, wissen wir nicht, da der Papyrus an dieser Stelle sehr lückenhaft ist (PGM III 365). E.milch wirkte verjüngend (Plin. n. h. 11, 238; 28, 183; Bäder der Poppäa; Eisler 368_5). Um eine Wahrsagung zu erlangen, mußte u. a. das Lager mit E.milch gereinigt werden (PGM II 20). In der Rezeptliste des Cyranides gibt es folgende Verwendungsmöglichkeiten: beim Gastmahl verraten E.tränen mit Öl, spät abends als Licht dienend, alle E.köpfigen u. schaffen deren gegenseitige Verbindung (Cyran. 2, 15, 8 [70 de Mély]). Verbranntes gemahlenes Haar vom Schwanz einer Eselin erzeugt Flatulenz (ebd. 2, 15, 9 [70]). Vom Skorpionsbiß könne man sich heilen, indem man einem E. ins Ohr flüstere, ein Skorpion hat mich gebissen, u. so das Gift auf den E. übertrage (2, 25, 10 [90]). Blut eines geschlachteten E. hilft gegen Schwindsucht u. Skorpionbiß (2, 15, 3. 4 [70]). Blut eines lebenden E. hilft gegen Quartana febris (2, 15, 5 [70]; Deonna 356). Ein Ring aus dem rechten Vorderhuf des E. heilt von Besessenheit (Cyran. 2, 15, 1 [69]). Der Ring des E.zügels, am Finger getragen, schützt vor Dämonen u. wehrt Fieber ab (2, 15, 6 [70]). Der E.mist heilt jegliche Blutung (2, 15, 2 [69]). Der Schlaf auf der E.haut bewahrt vor Dämonen u. nächtlichen Schrekken (2, 15, 7 [69 de Mély]). In Carnuntum wurde i.J. 375 nC. ein gewisser Faustinus in Abwesenheit des Kaisers Probus hingerichtet, weil er angeblich einen E. zu magischen Zwecken erschlagen hatte; er selbst brachte vergeblich zu seiner Verteidigung vor, er habe ein Mittel gegen seinen Haarausfall gewinnen wollen (Amm. Marc. 30, 5, 11f; J. Moreau, Sur un passage d'Ammien Marcellin: Byzant 13 [1953] 423/31).

8. Aberglaube. Im Aberglauben hatte der E. meist ungünstige Vorbedeutung. Sein Schrei war ein böses Omen (Hopfner, OZ 1 § 450ff),

hatte apotropäische bzw. zauberlösende Wirkung (PGM XXXVI 157f). Sein Angang war ungünstig (Hermipp. bei Jos. c. Ap. 1, 222 [FHG 3, 41 Müller]; Aristoph. av. 721; vgl. *Enodion). Bisweilen aber galt der E. als Glückssymbol: so der E. namens Nikon, ‚der Sieger', dem Augustus vor der Schlacht bei Aktium begegnete (Plut. Anton. 65, 5). Doch dürfte in diesem Fall die glückhafte Vorbedeutung im Namen u. nicht im Tier gelegen haben. Allerdings ließ sich bereits Marius auf ähnliche Weise von einem E.Glück bringen (Plut. Mar. 38, 7; Alföldi, As. 65; Freeman 40f). Glück bedeuten soll auch die Eselin auf einer Gruppe spätrömischer Neujahrsmünzen (Alföldi, As. 64), sowie ein E. auf einem Goldglas (ebd. 65, Abb. 12 = Leclercq 2060, Abb. 601). Erschien ein E. im Traum, so konnte das verschiedene Bedeutung haben: günstigen Ausgang für Ehepläne u. dgl. Er war auch allgemein ein gutes Vorzeichen, da ὄνος, der E., mit ὄνασθαι ‚nützen' zusammenhängt (Artemid. 2, 12 [101 Hercher]; ähnlich Berakot 56b). Dem Tiberius prophezeit bereits auf Rhodos ein E. die Herrschaft (Plut.: 7, 148 Bern.). Ein Löwe wurde von dem Hufschlag eines E. getötet: dies erschien als Vorzeichen auf Alexanders Tod (Plut. Alex. 75; K. Steinhausen, Der Prodigienglaube u. das Prodigienwesen der Griechen, Diss. Tübingen [1911] 32). Ein eppich-beladener E., der den Soldaten vor der Schlacht begegnete, war für sie ein schlechtes Omen (Plut. Timol. 26; Steinhausen aO. 33). Die Geburt eines dreibeinigen E. in Calatra in Campanien iJ. 172 vC. erforderte besondere Sühnemaßnahmen (Liv. 42, 20, 5; L. Wülcker, Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern, Diss. Leipzig [1903] 15). In Pistoia erstieg iJ. 365/6 nC. oder kurz vorher ein E. den Richterstuhl u. begann dort zu brüllen; das wurde später ex eventu als Vorzeichen darauf gedeutet, daß der aus niedrigen Verhältnissen stammende Terentius stellvertretender Provinzialstatthalter geworden war (Amm. Marc. 27, 3, 1; einige der hier erwähnten Belege bei Deonna 642f). – In Nauplia war in den Felsen das Bild des E. eingemeißelt, der die Menschen durch Abfressen des Rebstockes das Rebschneiden gelehrt hatte (Paus. 2, 38, 3; Eisler 232_4; neue Interpretation bei Deonna 37f). Da die Lilie einen besonders großen Stempel hatte, hieß es, aus ihrer Mitte winke ein E.phallos hervor (Nicand. frg. 2, 30 [Athen. 15, 683]). Plinius hebt hervor, daß der E. den Narthex zu fressen vermag, während er für andere Zugtiere reines Gift ist (n. h. 24, 2; vgl. Steier, Art. Narthex: PW 16, 1768). Der indische Wild-E. trägt auf der Stirn ein großes Horn; daraus fertigen die Inder ein Gefäß; der Trunk daraus feit für einen Tag vor Gefahren. Apollonius v. Tyana wollte diesen einhörnigen Wild-E. selbst gesehen haben (Philostr. v. Apoll. 3, 2).

B. Christlich. I. Verwendung. Auch in christlicher Zeit diente der E. in Italien, Griechenland, Gallien, Spanien, Nordafrika u. im Vorderen Orient weiter als Reittier, Lastträger, u. er trieb die Mühle an. Von dieser praktischen Verwendung sprechen die Kirchenväter nur selten, da ihr eigentliches Interesse der Theologie des E. gilt. Anläßlich der Klassifizierung der Tiere in solche, die der Ernährung, der Hilfeleistung u. der Erziehung des Menschen dienen sollen, ordnet Severian v. Gabbala den E. der zweiten Kategorie zu, zusammen mit Pferd, Kamel u. Rind (creat. mundi 6, 1 [PG 56, 484]). In seinem Kommentar zu Jesaia 1, 3 erwähnt Hieronymus die Verwendung des E. als Last- u. Reittier (in Is. 1, 1, 3 [PL 24, 26C]). Gewisse Häretiker fragten, wieso die Tiere von der doch unbeseelten Erde erzeugt wurden; der Tierkatalog enthält eine einfache Charakteristik: der Löwe brüllt, das Pferd läuft, das Rind arbeitet, der E. trägt Lasten (Sev. Gab. creat. mundi 4, 3 [PG 56, 460]). Bei der Erklärung des Genesisverses 2, 19f: ‚u. Gott führte die Tiere zu Adam, u. es fand sich, daß keines für sich allein ein geeigneter Helfer für ihn war', fragt Joh. Chrysost., ob denn Rind, E. u. Maultier keine Helfer des Menschen wären, die ihm doch als Lastenträger dienten (in Gen. s. 4, 1 [PG 54, 594]). An anderer Stelle spricht Johannes zu einem vom Glauben Abgefallenen: der Mühlstein des Teufels hänge an seinem Halse wie der wirkliche Mühlstein am Halse des E. (ad Theod. 2 [PG 47, 280]). – Die Palästinareisenden u. das orientalische Heiligenleben machen kulturhistorisch interessante u. ausführlichere Angaben über die praktische Verwendung des E. Der E. war das gewöhnliche Transporttier der Mönche (F. Halkin, S. Pachomii vitae graecae [1932] 133, 17). In Palästina war er neben Pferd u. Kamel das übliche Verkehrsmittel. Das veranschaulicht Adamnans Schilderung des jährlich im Sep-

tember in Jerusalem abgehaltenen großen Marktes: welche Menschenmassen seien da über die Herbergen verteilt, wieviele Kamele, Pferde, E., Maulesel, Rinder u. Tiertreiber kämen da zusammen u. welcher Schmutz würde dadurch in den Straßen angehäuft (loc. s. 1, 1 [CSEL 39, 225]). Die vornehme Dame Paula, früher gewöhnt, sich in der Sänfte tragen zu lassen, durchquerte das ganze hl. Land auf einem E. (Hier. ep. 108, 7; B. Kötting, Peregrinatio religiosa [1950] 345_{17}f). Egeria (Aetheria) ritt auf einem E. den Berg Nabau hinauf (peregr. 11, 4 [CSEL 39, 53, 11]). Bischof Athanasius besuchte iJ. 331 das Kloster Tabennisi auf einem Reit-E. sitzend. Abt Theodorus ging ihm entgegen u. führte den E. am Zügel (Vita Pachom. gr. 143f [90f Halkin]; Vita Pachom. syr. 201 [127f Lefort]). Joh. Moschos erzählt, Anachoreten am Toten Meer hätten einen dressierten E. besessen, der ihnen aus einem 6 Meilen entfernten Garten Gemüse gebracht hätte (prat. spir. 158 [PG 87, 302D]). Antonius berichtet von einem Nonnenkloster in der Wüste, das einen E. zum Mahlen besaß; er wurde auf der Weide gehütet von einem zahmen Löwen, der ebenfalls zum Klosterbesitz gehörte (itin. 34 [CSEL 39, 181]). Der Löwe als E.wärter kehrt wieder im Heiligenleben der Saba, das Kyrillos v. Skythopolis verfaßte (139, 2f Schwartz). Der Reisebericht Adamnans atmet echtes Leben, wenn er die Gefährlichkeit der Nilkrokodile schildert, die am Nilufer weidende E. oder Rinder plötzlich überfallen, an einem Bein ins Wasser ziehen u. verschlingen (loc. s. 2, 30 [CSEL 39, 283]). Antoninus v. Placentia spricht von den Wild-E., die auf den Bergen wohnen, u. von der E.art burdo, die im Gebirge die Mühle antreibt (ebd. 39 [185]). Daß Polykarp von den Soldaten auf einem E. in die Stadt gebracht wurde, wird bald als Parodie der Einzugsszene Jesu ausgelegt (C. Schneider, Geistesgeschichte 1 [1955] 215), bald realistischer als Verwendung des üblichen Reittieres (Mart. Polyc. 8, 1; H. J. Marrow: ThLZ 84 [1959] 363).

II. Eigenschaften. Trotz der großen praktischen Bedeutung des E., die gelegentlich auch in den Schriften der Kirchenväter zu erkennen war, ist die christl. Charakterisierung des E. orientiert an der schematisierenden, die Tiere gleichsam an menschlichen Maßstäben messenden, antiken Zoologie. Entscheidend dafür, wie die Christen den E. bewerten, ist auch die Speisevorschrift des Deuteronomium, die ihn für ein unreines Tier erklärte. Von Klemens v. Alexandrien bis zu Gregor d. Gr. wiederholen die Väter, daß der E. unrein, ἀκάθαρτος, immundus, sei (Clem. Al. strom. 2, 18, 94, 5; Joh. Chrys. in Gen. hom. 24, 5 [PG 53, 213]; Hier. in Iob comm. 24 [PL 26, 658C. 720B. 815A]; Greg. M. mor. 27, 18, 38 [PL 76, 421B]; Isid. quaest. in Ex. 37, 3 [PL 83, 306]). Diese Abwertung des E. ist bedingt durch das jüdische Ritual; daraus erwächst zB. der absolute Widerwille Gregors gegen den E. (ep. 2, 38 [139]). Die weiteren negativen Eigenschaften, die dem E. in der christl. Literatur beigelegt werden, knüpfen an die antike Charakteristik an. Der E. ist träge (Bas. hex. 9, 3 [PG 29, 192B]; Isid. orig. 12, 1, 38; Eustath. ex.: PG 18, 744A), d. h. faul oder sanftmütig (Ambros. ex. 6, 3, 11 gegenüber ep. 74, 10 [PL 16, 311]). Der E. ist dumm (Isid. in Dtn. 6, 2 [PL 83, 361]). Der E. ist lasterhaft: Klemens v. Alexandrien nennt den Lasterhaften einen E. (strom. 4, 3, 12, 4). Der E. ist dümmer als das Rind, gefräßig u. liebt das Laster; diese Eigenschaften entnimmt Basilius aus Jes. 1, 3 (in Is. 1, 14 [PG 30, 141]). Der E. hat ein gutes Gedächtnis u. ein scharfes Gehör (Eustath. ex. [PG 18, 744A]; Bas. hex. 8, 1 [PG 29, 165C]). Er behält die Wegstationen im Gedächtnis (Hier. c. Ruf. 1, 30 [PL 23, 441C]). Auch die hervorstechendsten, gleichsam sprichwörtlichen Merkmale des E. dienten zu seiner Charakteristik: sein Geschrei u. die langen Ohren (Greg. Naz. carm. 2, 2, 4, 176f [PG 37, 1518f]; Sidon. ep. 7, 14,5; Isid. diff. 107; Aug. s. 204, 2 [PL 38, 1038]; Greg. Nyss. op. hom. 8 [PG 44, 149A]). Das Urteil über den Wild-E. ist nicht günstiger: er ist groß, ungebärdig, dumm, übermütig, ungezügelt u. schweifend (Aug. en. in Ps. 103; 3, 4 [PL 37, 1360]; annot. in Iob 1, 24; Hier. in Iob comm. 11 [PL 26, 681 D]).

III. Typologie u. Symbolik. a. Voraussetzungen. Der E. wird, wie o. Sp. 567 zeigt, im AT sehr häufig erwähnt. Alle diese biblischen Stellen, an denen der E. als Reit- oder Lasttier dient, die E.herden Hiobs u. Abrahams u. die Wild-E., von denen Hiob spricht, wurden zum Gegenstand allegorischer Auslegung. Für die Allegorese trat jedoch das AT weit zurück hinter das NT. Die für die christl. Theologie des E. bedeutsamste Stelle des NT ist der Einzug Jesu in Jerusalem (Mc. 11, 1/11; Mt. 21, 2/7; Joh. 12, 14f; Lc. 19, 30).

Die Behandlung der Szene durch die Synoptiker bietet ein Problem: bei Marc. u. Luc. reitet Jesus auf einem E.füllen, Joh. erwähnt kurz ‚das Eselchen'; bei Matth. reitet Jesus auf einer Eselin u. einem Füllen. Dies beruht auf einem Irrtum des Matth.; er mißversteht den in Sach. 9, 9 verheißenen Einzug des Friedensfürsten auf einem E., einem Füllen, einem E.jungen, als reite der Messias auf zwei Tieren. Die Ankunft Jesu in Jerusalem wird schon bei Matth. als Erfüllung der Prophetie von Sach. 9, 9 gedeutet (vgl. Mt. 21, 2/7; Mc. 11, 7; Lc. 19, 35; Joh. 12, 14; vgl. O. Michel, Art. Ὄνος: ThWb 5, 283/7; bes. 286f). Die Kirchenväter beschäftigten sich häufig damit; sie folgten der Tradition des Mt., da die Pilger pflegten, Bethfage zu besuchen, weil von dort das E.füllen Jesu stammte (Theodos. sit. terr. s. 21). Zu dieser Voraussetzung tritt als gleichberechtigtes Element die normative Form der Väterallegorese. Die überwiegend ungünstige Charakteristik des E. brachte es mit sich, daß der E. zu einem durchweg negativen Typos wurde. Aus der Charakteristik des E. als des störrischen, dummen, gefräßigen, unreinen u. lüsternen Last- u. Arbeitstieres ergibt sich die typologische Auslegung.

b. Einzug Jesu in Jerusalem. Die traditionelle Deutung des Einzugs Jesu in Jerusalem fußte auf dem Bericht des Matth.; für sie war die Eselin das Volk der Juden, ihr Füllen die übrigen Heiden, die beide vor Jesu Kommen verloren waren. Die Erklärung läßt sich seit Origenes verfolgen u. bleibt bis in die Spätzeit verbindlich (Orig. in Mt. 21, 1/5 [523 Klostermann]; in Ioh. 10, 29 [202 Preuschen]; 10, 30 [203]; Ambros. in Lc. 9, 5; Hier. in Mt. 21, 2f [PL 26, 147]; in Mt. 3, 21 [PL 26, 153A]; in Zach. 9, 9 [PL 25, 1484A]; Aug. in Ioh. 51, 5 [PL 35, 1765]; Sever. Antioch. ep. 9 [731 Mai]). Sie wird auch auf andere biblische Szenen übertragen: Die Eselin Abrahams ist das vor der Einwirkung des göttlichen Logos unvernünftige Volk der Juden (Clem. Al. paed. 1, 5, 15, 3; Ambr. Abrah. 1, 8, 71; Hier. qu. in Gen. 49, 11; Faust. Rei. serm. 19; Isid. in Gen.: PL 83, 250). Der E. bei Hiob ist der Typus der Juden (Hier. in Iob comm. 39 [PL 26, 814B]). Als Symbol des Heidenvolkes galt der E. in verschiedenen anderen Szenen des AT (Clem. Al. strom. 2, 18, 94, 5; Hier. in Iob [PL 26, 658C. 722C. 817]; Ambr. ep. 74, 9 [PL 16, 311C]; exp. Lc. 2, 42f; 9, 4; Aug. en. in Ps. 103, 3, 4 [PL 37, 1360]; s. 369; Hilar. in Mt. 18, 2; Isid. in Dtn. 6, 1 [PL 83, 361]; Hier. in Is. 1, 3 [PL 24, 26C]; Eucher. form. 4 [CSEL 31, 27, 10]; Greg. M. mor. 7, 7, 7; PsAthan. interpr. in test. vet.: PG 28, 741C, vgl. dazu Ziegler 391_2; A. Chavasse, Le Sacramentaire Gélasien [Tournai 1958] 212). Ohne Nachfolge blieb die Alternativauslegung der Einzugsszene durch Origenes: die Eselin u. ihr Füllen seien die beiden Testamente (in Ioh. 10, 28 [201 Preuschen]).

c. Verschiedenes. Oft symbolisiert der (lüstern-triebhafte) E. auch den Leib oder seine Begierden. – Hilarion nannte seinen Körper E. (Hier. v. Hilar. 5; St. Schiewitz, Das morgenländ. Mönchtum 2 [1913] 107). Paulinus v. Nola wünscht, die Seele möchte den Körper, das schwache Fleisch, den E., ‚das träge Tier', abtöten (carm. 24, 617). Diodor v. Tarsus faßt die Sprünge der E.füllen als Symbol für die Begierden des Leibes auf (frg. in Gen.: PG 33, 1599C; vgl. dazu L. M. Kaiser, Asinus vel asina, corpus peccati: ClassBull 29 [1952] 21; vgl. Bas. in Is. 1, 14 [PG 30, 140C/D]; Theodor. Cyr. in Lev. 27 [PG 80, 337A]). – Gregor d. Gr. weiß immer neue Symbolkraft in die Hl. Schrift zu legen; die fünfhundert Eselinnen Hiobs sind die gezügelten Triebe des Herzens (mor. 1, 29, 41); die Eselinnen auf der Weide sind die einfältigen Regungen des Herzens (ebd. 2, 46, 72); der Wild-E., der nicht schreit, wenn er Futter hat, ist der Gläubige, der sich der heiligen Ordnung unterwirft (ebd. 7, 12, 14). Im gewissen Sinne analog zur Deutung des E. als Symbol der Juden oder Heiden ist es, wenn der Wild-E. bei Hiob die Häretiker versinnbildlichen soll (ebd. 16, 47, 60). Die Exegese des Verses ‚Quis dimisit onagrum liberum?' wendet die E.symbolik ins Positive: der E. ist der Mensch gewordene Gott, also Jesus (ebd. 30, 21, 66), oder er ist ein Gleichnis für Einsiedler, die von der Knechtschaft der weltlichen Dinge frei sind (ebd. 30, 15, 50; so schon Eucher. form. 4 [CSEL 31, 26]). Bei Ephraem ist der E. Symbol der Ausdauer im sittlichen Streben (opp. 1, 268C); die E.backe Samsons ist für Prudentius Symbol der stultitia (ditt. 17, 3f), für Ambrosius der Mühe (Ambr. Cain. 2, 3, 10). Im Physiologus ist der wilde E., der mit der weiblichen Herde die männlichen Jungen bei der Geburt kastriert, Bild der ἐγκράτεια; der Physiologus ist darin von Gedanken des Hierakas abhängig (E. Peterson, Die Spiri-

tualität des Physiologus: ByzZ 47 [1954] 60). – Was das E.begräbnis des Königs Jehojakim bedeute, hatten schon die jüdischen Exegeten gefragt (o. Sp. 571); Hieronymus erklärt, es bedeute, daß der Leichnam wilden Tieren u. Raubvögeln zum Fraße überlassen worden sei (in Is. 4, 22, 19 [PL 24, 815D]).

IV. Bildersprache. Gelegentlich ziehen die christl. Schriftsteller den E. zu Vergleichen oder in bildhafter Redeweise heran. Ein Spitzname, Onasus, den Hieronymus prägte, u. das Bild vom leierspielenden E. sind o. Sp. 579 u. Sp. 575 bei den heidn. Belegen eingeordnet. Vergleiche mit dem E. verwendet die antijüdische u. antiheidnische Polemik. Hieronymus vergleicht die Gebete der Juden mit Schweinegrunzen u. E.gebrüll (in Amos 5, 23 [PL 25, 1054]). Ambrosius sagt, wer das Wort Gottes zurückweise, hätte verdient, daß ein E.stein (d. h. der Mühlstein) an seinen Hals gehängt u. er im Meere ertränkt würde (in Lc. 8, 63; 8, 71; vgl. J. Wytzes, Der Streit um den Altar der Victoria [Amsterd. 1936] 20_{2}f); Augustinus betont die Dummheit Julians; sie werde ihn verderben, selbst wenn er die Stirn eines E. hätte (c. Jul. op. imp. 4, 56). – Die Eselin *Bileams, die den Engel des Herrn erblickte, war nicht nur das Zeichen, daß auch wir Menschen das Mysterium des Herrn erblicken werden (Ambros. expos. Lc. 5, 52), sondern sie wurde gern herangezogen, wenn der Schriftsteller die rusticitas seines Stils zu entschuldigen u. zu überwinden suchte. In einem Brief an Arianus vergleicht sich Paulinus v. Nola mit der Eselin Bileams u. hofft, er würde wie sie die Stummheit, d. h. die Schwierigkeiten sprachlichen Ausdrucks, überwinden können (ep. 12, 2 [PL 61, 200]). Im Proömium zu seinen kleineren Gedichten vergleicht sich auch Paulinus v. Périgueux mit der Eselin Bileams; diejenigen, die ihm das Selbstvertrauen in die eigene Sprache, ‚fiducia loquendi', verliehen haben, lösen ihm die Zunge zum zweiten Male (carm. min. prol.). Auch Gregor d. Gr. hofft, daß Gott ihm für sein literarisches Bemühen die Sprache verleihen wird wie einst der Eselin Bileams (mor. epist. 1, 2 [PL 75, 512]). In einem Brief an Eustochium vergleicht Hieronymus die Losbindung des E.füllens Jesu durch die Jünger mit der Entbindung der Eustochium von ihren irdischen Sorgen (ep. 22, 24, 3).

V. Namengebung. Ase(l)la, Aselio, Asellicus, Asellus, Asinarius, Asinia erscheinen als christl. Namen. Besonders die Formen Asella u. Asellus sind recht häufig (vgl. ILCV 3, 16). Eine römische Aristokratin namens Asella gehört zum Kreis asketischer Frauen, die Hieronymus um sich schart (Hier. ep. 26). Pallad. berichtet, er habe in Rom eine gottgeweihte Jungfrau namens Asella kennengelernt (hist. Laus. 41 [129 Butler]).

VI. Legenden u. Wundererzählungen. In den apokryphen Acta Thomae begegnet dem Apostel Thomas ein E., begrüßt ihn als Zwillingsbruder u. bietet sich ihm als Reittier an (39, 41; 68/81; vgl. *Epiphanie; G. Bornkamm, Mythus u. Legende in den apokryphen Thomasakten [1933] 33/8; Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche 2^2, 78). Dieser E. ist eine Nachbildung der Eselin Bileams. Den Mönch Isaak, der sich durch Flucht der Wahl zum πρεσβύτερος der Cellier zu entziehen suchte u. sich im Heu versteckte, fand auf wunderbare Weise der E. der ihn verfolgenden Brüder, den diese auf die Weide geschickt hatten (Apophth. patr. Isaac. 1 [PG 65, 224B]). Bei Joh. Moschos findet sich eine rührende Geschichte über die Dankbarkeit eines Löwen, dem der Soldat Gerasimos einen Dorn aus der Tatze gezogen hatte wie einst Androklos. Der Löwe bewachte aus Anhänglichkeit den E. des Soldaten u. trug, als der E. verschwand, statt diesem das Wasser. Die Soldaten hatten vor dem Ankauf eines neuen E. Bedenken. Daher wurde der alte E. zurückgebracht u. der Löwe von dem Verdacht befreit, er habe ihn aufgefressen (prat. spir. 107 [PG 87, 2965C/2968C]; vgl. P. Mingazzini: RM 60/1 [1953/4] 150). Die Legende vom Verlust eines vermieteten E. u. der glücklichen Rückführung des mit ihm entführten Sohnes durch den Heiligen erzählt Chrysipp v. Jerusalem in seinem Lob des hl. Theodor (A. Sigalas, Des Chrysippos v. Jerusalem Enkomion auf den hl. Theodoros Teron: Byz. Archiv 7 [1921] 60/2). Auf dem Wege nach Bethlehem soll die Gottesmutter beim 3. Meilenstein von ihrer Eselin abgestiegen sein, auf einem Stein gerastet u. die Eselin gesegnet haben. Dieser Ort wurde später von Pilgern besucht (Theodos. sit. terr. s. 28). Zum Andenken an die Flucht der hl. Familie nach Ägypten auf einem E. wurde im MA, besonders in Frankreich, ein Fest gefeiert, das sogenannte festum asinarium. Daraus wurde mit der Zeit ein Narrenfest. Eine E.prozession zog in die Kirche ein u. stellte sich nahe beim Altar auf.

Eine Missa solemnis folgte, wobei Introitus, Kyrie, Gloria usw. mit IA abgeschlossen wurden (vgl. Du Cange s. v. fest. asinorum nach einer Hs. des 11. Jh.; C. G. Jung bei C. G. Jung–K. Kerényi–P. Radin, Der göttliche Schelm [Zürich 1954] 188/91). In einem Gedicht läßt der Bauer eine Seelenmesse für den E. lesen (P. v. Winterfeld, Die Dichtung des lateinischen MA [1922] 228. 528).

VII. Entehrende Strafen. Einige Beispiele aus dem spätantiken Strafvollzug bezeugen, daß der E. als Reittier oder auch E.masken der Entehrung des Delinquenten dienen sollten; Libanius berichtet, daß dem zur Geißelung Verurteilten eine E.maske aufgesetzt wurde, um den Spott der Zuschauer zu erregen (or. 4, 37; R. Pack, An onocephalic mask: HarvTheolRev 48 [1955] 93/6 erwägt, ob dadurch der E.kult der Christen getroffen werden soll; diese Erwägung ist jedoch für das 4. Jh. abwegig). Johannes, der primicerius notariorum in Ravenna, Usurpator gegen Valentinian III, wurde iJ. 425 auf einem E. in den Zirkus gebracht u. dann enthauptet (Procop. bell. Vand. 1, 3, 9; Philostorg. praef. 12, 13; Mommsen, StrR; O. Seeck, Art. Ioannes: PW 9, 2, 1746), wie einst Mithridates nackt auf einen E. gebunden worden war (Flav. Jos. ant. 18, 356). Aus noch späterer Zeit, aus der Chronik des Theophanes, sind für die Jahre 729, 743 u. 767 Beispiele bekannt, daß Delinquenten entehrt wurden durch den öffentlichen E.ritt; sie saßen umgekehrt u. hielten den E.-Schwanz in der Hand. Der E.ritt zur Bestrafung der Ehebrecherin diente sowohl ihrer Entehrung als auch der Anspielung auf ihr Verbrechen, da der E. als lüsternes Tier galt (vgl. o. Sp. 574). Die Kaiserin Theodora ließ Theodosius, einen Anhänger des Photius, vor einer Krippe stehend am Hals anketten, ‚daß zum E. nur mehr das Brüllen fehlte' (Procop. anecd. 3, 10; B. Rubin, Das Zeitalter Justinians 1 [1960] 117 deutet diesen Ausdruck Prokops als makabren Witz der Kaiserin. Über mittelalterliches Weiterleben dieses Brauches Deonna 641f).

VIII. Darstellungen. In der christl. Ikonographie wird der E. beim Einzug in Jerusalem, bei Christi Geburt, bei der Flucht nach Ägypten u. in atl. Szenen abgebildet.

a. Einzug Jesu. Dieser wird seit dem 4. Jh. dargestellt. Dabei sind verschiedene Darstellungstypen zu unterscheiden nach der Reitweise Jesu: rittlings (palästinensisch-koptischer) u. seitlich (alexandrinisch-koptischer [byzantinischer] Typus) u. nach der Auslassung oder Mitabbildung des E.-Füllens. Zunächst erscheint die Szene nur auf römischen Sarkophagen. Die Darstellung (‚hellenistischer Typus', Smith) folgt hier der Erzählung des Matthäus: Christus sitzt rittlings auf der Eselin, unter deren Leibe ihr kleines Füllen trabt. Vollständige Liste bei Smith (Taf. IX 1/14; vgl. Wilpert, Sark. Textb. 2, 312f; Taf. 152, 2; 205, 4; 212, 2; 225, 1. 3; 235, 1; 241, 1; 3, 40 Abb. 265). Der ‚byzantinische Typus' (Christus reitet seitlich sitzend auf der Eselin) ist zB. in der aus dem 6. Jh. stammenden Purpur-Hs. in Rossano vertreten (vgl. R. Kömstedt, Vormittelalterliche Malerei [1929] Abb. 90 Taf. 78; Smith 127/9, Abb. 118). Auf Elfenbeinen, Mosaiken u. Fresken erscheint der ‚byzantinische' Darstellungstypus erst seit dem 11. Jh. (Smith Taf. *9, 29/35). Die Einzugsszene auf dem Mailänder Buchdeckel aus dem J. 500 weicht von der Tradition des Matthäus ab; hier ist nur die Eselin abgebildet ohne ihr Füllen. Hier liegt der ‚provençalische' Typus vor. Reiches Material, nach alexandrinisch-koptischer u. palästinensisch-koptischer Schule geschieden, bei Smith.

b. Geburt Jesu. Auf den seit dem 4. Jh. einsetzenden Darstellungen der Geburt Christi erscheinen Ochs u. E. zuerst auf einem in das J. 343 datierten Mailänder Sarkophag (vgl. E. Weigand: ByzZ 41 [1941] 156; Wilpert, Sark. 2, 282 Taf. 175). Das früheste erhaltene Beispiel des ‚hellenistischen' Typus Smiths ist das Fresko in der Katakombe von S. Sebastiano aus dem 4. Jh. (Smith Abb. 6). Dann folgt die Abbildung auf dem Tympanum des Mailänder Sarkophags (Abb. 7) aus dem 4./5. Jh. Seit dieser Zeit erscheinen Ochs u. E. auf den Sarkophagen regelmäßig; auf Elfenbeinarbeiten sind sie seit dem 5. Jh. vertreten (Smith Taf. *1), auf Mosaiken erst im 8. Jh. (Kapelle Johannes' VII in Rom). – Die Grundlage der nicht kanonischen Anbetung des Christuskindes durch Ochs u. E. ist die allegorische Auslegung von Jes. 1, 3, ‚der Ochs erkennt seinen Herrn u. der E. die Krippe seines Besitzers', als Verweis auf die Geburt Jesu. Diese Allegorese war bereits im 3. Jh. üblich (Orig. in Lc. hom. 13 [93 Rauer], der als erster den Ochsen auf die Juden, den E. auf die Heiden bezieht; Hier. ep. 108, 10 [PL 22, 884]; Ambr. exp. Lc. 2, 41; 7, 175; exc. Hieros. anac. 22 [PL 24, 26]; vgl. Smith

18/20; Leclercq 2047/58; J. Ziegler, Ochs u. E. an der Krippe: MüThZ 3 [1952] 392/5).

c. Flucht nach Ägypten. Bei Darstellung der Flucht nach Ägypten erscheint Maria auf einem E. reitend, so zB. auf einer Ampulle aus Smyrna aus dem 5./6. Jh. (Wulff Taf. 67, 1349; vgl. Leclercq 2057/61), auf mehreren Gemmen, einem Jaspis (Dalton, Catal. nr. 90), einem Karneol (Bulletin des Antiqu. France 57 [1896] 194; vgl. H. Leclercq: DACL 6, 1, 846).

d. Szenen aus dem AT. Die vollständige Darstellung der Ikonographie des E. in atl. Szenen ist hier nicht beabsichtigt. Bileam u. seine Eselin (vgl. Karpp: o. Bd. 2, 362/73) sind in der neugefundenen christl. Katakombe an der Via Latina zweimal dargestellt (A. Ferrua, Una nuova catacomba cristiana sulla Via Latina: Civiltà cattolica 107 [1956] 122f Abb. 2; vgl. Encicl. Arte Ant. 2, 91 mit Bild). Ein Sarkophag aus San Sebastiano gibt Balaam auf einem E. wieder (RivAC 16 [1939] 253, Abb. 5). – Ein Sarkophag aus Capua zeigt den E. bei der Opferung Isaaks (Wilpert, Sark. Textb. 2, 232; Taf. 9, 2), ein Sarkophag aus Arles einen ruhenden E. beim Auszug aus Ägypten (Wilpert, Sark. Textb. 2, 244, Taf. 97, 2/4). Im Fußbodenmosaik der Synagoge von Beth Alpha aus dem 6. Jh. ist wiederum Abrahams E. bei der Opferung Isaaks abgebildet (C. Watzinger, Denkmäler Palästinas 2 [1935] Taf. 20, Abb. 49). In der Buchmalerei erscheinen die Reit- u. Last-E. der Josefsbrüder (Kömstedt 109 Taf. 97; Wiener Genesis: Hartel-Wickhoff fol. 19, 38; 20, 39; 22, 43). Auch Jakob führt ein Maultier (ebd. fol. 8, 15). Zwei E. hatte Noe in seiner Arche (ebd. fol. 2, 4; vgl. Aug. civ. D. 15, 27 [121 Dombart-Kalb]). E. gehören zum Troß Abrahams u. Melchisedeks (Wiener Genesis: Hartel-Wickhoff fol. 4, 7). Nicht aus biblischer Inspiration, sondern aus Gedankengängen, wie sie im Physiologus begegnen (45 Sbordone), daß nämlich der E. das Symbol des Teufels ist, ist vielleicht ein Fresko in der Praetextatkatakombe in Rom zu erklären: den Schafen des guten Hirten stehen (rechts) ein E. u. ein Schwein gegenüber, vielleicht als Symbole der bösen Lust (Wilpert, Mal. [1903] 233f, Taf. 51, 1; Eisler 16 Abb. 12).

e. Profane Szenen. Der E. erscheint natürlich auch in profanen Szenen christlicher Kunst. Im Bodenmosaik der christl. Basilika des Christophoros von Kabr Hiram bei Tyros vJ. 576 trägt ein von einem *Eros geführter E. einen Korb voll Trauben auf dem Rücken; dieses Motiv ist dionysischer Herkunft (Eisler 200f. 201_3). Der E. dient als Transporttier bei der Weinlese (RivAC 33 [1957] 150). Auf dem Mosaik von Blanzy lauscht der E. Orpheus (Eisler 16_5; Roscher, Lex. 3, 2, 119 Abb. 1). Auf einem koptischen Stoff wird eine Eselin, die ein Eselchen hat, gemolken (M. Matthieux–K. Ljapunowa, Chudjeshestwjennije tkani iz koptskowo egypta [Moskau–Leningrad 1951] 38 Taf. 15, 5).

IX. E.kult der Christen. Der Ursprung des früh gegen die Christen erhobenen Vorwurfs, sie beteten einen E. an, ist noch immer nicht eindeutig erklärt (vgl. S. Reinach, Textes d'auteurs grecs et latins relatifs au Judaïsme [Paris 1895]; P. de Labriolle, La réaction païenne [Paris 1934] 194/9; Bardenhewer 1, 174f; Bousset, Rel. 761; Deonna 623/6). Zeugnisse sind: 1) das sog. Spottkreuz vom Palatin (Suppl. Epigr. 14, 618); 2) zwei einander ergänzende Nachrichten bei Tert. nat. 1, 14 u. apol. 16 (vgl. Min. Fel. 9, 3). Zur Klärung der Frage ist die Vorlage der Texte unerläßlich. Tert. ad nat. 1, 14, 1: Nova iam de deo nostro fama suggessit, et adeo nuper quidam perditissimus in ista civitate etiam suae religionis desertor, solo detrimento cutis Iudaeus ... picturam in nos proposuit sub ista proscriptione: Onocoetes. Is erat auribus cantherinis, in toga, cum libro, altero pede ungulato. (2) Et credidit vulgus ... Iudaeo. Quod enim aliud genus seminarium est infamiae nostrae? Inde in tota civitate Onocoetes praedicatur ... (4) Neque enim interest qua forma, dum deformia simulacra curemus. Sunt penes vos et canino capite, et leonino, et de bove et de ariete et hirco cornuti dii, caprigenae vel anguini, et alites planta, fronte et tergo. Quid itaque nostrum unicum denotatis? Plures Onocoetae penes vos deprehenduntur! Tert. apol. 16, 12: Sed nova iam Dei nostri in ista civitate proxime editio publicata est, ex quo quidam frustrandis bestiis mercenarius noxius picturam proposuit cum eiusmodi inscriptione: Deus-Christianorum-ΟΝΟΚΟΙΤΗΣ. Is erat auribus asininis, altero pede ungulatus, librum gestans et togatus. Risimus et nomen et formam. – Nach der textlich verderbten Stelle nat. 1, 14 wurde zu Tertullians Zeit u. in seiner Stadt von einem jüd. Apostaten die Karikatur eines eselsohrigen, mit der Toga bekleideten Mannes, der ein Buch in der Hand hielt u. einen E.huf hatte, verbreitet. Die Karikatur

war betitelt: Onocoetes ‚E.priester‘ (Oehler), oder ‚der bei E. schläft‘ (Anspielung auf die Geburt Jesu; Audollent), onoskeles ‚eselsbeinig‘ (Goossens), onogoetes, E.beschwörer (Herrmann), oinochoetes, etwa ‚Becherfüller‘ (Anspielung auf das Wunder von Kanaan; Verdière), Ogketes ‚Brüller‘ (Übersicht bei Verdière 322f; eigene Konjektur 324; vgl. J. Préaux, ‚Deus christianorum Onocoetes‘: Hommages L. Herrmann [1960] 639/54). Toga u. Buch der eselsohrigen Figur erinnern an die heidnischen Lehrerkarikaturen (siehe o. Sp. 579). Der eselsköpfig Dargestellte ist Christus. Die Überschrift mußte das zum Ausdruck bringen. Unter diesem Gesichtspunkt ist die Lesung Onocoetes vorzuziehen, die paläographisch u. sprachlich die geringsten Schwierigkeiten macht. Onocoetes bedeutet ‚der bei E. schläft‘ (vgl. embasicoetas bei Petron. 24). – Der Name Christi Onocoetes greift den auch gegen die Juden erhobenen Vorwurf wieder auf, sie beteten einen eselsköpfigen Gott an (Tac. hist. 5, 3; Jos. c. Ap. 2, 9; Quelle Apions sind Poseidonius‘ verlorene Historien; frg. 14 [Müller FHG 3, 256]). Der Ursprung des Vorwurfs jüdischen E.-kultes liegt seinerseits im Dunkeln. Nach eingehender Analyse der wichtigsten Belege sind Jacoby, Vischer u. Bickermann zu ganz verschiedenen Lösungen gekommen. Nach Jacoby wäre der antijüdische Vorwurf der E.gestalt des jüdischen Gottes in Alexandrien im 1. Jh. vC. entstanden u. zwar aus einer satirischen Etymologie des hebräischen Namens, der auf das ägyptische Wort für E. zurückgeführt wurde. Vischer betont hingegen, es müßten Zusammenhänge bestehen zwischen der E.gestalt des Seth u. des Jahwe. Bei Plutarch ist die Gleichsetzung von Seth u. Jahwe belegt (mor. 3, 2, 740). Ähnlich leitet De Liagre Böhl die Onolatrie her: Typhon ist der Gott der Juden. Er ist gleich Seth, seine Hieroglyphe stellt einen E. dar; Seth ist der Gott der Hyksos; die Juden werden mit den Hyksos identifiziert (Opera minora [Groningen 1953] 123/6). Die Herleitung der E.anbetung, welche O. Holtzmann versucht, wird man schwerlich ernst nehmen: er denkt an eine Parodie der hebräischen Aussprache des Gottesnamens Jahwe: Jao sei als E.geschrei ‚I-A‘ gedeutet worden (Berakot [1912] *7f). Gesichert ist zumindest die Tatsache, daß die Fabel vom E.kult der Juden in Alexandrien verbreitet wurde. Durch die Untersuchungen von E. Bickermann wissen wir aber, daß Mnaseas v. Patara sie in die griech. Literatur eingebürgert hat; von dort übernahmen sie die Apologeten des Königs Antiochos Epiphanes (vgl. Poseidon. frg. 14 = Diodor 34, 1). Sie ist nicht ursprünglich ägyptisch, sondern die Idumäer haben im 5. Jh. vC. eine von ihnen selbst geübte Kriegslist auf ihre Gegner, die Juden, übertragen (Ritualmord u. E.kult: Monatsschr. für Gesch. u. Wissensch. des Judentums 71 [1927] 171/87. 255/64). Diese Erklärung Bickermanns leuchtet mehr ein als Deonnas Versuch, den E.kult als nicht spezifisch antijüdische Erfindung zu deuten (636). – Das sog. Spottkreuz vom Palatin ist ebenfalls umstritten. Es soll, etwa nach Kaufmann, Alexamenos u. seinen gekreuzigten, eselköpfigen Gott, Christus, verspotten (Hdb. der Epigraphik [1917] 302; Jacoby 266; Vischer 29). Nach Alföldi ist der Gekreuzigte jedoch nicht esels-, sondern pferdeköpfig (Der iranische Weltriese auf archäolog. Denkmälern: Jb. Schweizer. Ges. f. Urgeschichte 40 [1949/50] 28; Alföldi erinnert an Tert. nat. 1, 14). Wenn Alföldi recht hat, dann wäre eines der Haupterzeugnisse der Onolatrie der Christen erledigt (vgl. auch Leipoldt: o. Bd. 1, 471). Jedoch bedeutet cantherinus nicht ‚zum Pferde gehörend‘ (so Alföldi 29_{93}), sondern ‚zum Maultier gehörend‘. Auch sind Zeichnungen eselsköpfiger Gestalten nicht selten; das Andauern des Spottsymbols bis ins späte 4. Jh. wird durch Neujahrsmünzen bezeugt, die das Bild einer Eselin tragen, die einen kleinen E. säugt. Sie sollen Maria u. Jesus symbolisieren (Alföldi, As. 66). Auch das argumentum e silentio schlägt nicht durch; denn es ist verständlich, daß die Christen in ihrer antijüdischen Polemik den E.kult der Juden nicht erwähnen (vgl. M. Simon, Verus Israel [Paris 1948] 248f).

X. E.-Kult der Heiden. Das Vorhaben der christl. Apologetik war, die heidn. Götter aus ihrem Wesen als Götzen zu erweisen. Die christl. Schriftsteller haben diesen für sie wichtigsten Angriffspunkt früh gewissermaßen zu einem Topos entwickelt. Ansatz der Kritik war das unsittliche Wesen oder der sittenlose Mythos des Gottes, seine nur beschränkte Macht oder auch Tiergestalt oder Tieropfer. Daraus erwächst zB. auch die Polemik gegen den eselsgestaltigen Gott Seth u. das E.opfer, das ihm in Diospolis dargebracht wurde (Clem. Al. protr. 39, 5, 29, 32; Epiphan. fid. 12, 3; Athan. or. c. gentes 9 [PG 26, 20B]). Paulinus v. Nola kritisiert

den sich verwandelnden Gott Serapis, der zum ‚morschen E.leichnam' wird (carm. 32, 124). Auch das E.opfer der Skythen war der Kritik der Apologeten ausgesetzt. Clemens v. Alex. stellt es in eine Reihe mit dem Hundeopfer der Karer (protr. 2, 29, 4). Auch Arnob. ließ sich die Pointe nicht entgehen (nat. 4, 25) u. fordert an anderer Stelle in einem langen Angriff, die Heiden könnten, in dem Irrglauben an den Wert blutiger Opfer befangen, auch Maul-E., Elephanten u. E., Hunde, Bären, Füchse, Kamele u. Löwen opfern (7, 16).

A. Alföldi, Asina, eine dritte Gruppe heidnischer Neujahrsmünzen im spätantiken Rom: Schweizer Münzblätter 2 (1951) 57/66. – H. Bächtold-Stäubli, Art. E.: Bächtold-St. 2, 1003/17. – Bannier, Art. asinus: ThesLL 2, 790/5. – W. Deonna, Laus asini: RevBelgPhil 34 (1956) 5/46; 337/64; 623/58. – R. Eisler, Orphisch-dionysische Mysteriengedanken in der christl. Antike (1925). – K. Freeman, Vincent or the Donkey = Greece and Rome 14 (1945) 31/41. – L. Herrmann, L'âne d'or et le christianisme: Latomus 12 (1953) 188/91. – H. Herter, De Priapo = RVV 23 (1923) Reg. s. v. Asinus. – Ch. Ihm, Art. asina: ThesLL 2, 795. – A. Jacoby, Der angebliche E.kult der Juden u. Christen: ARW 25 (1927) 265/82. – G. Jennisson, Animals for show and pleasure in ancient Rome (Manchester 1937). – O. Keller, Die antike Tierwelt 1 (1909). – H. Leclercq, Art. âne: DACL 1, 2, 2041/68. – Olck, Art. E.: PW 6, 1, 626/76. – H. Reich, Der Mann mit dem E.kopf (1905). – E. B. Smith, Early Christian Iconography and a School of Ivory Carvers in Provence (Princeton 1918). – M. Thilo, 5000 Sprichwörter aus Palästina aus dem Arabischen übersetzt = Mitteilungen der Auslandshochschule an der Univ. Berlin, Beiband Jg. 40 (1937). – R. Verdière, Le dieu qui braît: NouvClio 6 (1954) 322/6. – L. Vischer, Le prétendu culte de l'âne dans l'église primitive: RevHistRel 139 (1951) 14/35. – W. Wienert, Die Typen der griech.-röm. Fabel (Helsinki 1925). – J. Ziegler, Ochs u. E. an der Krippe = MüThZ 3 (1952) 385/402.

I. Opelt.

Esra.

Esra (hebr. ‘ezrâ’, griech. Ἐσδράς, lat. Esdras) ist eine der wichtigsten Gestalten der Geschichte des Judentums. Auch wenn die Beurteilung E. im späteren Judentum u. zT. auch im Christentum als ‚Erneuerer des Gesetzes' übertrieben ist u. den historischen Tatsachen nicht entspricht, so bleibt doch bestehen, daß die Umformung des aus dem Exil zurückgekehrten Volkes Israel zur jüd. Gemeinde der Gesetzesobservanz von E. erheblich mitbestimmt ist.

A. Historisches. Über E. berichten die beiden, ursprünglich einen Teil des chronistischen Geschichtswerkes darstellenden, erst später voneinander getrennten atl. Bücher Esra u. Nehemia (so im hebr. Kanon; LXX: Ἐσδράς B'; Vulg.: I. II. Esdras). Allerdings ist es nicht ganz einfach, aus diesem Werk des Chronisten nun ein genaues Bild der historischen Gestalt E. herauszuarbeiten. Immerhin ist soviel sicher, daß E., ‚der Priester, der wohlbewandert ist im Gesetz des Himmelsgottes' (Esdr. 7, 12), durch einen Erlaß des Königs Artaxerxes (Arthahsastha) beauftragt wird, ‚eine Untersuchung anzustellen über die Verhältnisse in Juda u. Jerusalem, nach dem Gesetz deines Gottes, das du bei dir hast' (7, 14). Wenn E. dabei als ‚hassôper', d. h. der Schreiber, bezeichnet wird, so soll das seine Stellung als ‚Referent für jüd. Religionsangelegenheiten' (Galling, ATD 14) umschreiben. Der Auftrag, den E. bekam, bezog sich wohl von vornherein auf die Mischehenfrage, die die aus dem Exil zurückgekehrte Gemeinde spaltete. Ob auch der Brudermord des Hohenpriesters Jochanan (Jos. ant. 11, 7, 1) Anlaß für das königliche Eingreifen war, ist nicht eindeutig zu sagen. E. ist gemäß diesem Auftrag nach Jerusalem gezogen, begleitet von einer größeren Gruppe von Rückwanderern u. ausgestattet mit reichlichen Spenden (Esdr. 8). An die Übergabe der mitgebrachten Geschenke schließt Esdr. 8, 34b unmittelbar (‚in jener Zeit') die Erneuerung des Opferkultus u. die Lösung der Mischehenfrage. Daraus könnte man schließen, daß die Neh. 8, allerdings in recht überarbeiteter Form berichtete Gesetzesverlesung, durch E. am Anfang seiner Tätigkeit stattfand. Ob E. den ganzen Pentateuch verlesen hat, ist fraglich, wenn auch nicht ausgeschlossen (anders Noth 290f). Umstritten ist, um welchen Artaxerxes es sich handelt, Artaxerxes I (465/425) oder Artaxerxes II (405/359). Der seine Quellen (Denkschrift

Nehemias u. Erlaß des Artaxerxes bezüglich E.) bearbeitende Chronist hat ohne Zweifel E. u. Nehemia unter Artaxerxes I auftreten lassen wollen, was auch zu seiner Gesamtkonzeption, für die E. wichtiger war als Nehemia, paßte. Richtiger wird aber sein, daß E. unter Artaxerxes II wirkte (so Galling; anders Noth 286f). Dann wäre das 7. Jahr des Artaxerxes (Esdr. 7, 7) das J. 398 vC. Dieses Datum würde gut erklären, warum der persische König den jüd. ‚Kirchenkommissar' E. nach Jerusalem schickte u. ihm erhebliche Vollmachten erteilte. Es kam ihm darauf an, nach dem Verlust Ägyptens in Judäa Ruhe u. Frieden zu erhalten. Mit dieser Aktion ist aber doch wohl der Anfang für die Verselbständigung des jüd. Gemeinwesens um Jerusalem gemacht. Auch wenn die ‚große Synagoge' keine Einrichtung E. war, so liegen die ersten Ansätze zu einer Regierung der jüd. Gemeinde durch eine eigene Behörde, aus der dann später das Synedrium entstand, in dieser Zeit. Über die Dauer der Wirksamkeit und das Ende E. wissen wir nichts. Jos. ant. 11, 5, 5 läßt E. in Jerusalem sterben; aber das ist eine singuläre u. nicht nachprüfbare Nachricht. Später hat man jedenfalls an verschiedenen anderen Stellen ein E.-Grab gezeigt (vgl. dazu J. Jeremias, Heiligengräber in Jesu Umwelt [1958] 74f).

B. Literarisches. I. Jüdische Esrabücher. a. Kanonisches Esrabuch. Als Abschluß des chronistischen Geschichtswerkes sind die Bücher Esra u. Nehemia überliefert, die in LXX als 'Εσδράς B' u. in Vulg. als Esdras I u. II stehen. Neh. (= 'Εσδράς B' 11/23) geht auf die ‚Denkschrift', d. h. auf die von Nehemia selbst verfaßten Memoiren dieses Statthalters des persischen Königs zurück. E. (= 'Εσδράς B' 1/10 bzw. Esdras I) schildert die aufgrund des Ediktes des Kyros erfolgte Heimkehr der Verbannten (in c. 2 eine Liste, deren Herkunft u. Zuverlässigkeit aber fraglich ist). Der Aufbau des Tempels u. die damit zusammenhängenden Schwierigkeiten, insbesondere die Widerstände der Leute Samariens (d. h. doch wohl vor allem der persischen Beamten in Samarien), werden geschildert. Nach einer Unterbrechung wird der Tempelbau schließlich vollendet u. zwar unter Darius. Diese in c. 1/6 erzählten Ereignisse spielen 538/515 vC. Mit c. 7 beginnt der Bericht über die Tätigkeit E. Aufgrund des mitgeteilten königlichen Auftrags zieht E. mit einer Rückkehrergruppe (Liste c. 8) nach Jerusalem u. kämpft dort gegen die Mischehen (Bußgebet c. 9). Eine Liste der Priester, die fremde Frauen hatten (10, 18/43), wird abgeschlossen mit dem Satz: ‚Diese alle hatten fremde Frauen genommen u. sie entließen Frauen u. Kinder' (10, 44). – Dieses Werk des Chronisten, dessen Datierung umstritten ist (wahrscheinlich um 300), beruht auf Quellen, die allerdings nicht leicht aus der Überarbeitung herausgelöst werden können. So sind zB. verarbeitet: Liste der zurückgegebenen Tempelgeräte (1, 8/11a); Namensliste (2, 1/76); Jerusalemchronik (4, 6/6, 13. 15; ursprünglich aramäisch, mit Urkunden); E.-Quelle (in c. 7/10 verarbeitet; auszuschalten dabei der aramäische Erlaß 7, 12/26). Die gebotenen Urkunden sind echt. Die Tendenz des Chronisten (Vergeltungsglaube, Geschichtsdeutung, Rechtmäßigkeit des Jerusalemer Tempels u. a.) kommt trotz mancher Interpolationen im E.-Buch deutlich zum Ausdruck.

b. Drittes Esrabuch. 3 Esdr. (so in der lat. Bibel; LXX: 'Εσδράς A') ist ein aus verschiedenen Elementen zusammengesetztes Apokryphon. Aus 2 Chron., Esra u. Nehemia, sind Teile entnommen u. mit 2 Sonderstücken verbunden (Tabelle bei Rudolph IV). Durch diese Flickarbeit soll die jüd. Geschichte von Josias Passafeier bis zu E. Gesetzesverlesung geschildert werden. Die Wiederaufrichtung des Tempels u. die Erneuerung des Kultus sind dem Kompilator besonders wichtig gewesen. Daher stehen Josia, Serubbabel u. E. im Vordergrund, während Nehemia übergangen wird. Von den beiden Sonderstücken umfaßt das erste nur 2 Verse (3 Esdr. 1, 21/22), eine für den Kompilator charakteristische Zwischenbemerkung über Josia, während die zweite (3 Esdr. 3, 1/5, 6) die Erzählung von dem Wettstreit der Leibpagen vor Darius enthält. Das Thema dieses Wettstreits ist die Frage, was am mächtigsten sei. Solche Fragen nach dem Höchsten, Größten usw., also sog. τί μάλιστα-Fragen waren ‚ein beliebter Gegenstand der griech. Unterhaltung' (Rudolph V). Die auftretenden drei Redner preisen je das, was sie für das Mächtigste halten: Wein, König, Weib. Der dritte Page, der nur sehr äußerlich mit Serubbabel identifiziert wird, schließt an seine Ausführungen über das Weib gleich die über die Wahrheit. Ohne Zweifel ist diese Erörterung über die Wahrheit sekundär hin-

zugefügt, wie auch die Reihenfolge Wein-König-Weib nicht ursprünglich sein kann (vgl. 3, 19. 21). Die zugrundeliegende griech. Erzählung, die zur Weisheitsdichtung gehört u. deren Rahmen Beziehungen zum Achikar-Roman aufweist, ist von einem Juden überarbeitet u. als selbständiges Stück tradiert worden (bis 5, 3; 5, 4/5 sind Überleitungsverse des Kompilators von 3 Esdr.). Die griech. Originalsprache ist trotz gegenteiliger Behauptungen gesichert (Rudolph VIII/X), während die übrigen Stücke von 3 Esdr. Übersetzungen aus dem hebräischen oder aramäischen Text sind. Der Grund für die Übernahme der griech. Erzählung in 3 Esdr. ist wohl darin zu sehen, daß die hier berichteten Privilegien für die Juden die im kanonischen E.-Buch aufgeführten weit übertrafen. – Wenn 3 Esdr. 3, 1/5, 3 von Daniel abhängig ist (was möglich, aber nicht sicher ist), dann wäre die Zeit für diesen Teil gegeben: nicht vor 160 vC. 3 Esdr. als ganzes Buch müßte dann in der 2. Hälfte des 2. Jh. entstanden sein (Rudolph XVII). Das Werk ist deshalb bedeutsam, weil es zeigt, wie trotz der jüdisch-nationalen, an den Tempel gebundenen Grundhaltung griech.-orientalisches Material übernommen worden ist. Die Rezeption hellenistischer Literaturformen u. hellenistischer Motive im Judentum des 2. Jh. ist ein wesentlicher Vorgang, vor allem auch im Blick auf den späteren Prozeß der Übernahme hellenistischer Motive u. Formen durch das Christentum. In die Vorgeschichte dieses Prozesses gehört 3 Esdr.

c. Viertes Esrabuch. 1. Allgemeines. Das sog. 4. Esrabuch ist eine jüd. Apokalypse, die in zahlreichen Übersetzungen überliefert ist, von denen der lat. besondere Bedeutung zukommt. Die Übersetzungen gehen alle auf eine griech. Version zurück, die wahrscheinlich von einem hebr. Original stammt. Die in der lat. Fassung als c. 1, 2, 15, 16 gezählten Abschnitte fehlen in den orientalischen Versionen u. werden daher als 5. bzw. 6. Esdr. bezeichnet (s. u. 604 ff). Der Verf. von 4 Esdr. nennt sich in 3, 1 (d. h. zu Beginn der Apokalypse) ‚Salathiel, der auch E. heißt‘. Der Name Salathiel kommt sonst in dem Werk nicht vor; er ist wohl mit Sealthiel, dem Vater Serubbabels (Esdr. 3, 2), zu identifizieren. Dann aber erscheint es naheliegend, daß der Verf. von 4 Esdr. in dem mehrfach als Seher der Visionen erwähnten E. den berühmten ‚Schreiber‘ sah u. nicht irgendeinen unbekannten E.-Salathiel (gegen Violet 2, XLIV/XLVI). Der in der lat. Fassung weggefallene Schluß, aus dem diese Identifizierung deutlich hervorgeht, ist daher wohl ursprünglich. Das Werk ist eine typische Apokalypse auch insofern, als in ihm verschiedenartiges Material, zT. sogar mit widersprüchlichen Anschauungen, kompiliert worden ist. Das braucht aber nicht auf spätere Zusätze oder verschiedene, noch erhebbare Quellen gedeutet zu werden, gehört vielmehr zu dem Kompendium-Charakter, der vielen Apokalypsen eigen ist. Als Gliederung hat sich eine Einteilung in sieben Visionen eingebürgert, deren Bezeichnung allerdings nur teilweise zutrifft, da einige Abschnitte keine Visionen sind, sondern Dialoge, in denen E. Antwort auf seine Fragen erhält; der letzte Teil ist eine E.-Legende. Violet (2, XLI) möchte aus 4 Esdr. 14, 7f schließen, daß der Verf. selbst eine Dreiteilung seines Werkes im Auge hatte: ‚Und jetzt sage ich dir: Die Zeichen, die ich dir gewiesen habe, u. die Gesichte, die du geschaut hast, u. ihre Deutung, die du vernommen hast, die bewahre in deinem Herzen‘. Danach wären Visio 1/3 als Zeichen (σημεῖα), Visio 4/6 als Gesichte (ὁράσεις) u. Visio 7 als die mit den zitierten Versen eingeleiteten Aufträge (ἐντολαί) zu verstehen. Jedoch leuchtet diese Interpretation der genannten Stelle nicht ein. Denn wenn hier überhaupt eine Disposition des Werkes gegeben werden sollte, dann müßte man vier Teile annehmen: Zeichen, Gesichte, Deutungen u. Aufträge. Aber man darf wohl bei einer Apokalypse ohnehin keine zu genaue Disposition erwarten (zu der aus derselben Stelle von Violet erschlossenen Abhängigkeit des Hermas von 4 Esdr. s. u. 604).

2. Visio 1. Dieser Abschnitt (4 Esdr. 3, 1/5, 19) dreht sich um die Frage nach der Herkunft der Sünde u. des Elends in der Welt, vor allem im Blick auf Israel. Die Antwort des Engels Uriel auf die von E. vorgebrachte Frage ist einerseits von der Vorstellung bestimmt, daß der Mensch das Ewige gar nicht begreifen kann, andererseits von der Gewißheit getragen, daß der kommende Äon in naher Zukunft hereinbrechen wird (4, 26). Die Zeichen, die dem Ende vorausgehen werden (Verkehrung der Naturordnung u. Anwachsen der Ungerechtigkeit), sind traditionell.

3. Visio 2. Dieses Stück (5, 20/6, 34) kreist um das Problem, warum Israel seinen Feinden, den Heiden, preisgegeben ist, ein Pro-

blem, das als für den Menschen unlösbar erklärt wird. Es schließt sich eine Erörterung der Generationenfolge an, ausgelöst durch die Frage, ob Gottes Verheißung allen Geschlechtern gilt, die dann wieder auf Aussagen über die Scheidung der Zeiten u. das Ende u. seine Zeichen hinausläuft. In 6, 26 ist dabei offensichtlich von Vorläufern, ‚Männern, die einst entrückt sind', die Rede.

4. Visio 3. In diesem Abschnitt (6, 35/9, 25) stellt der Seher zu Beginn die Frage, warum die um Israels willen geschaffene Welt diesem Gottesvolk nicht gehört. Die Antwort ist ein Hinweis auf die schmalen u. traurigen Wege dieses Äons, verbunden mit der Aufforderung, den Blick auf die Zukunft zu richten. Daran schließt sich eine Erörterung des Schicksals der Sünder. Hier kommt auch die messianische Stelle 7, 28f vor: ‚Denn mein Sohn, der Messias (der Text ist sehr verschieden überliefert; griech. Original vielleicht nur ὁ Χριστός μου), wird sich offenbaren samt allen bei ihm u. wird den Übergebliebenen Freude geben, 400 Jahre lang. Nach diesen Jahren wird mein Sohn (= παῖς ?), der Messias, sterben u. alle, die Menschenodem haben'. Die Stelle ist wichtig, weil sie einerseits zeigt, daß der Verf. von 4 Esdr. noch gewisse messianische, d. h. national-eschatologische Hoffnungen hat, die mit der von ihm sonst vertretenen universalen Eschatologie sich stoßen, u. weil andererseits deutlich wird, daß der Messias mit dem Weltgericht nichts zu tun hat, sondern vorher stirbt (vgl. Volz 179 u. ö). Es folgt die Verheißung der Auferstehung der Toten u. die Schilderung des Weltgerichtes. Im Zusammenhang mit der Klage darüber, daß nur so wenige gerettet werden, wird der Seher auf den im Himmel aufbewahrten Schatz der guten Werke hingewiesen (7, 77). Im Zwischenzustand erwartet den Sünder siebenfache Pein, während der Gerechte der siebenfachen Freude teilhaftig wird. Eine Fürbitte für den Gottlosen im Jüngsten Gericht gibt es nicht (7, 105). Die weitere Frage, wie sich denn die Verwerfung so vieler Menschen mit Gottes Güte verträgt, wird mit dem Hinweis darauf, daß die zukünftige Welt nur für wenige geschaffen ist, beantwortet. Aber die Frage wird noch einmal gestellt u. dann in dem Gebet E. 8, 20/36 indirekt beantwortet, da der Seher hier die ihm zuteil gewordenen Antworten aufnimmt. Dieses Gebet ist wohl früh aus der Apokalypse herausgelöst u. hat ein Sonderdasein geführt; es ist auch in spanische Breviere gelangt (vgl. Violet 1, XXVII/XXIX). Mit 9, 13 werden die eigentlichen Visionen vorbereitet: ‚Du also forsche nicht weiter, wie die Gottlosen gemartert werden, sondern frage, wie die Gerechten leben werden, denen jener Äon gehört, u. um derentwillen auch dieser Äon geworden ist.'

5. Visio 4/7. In Vis. 4 (9, 26/10, 59) wird Zions Elend u. Herrlichkeit in dem Bilde eines trauernden Weibes gezeichnet. Das Bild wird durch einen angelus interpres erklärt: Das um ihren Sohn klagende Weib ist Zion u. der beklagte Unfall ist die Zerstörung der Stadt (10, 48 wichtig für die Datierung). Die Vision klingt aus in die Verheißung des himmlischen Jerusalems. – Ein aus dem Meer aufsteigender Adler mit 12 Flügeln u. 3 Häuptern, der schließlich in Feuer aufgeht, erscheint in Visio 5 (11, 1/12, 51). Diesmal wird die Deutung von Gott gegeben. Der Adler ist das vierte Weltreich, das Daniel schon angekündigt war (Dan. 7, 7f); der Löwe, der dem Adler den Untergang ankündigte, ist der Messias, der zum Gericht erscheinen wird. Auffallend ist die 12, 40/51 als Abschluß der 5. Vision eingeschobene ‚Volksepisode' (Violet 2, 170), ein Erzählungsstück, das aber nicht zu der E.-Legende in c. 14 gehört. – Der endzeitliche Erlöser, der ‚wie ein Mensch' aus dem Meer heraufsteigt, steht im Mittelpunkt der 6. Vision. Es ist der Heiland der Endzeit, der die anstürmende Völkerwelt vernichtet u. die Schöpfung Gottes in den Urzustand zurückführen wird. Zwar wechseln die Ausdrücke für diesen ‚Menschen' an den verschiedenen Stellen u. auch in den verschiedenen Versionen (Mensch, dieser Mensch, etwas wie ein Mensch usw.; vgl. Volz 186). Aber es ist klar, daß hier dieselbe endzeitliche Heilsperson wie Dan. 7, 13 gemeint ist. – Die letzte (7.) Vision ist von der E.-Legende bestimmt. E., der mit Mose auf eine Stufe gestellt wird, soll die geschauten Gesichte geheimhalten. Ihm wird die Entrückung geweissagt. Zuvor aber werden von ihm mit Hilfe von fünf Männern die hl. Schriften (insgesamt 94, von denen 70 geheim bleiben sollen; ein Kanon von 24 Schriften ist also vorausgesetzt) wiederhergestellt. Mit der Entrückung E. schließt das Werk: ‚u. er schrieb dies alles u. ward Schreiber der Wissenschaft des Höchsten genannt' (14, 50, fehlt in der lat. Version).

6. Charakteristik. Bereits ein solcher kurzer

Überblick macht deutlich, daß 4 Esdr. einerseits ein hervorragendes Beispiel für die Literaturgattung der Apokalypsen ist, u. daß andererseits die in dieser Apokalypse vorgetragenen Anschauungen nicht einheitlich sind. Der literarische Charakter des Werkes ist wie bei den meisten Apokalypsen bestimmt durch die Pseudonymität, durch die Visionsberichte u. durch die Geschichtsüberblicke mit der Ausrichtung auf die Zukunft (vgl. Vielhauer). Es ist für die späte Abfassungszeit von 4 Esdr. bezeichnend, daß die typisch apokalyptischen literarischen Formen durch andere Stücke, Gebete oder Paränesen erweitert werden. Die Vorstellungswelt des Buches ist nicht einheitlich. Es verbinden sich national-jüd. partikularistische Hoffnungen mit universalistischen Tendenzen; der Blick geht einmal nur auf Israel, dann wieder auf die ganze Welt. Getragen von einem tiefen Pessimismus, der vor allem an der tatsächlichen Herrschaft des Bösen über u. in Israel Anstoß nimmt, richtet sich die Hoffnung auf das bevorstehende Ende dieses Äons u. den Anbruch der neuen Weltzeit, in der Israel vom Bösen u. vom Leid befreit sein wird. Dieser Äon ist von physischer u. moralischer Degeneration bestimmt (14, 10), der kommende aber wird nach der Auferweckung der Toten u. dem Gericht (7, 32/38) als eine neue Schöpfung unvergänglich sein. Die Vergänglichkeit selber wird vergehen (7, 31). Neben diesem dualistischen Pessimismus durchzieht die Apokalypse auch ein starker Determinismus: Gott hat alles vorherbedacht u. vorherbestimmt (6, 1/6; 4, 36ff). Aus diesem Determinismus entspringt auch die Vorstellung, daß man das Ende dieses Äons berechnen kann. Das kommt in den Geschichtsperiodisierungen wie in der Deutung der Zeichen der Zeit zum Ausdruck, wobei die Überzeugung, daß das Ende nahe bevorsteht, natürlich stark im Vordergrund steht. Aber all diese Gedanken sind nun nicht in einem dogmatischen System abgehandelt, sondern kommen oft sehr uneinheitlich u. sich widersprechend zum Ausdruck. Die verschiedensten Traditionen der Apokalyptik, auch in der Auffassung von den Heilspersonen, stehen unter dem Bemühen, mit der Frage des Bösen, d. h. aber zugleich mit dem Problem des Gesetzes u. des Gerichtes fertig zu werden.

7. Datierung u. Verfasser. Die Datierung von 4 Esdr. ist nicht sicher. Nach 11, 35 u. 12, 2 hat man das Werk in die Zeit Domitians oder kurz nach dessen Tode angesetzt. Aus 3, 1 kann man erschließen, daß seit der Zerstörung Jerusalems 30 Jahre vergangen sind, daß also die Vision im Jahr 100 nC. stattgefunden haben soll. Das kann ungefähr stimmen, auch wenn eine genaue zeitliche Festlegung nicht möglich sein wird. – Über den Verf. lassen sich keine Angaben machen. Daß das Buch in Rom, wo die lat. Übersetzung entstanden ist, geschrieben wurde (so Violet 2, L), ist unwahrscheinlich. Wenn der Urtext hebräisch war, so wird man das Werk eher im Osten entstanden denken.

8. Geltung. Die Synagoge hat 4 Esdr. wohl bald ganz abgelehnt. Jedenfalls verdankt das Buch seine Erhaltung der Tatsache, daß christliche Kreise es übernommen haben. Aber auch hier ist die Apokalypse nicht zu allgemeinem Ansehen gelangt. Nur die Priszillianisten scheinen eine besondere Vorliebe für dieses Apokryphon gehabt zu haben (Violet 2, LII). Ansonsten aber ist der Umfang der Benutzung von 4 Esdr. durch christliche Schriftsteller umstritten, keinesfalls aber sehr erheblich (vgl. Violet 1, XLVII/LX; 2, LII/LV). Der Hirt des Hermas scheint diese Apokalypse nicht benutzt zu haben (gegen Violet 2, LIII). Dibelius hat (Handb. z. NT Erg. Bd. [1923] 423) mit Recht davor gewarnt, Berührungen des Hermas mit jüdischen Traditionen, sei es in der Paränese, sei es in apokalyptischen Stoffen, aus literarischer Abhängigkeit zu erklären. Daß 4 Esdr. in manchen Kreisen, vor allem in den orientalischen Randgebieten der Kirche verbreitet war u. gern gelesen wurde, geht aus der Vielzahl der Übersetzungen hervor. Die Wirkung auf kirchliche Vorstellungen u. auf die Theologie ist nur schwer abzuschätzen.

II. Christl. Esraliteratur. a. Fünftes Esrabuch. Der in der lat. Bibel als c. 1 u. 2 von 4 Esdr. vorangestellte, teilweise allerdings auch an c. 16 angehängte Text, der in den orientalischen Versionen fehlt, wird meist als 5 Esdr. bezeichnet. 5 Esdr. ist ursprünglich, wie aus der wechselnden Stellung hervorgeht, eine selbständige Schrift. Sie ist in griechischer Sprache geschrieben, vom Originaltext ist bisher nichts bekannt geworden. Auf eine Genealogie E. folgt eine Drohrede gegen Israel (1, 4/2, 9), der sich dann eine Trost- u. Mahnrede an die Christenheit anschließt. Mit einer Zionsvision schließt die kleine Schrift. – Es handelt sich um ein rein christliches Erzeug-

nis. Die vielfach angenommenen jüdischen Stoffe sind aus dem AT übernommen, ja man kann 1, 4/2,9 als ein Mosaik aus zahllosen atl. Sätzen ansprechen. Schon diese Beobachtung führt zu dem Schluß, daß die Klassifizierung von 5 Esdr. als ‚eine christliche Apokalypse' (Duensing) nicht ganz richtig ist. Vielmehr sind verschiedene Elemente zusammengefügt: prophetische Drohrede, Trostworte u. Paränese, schließlich eine aus der Apokalyptik bekannte Vision. E., dem alle diese Worte in den Mund gelegt werden, wirkt eher als Prophet u. nicht so sehr als Apokalyptiker. Seine Person spielt ohnehin keine Rolle, trotz mehrfacher Nennung seines Namens. Der antijüdische Charakter der Schrift ist nicht zu übersehen. Von da aus kann man die Datierung versuchen: die Schrift muß in eine Zeit gehören, in der die Auseinandersetzung mit dem Judentum noch in dieser Form geführt wurde. Damit ist allerdings nicht viel gesagt, denn über die Auseinandersetzungen zwischen Kirche u. Synagoge in den ersten beiden Jahrhunderten sind wir nicht umfassend unterrichtet. Andererseits gibt es gewisse Berührungen mit dem Hirten des Hermas u. anderen Schriften des 2. Jh., so daß man vermuten kann, daß 5 Esdr. im 2. oder 3. Jh. entstanden ist. Über Vermutungen wird man kaum hinauskommen, da das verarbeitete Material völlig traditionell ist.

b. Sechstes Buch. Als 6 Esdr. werden die in der lat. Bibel überlieferten, in den orientalischen Versionen aber fehlenden c. 15 u. 16 von 4 Esdr. bezeichnet. Durch einen Oxyrhynchos-Papyrus ist für 15, 57/59 der griech. Originaltext belegt (ed. Hunt, Ox. Pap. 7 [1910] 11f). Der Zusammenhang mit 4 Esdr. ist bei 6 Esdr. stärker als bei 5 Esdr., was auch daraus ersichtlich ist, daß 6 Esdr. in allen Zeugen gleichmäßig als Anhang an 4 Esdr. überliefert ist. Damit hängt wohl auch zusammen, daß der Name E. überhaupt nicht vorkommt. Man wird vermuten dürfen, daß die beiden Kapitel, vielleicht ursprünglich selbständig, früh mit 4 Esdr. verbunden wurden u. als christliche Ergänzung dieses Buches gedacht waren. Der Verf. hat prophetische Drohworte, besonders gegen Babylon, Asien, Ägypten u. Syrien, mit apokalyptischen Weissagungen über die Schrecken des Endes verbunden u. läßt dann Mahnungen an die ‚Knechte des Herrn' zur Standhaftigkeit in den Drangsalen der Verfolgungen, die auch als Zeichen des Endes zu verstehen sind, folgen. Vielerlei Anklänge an u. Zitate aus AT u. NT zeigen den Verf. als bibelfesten Christen. Eine Apokalypse ist auch dieses Schriftchen nicht, eher könnte man es als apokalyptische Prophetie bezeichnen. Denn der Verf. wird sicher davon überzeugt gewesen sein, daß er prophetisch, d. h. geisterfüllt redete. Er benützt aber mancherlei apokalyptische Traditionen u. verbindet so, wie auch der Verf. von 5 Esdr., Apokalyptik u. Prophetie, also zwei Dinge, die ursprünglich nur wenig miteinander zu tun hatten. Er bleibt aber dabei doch rein literarisch. Eine genaue Datierung von 6 Esdr. ist nicht möglich. Eine der Christenverfolgungen im 3. Jh. mag den geschichtlichen Hintergrund bilden. Auch der Abfassungsort läßt sich nicht bestimmen.

C. Wertung Esras in Judentum u. Christentum. I. Esra im Judentum. a. Vorchristl. Judentum. Über die Beurteilung E. u. seines Werkes in dem Judentum der vorchristl. Zeit können wir nichts sagen. Unsere Quellen schweigen völlig über diese Gestalt. Besonders auffallend ist, daß E. nicht in dem ‚Preis der Väter' des Siraziden (Sir. 44/50, 21) mit aufgeführt wird, wohl aber Serubbabel u. Nehemia. Das ist um so bemerkenswerter, als ja für Sir. die Gesetzeserfüllung die eigentliche Weisheit ist u. daher E., der das Gesetz erneuert hat, für ihn von Bedeutung sein müßte. Auch Philo schweigt sich über E. völlig aus; der Name kommt bei ihm überhaupt nicht vor. Man kann mit aller Zurückhaltung, die geboten ist, vermuten, daß E. im ägyptischen Judentum keine Rolle gespielt hat. Ob man diese Vermutung auf das gesamte hellenistische Judentum ausdehnen kann, bleibt fraglich, da unsere Quellen zu fragmentarisch sind, um zuverlässige Auskunft zu geben. Immerhin muß darauf hingewiesen werden, daß in den Beispielreihen atl. Frommer, die ähnlich wie Sir. 44/50 (vgl. auch 1 Macc. 2, 51/60; 4 Macc. 18, 10/18) gebildet sind u. auch im christl. Bereich übernommen wurden u. verbreitet waren (vgl. zB. Hebr. 11; 1 Clem. 4; Const. Apost. 7, 37, 2/4; 38, 2; 39, 3; 8, 12, 20/26), E. nur einmal auftaucht (Const. Apost. 7, 37, 3), allerdings dort wohl als sekundärer Zusatz zu einer überlieferten Reihe. Das könnte auf eine gewisse Ablehnung der E.-Tradition im hellenistischen Judentum deuten.

b. Josephus. Josephus hat (ant. 11, 120ff) das

kanonische E.-Buch ausführlich ausgeschrieben. Außer der Tradition über den Tod E. in Jerusalem (s. o.) scheint er keine anderen Nachrichten gekannt zu haben, die über den kanonischen Bericht hinausgehen.

c. Rabbin. Judentum. Für das rabbinische Judentum erwartet man, daß E. sich hier eines großen Ansehens erfreut habe. Denn viele der in nachtalmudischer Zeit schriftlich fixierten Legenden über ihn gehen sicher auf ältere, speziell babylonische u. palästinensische Traditionen zurück. E. galt ja schon dem Verf. von Esdr. u. Neh. als Prototyp des jüdischen Theologen, insofern er Priester und Schriftgelehrter in einer Person war (vgl. Esdr. 7, 17; Neh. 8, 1. 2. 4. 9). Es sieht nun aber so aus, als ob in den älteren palästinensischen Traditionen E. nicht besonders hervorgehoben worden ist. Die Traditionskette, die am Anfang des Traktats Pirqe Aboth aufgezeigt wird, enthält nicht ihn, sondern die Männer der ‚großen Synagoge'. Diese ‚große Synagoge' wird erst in späterer Zeit mit E. in Verbindung gebracht. Noch in Baba Bathra 15a heißt es: ‚Die Männer der großen Synagoge schrieben Ezechiel, die Zwölf (sc. Propheten), Daniel u. die Estherrolle. Esra schrieb sein Buch u. die Genealogien in der Chronik bis auf seine Zeit'. Hier wird also die ‚große Synagoge' vor E. angesetzt, u. dazu paßt die Aussage des R. Jehuda bar Jecheskel, der im Namen Rabs († 247) sagte, E. sei erst dann nach Judäa gezogen, nachdem er sein Geschlechtsregister geschrieben habe (vgl. H. L. Strack: Herzog-H. 9, 745). – Andererseits gibt es einige Belege in der rabbinischen Literatur, die zeigen, daß die spätere Verbindung von E. u. der ‚großen Synagoge' sowie die mancherlei E.-Legenden gewisse Vorstufen haben. In Baba Qamma 82a werden zehn rituell wichtige Gebote auf E. zurückgeführt, darunter die Einteilung der Tora-Lesungen. E. wird damit zu einer Autorität der Gesetzesfrömmigkeit. Besonders wichtig ist Sanhedrin 21b, wo nicht nur von der Verleihung der Tora in assyrischer Schrift u. aramäischer Sprache in den Tagen E. die Rede ist (diese Dinge werden auch sonst in Zusammenhang mit E. gebracht, vgl. Ginzberg 6, 443f), sondern auch ein Wort des R. Jose (4./5. Jh.?) tradiert wird: ‚E. war würdig, daß die Tora durch ihn gegeben werde, wäre ihm Mose nicht zuvorgekommen.' Das wird dann im einzelnen durch Auslegung u. Vergleich von Schriftstellen bewiesen. Hier wird E. ja ohne Zweifel auf eine Stufe mit Mose gestellt. Aber soweit gehen die Rabbinen sonst nicht. E. ist für sie der Erneuerer des Gesetzes, der aber sowohl hinter Mose wie hinter den eigentlichen Gesetzeslehrern, d. h. den Rabbinen zurücktritt. Den Grund für diesen Sachverhalt kann man nur vermuten. Einerseits gehört E. offenbar von Anfang an in den babylonischen Bereich. Weiter muß darauf verwiesen werden, daß er als Priester angesehen wurde u. die Rabbinen nicht in diesem Stand ihr Vorbild sahen, auch wenn sie natürlich in ihren, nach dem J. 70 ohnehin rein theoretischen Diskussionen über den Tempel den Priesterstand sehr lobten. Schließlich ist die Verbindung des Namens E. mit einer Apokalypse, in der ihm zwar keine besondere Funktion im Enddrama zugewiesen wurde, er aber doch sehr stark herausgestellt wurde, im rabbinischen Judentum keine Empfehlung gewesen. Allerdings zeigt die Wahl dieses Namens für den Seher, daß man in dieser Zeit auch in apokalyptischen Kreisen mit E. eine gewisse Autorität verband. Aber wir wissen nicht, wie groß der Kreis war, der solchen Anschauungen anhing und wo er zu lokalisieren ist. – Man wird also sagen dürfen: das Judentum hat in E. eine große Gestalt der Vergangenheit gesehen, aber wirkliche Bedeutung hat E. nicht gehabt. Zu den späteren jüdischen E.-Legenden vgl. Ginzberg 4, 354/59; 6, 441/47.

II. Esra im Christentum. a. Allgemeines. Ähnlich wie im älteren Judentum ist auch im Christentum die Gestalt E. nicht sehr hervorgehoben worden. In der urchristlichen Literatur vor den Apologeten (NT u. Apost. Väter) taucht der Name überhaupt nicht auf. Das hängt vor allem damit zusammen, daß ihm keine heilsgeschichtliche Bedeutung zugemessen wurde. Daß dabei auch Traditionen des hellenistischen Judentums wirksam waren (s. o.), ist anzunehmen.

b. Einzelheiten. Erst seit den Apologeten begegnet der Name E. hin u. wieder in der christl. Literatur, allerdings nicht in besonders wichtigen Zusammenhängen. Justin zitiert einmal ein, nach seiner Meinung von den Juden getilgtes Wort aus einem E.-Buch, dessen offensichtlich christliche Herkunft aber nicht feststellbar ist (dial. 72, 1; lat. bei Lact. inst. 4, 18, 22; vgl. dazu Hennecke [2]387). Irenäus kommt im Zusammenhang mit der Entstehung der LXX auf E. zu sprechen.

Es kann, so meint er, nicht als wunderbar angesehen werden, daß die siebzig Übersetzer des AT den hebr. Text gleichlautend ins Griechische übertragen haben, da Gott für die hl. Schriften auch schon früher gesorgt hat. Denn als das Gesetz verloren gegangen war, hat E. sich aller Reden der früheren Propheten erinnert u. dem Volk das Gesetz, das durch Mose gegeben war, wiederhergestellt (ἀποκαταστῆσαι τῷ λαῷ τὴν διὰ Μωυσέως νομοθεσίαν = restituere populo eam legem quae data est per Moysen: Iren. haer. 3, 21, 2; griech. bei Eus. h. e. 5, 8, 15). Von dieser Iren.-Stelle ist Clem. Alex. strom. 1, 22, 149 abhängig. Es liegt dabei eine Kombination der im Aristeasbrief berichteten Legende mit E.-Traditionen, wie sie auch 4 Esdr. 14, 37/47 ihren Niederschlag gefunden haben, vor, wobei allerdings gegenüber 4 Esdr. eine gewisse Abschwächung (Wegfall der apokryphen Schriften) nicht zu übersehen ist. Man wird nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß Iren. hier von jüdischer E.-Tradition abhängig ist. Er hat aber damit auch das Stichwort geprägt, das nun beinahe schablonenhaft immer wieder im Zusammenhang mit E. in der christlichen Literatur auftaucht: Erneuerer des Gesetzes. So kennt Tert. cult. fem. 1, 3, 2 E. auch als den Restaurator der jüd. Literatur, erwähnt ihn aber nur am Rande. Bei Origenes kommt noch hinzu, daß E. der Erbauer des zweiten Tempels war (in Mt. comm. 16, 20 [544, 33 Klostermann]; in Joh. comm. 6, 1; 10, 38). Er zitiert mehrmals aus dem kanonischen E.-Buch (zB. hom. in Jesu Nave 9, 10; in Mt. comm. 15, 5 [360 Klostermann]; in Cant. 3, 238, 3 u. 240, 2 [Baehrens]), aber diesen Zitaten kommt kaum irgendeine Bedeutung zu. Singulär ist die allegorische Anwendung der Gestalt E. in Ez. hom. 1, 3 (325, 23 Baehrens): dem reuigen Sünder wird Gott einen E. schicken, qui te reducat et aedificare faciat Hierusalem. Denn E. interpretatur adiutor. Wichtig ist schließlich Hieronymus (adv. Helv. 7), der in Moses den auctor des Pentateuchs, in E. dessen instaurator sieht, d. h. E. mit dem Pentateuch in Verbindung setzt, womit er bis heute Nachfolger gefunden hat. Genau so singulär wie die allegorische Deutung des Origenes ist schließlich die Erwähnung des E. in dem Ordinationsgebet für Lektoren Const. Apost. 8, 22, 4, wo es heißt: ‚Der du Esra, deinen Diener, unterrichtet hast (σοφίσας), deinem Volk deine Gesetze zu verlesen …' Ob auch dieses Gebet wie andere Teile der Const. Apost. auf eine hellenistisch-jüdische Vorlage zurückgeht, ist fraglich, ja unwahrscheinlich.

c. Zusammenfassung. Die angeführten Beispiele, außer Origenes u. Const. Apost., ließen sich noch um einige vermehren, ohne daß dem E.-Bild der Alten Kirche ein neuer Zug hinzugefügt würde. E. ist der Erneuerer des Gesetzes u. Erbauer des zweiten Tempels, mehr wird eigentlich kaum gesagt, d. h. aber: E. hat für die Kirche keine theologische Bedeutung gewonnen.

D. Esradarstellungen in jüdischer u. christl. Kunst. Dem unter C dargelegten Tatbestand entspricht es nun, daß E. offensichtlich in der jüd. u. christl. Kunst keine besondere Rolle als Gegenstand der Darstellung gespielt hat. Jedenfalls ist das hier zu erörternde Material sehr gering.

1. Wandmalerei in der Synagoge von Dura-Europos (Westwand, o. Bd. 4, 363f). Dargestellt ist eine Figur, die eine geöffnete Schriftrolle in der Hand hält u. wohl daraus vorliest. Zu den Füßen des Mannes steht ein oben abgerundeter u. mit einem Tuch verdeckter Gegenstand. Die Deutung der Figur ist schwierig, da keinerlei Anzeichen für eine genaue Identifizierung (Hinweis auf Bibelstellen oder Talmud-Tradition) vorliegen. Man hat an Moses gedacht. Aber dagegen spricht, daß Moses an anderer Stelle der Malereien auftaucht und außerdem die Beziehung des Bildes auf ihn wohl eher durch Schreiben als durch Vorlesen aufgezeigt sein würde. So legt sich die Deutung auf die Neh. 8 berichtete Gesetzesverlesung durch E. nahe, ohne daß aber jede andere Interpretation mit Sicherheit ausgeschlossen werden könnte. Ob der verhüllte Gegenstand einen Tora-Schrein andeuten soll, bleibt sehr fraglich. Vgl. C. H. Kraeling, The Synagogue (Excavations at Dura-Europos, Final Rep. 8, 1) (1956) 232/239 u. Pl. 77; E. R. Goodenough, Jewish Symbols in the Greco-Roman Period 4 (1954) 115.

2. Buchmalerei. Cod. Amiatinus fol. 5r. Auf diesem, in der berühmten illustrierten Vulgata-Hs. des 7./8. Jh. (jetzt Florenz Bibl. Laur.) enthaltenen Bild sitzt E. vor einem Schrein u. schreibt das Gesetz neu (vgl. 4 Esdr. 14, 37/48, wo allerdings E. nicht selbst schreibt, sondern diktiert). In dem geöffneten Schrein liegen neun Bücher, zum Teil mit einem Kreuz auf dem Deckel. Auf dem Fuß-

boden ist ein kleiner Codex zu sehen. Dieses Bild ist eine Kopie des Titelbildes des Codex grandior Cassiodors, d. h. es wird hier Cassiodor als Esdra dargestellt bzw. der Kopist hat das Cassiodor-Bild zu einem E.-Bild umgewandelt. Von einer eigentlichen E.-Darstellung kann also nicht gesprochen werden. Vgl. G. Biagi, Reproductions de Mss. enluminés (Florenz 1914) Pl. 6; Abb. auch bei Goodenough aO. 4, Ill. 72; B. Fischer, Codex Amiatinus u. Cassiodor: BiblZ. NF 6 (1962) 57/79, bes. 70. – Cod. Paris. BN. syr. 341, fol. 212r. Die Hs. stammt aus dem 7./8. Jh. u. enthält ursprünglich die ganze Bibel, Peschito-Text in Estrangelo geschrieben. Das Esrabuch beginnt auf fol. 212. Auf dieser Seite befindet sich in col. 3 die Miniatur: E. in betender Haltung, eingerahmt von Säulen, im Hintergrund ein Bauwerk. Offensichtlich soll dargestellt werden, wie E. vor dem Tempel(?) steht. Sonstige besondere Hinweise auf E. sind nicht zu beobachten. Vgl. H. Omont, Peintures de l'AT dans un manuscrit syriaque du VIIe ou du VIIIe siècle (Monuments Piot 17 [Paris 1909]) 85/98 u. Pl. 9.

3. Sonstiges. Von einem Mosaik in der Kirche Notre Dame de la Daurade in Toulouse existiert nur noch eine Beschreibung durch Dom Odon Lamothe aus dem Jahr 1633 (Cod. Paris. BN. lat. 12 608). Zu dieser Beschreibung vgl. H. Woodruff: ArtBull 13 (1931) 92.

4. Würdigung. Die Gründe für dieses seltene Vorkommen E. in der Kunst lassen sich nur vermuten. Wichtig ist vor allem, daß E. im christl. Bereich keine theologische Relevanz gehabt hat u. auch für die Heilsgeschichte jeglicher Bedeutung entbehrte. Daher spielt er auch in der Kunst keine Rolle.

W. Baumgartner, Art. Das 3. Esrabuch: RGG 2^3, 697. – R. L. Bensly, The fourth book of Ezra = TSt 3 (1895). – F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains (Paris 1942) 382/388. – H. Duensing, Das fünfte u. sechste Buch Esra: Hennecke-Schneemelcher, Ntl. Apokryphen 2 ^{3}(1964) 488/498. – K. Galling, Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia = ATD 12 (1954); Art. Esra: RGG 2^3, 692/94; Art. Das kanonische Esrabuch: RGG 2^3, 694/97. – L. Ginzberg, The Legends of the Jews 4^6 (Philadelphia 1954); 6^4 (1959). – H. Gunkel, Das 4. Buch Esra: E. Kautzsch, Die Apokryphen u. Pseudepigraphen des AT 331/401. – A. Sch. Kapelrud, The Question of Authorship in the Ezra-Narrative, a lexical investigation (Oslo 1944). – M. Noth, Geschichte Israels (1950). – O. Plöger, Art. Das 4. Esrabuch: RGG 2^3, 697/99; Art. Das 5. u. 6. Esrabuch: RGG 2^3, 699/700. – W. Rudolph, Esra u. Nehemia samt 3 Esra = Hdb. zum AT 20 (1949). – H. H. Schaeder, Esra der Schreiber = Beitr. z. hist. Theol. 5 (1930). – H. Schneider, Die Bücher Esra u. Nehemia = Die Hl. Schrift des AT 4, 2 (1959). – P. Vielhauer, Die Apokalyptik: Hennecke-Schneemelcher, Ntl. Apokryphen 2 ^{3}(1964) 407/421. – B. Violet, Die Esra-Apokalypse (4. Esra) 1. Teil, Überlieferung = GCS 18 (1910); 2. Teil, Die Apokalypsen des Esra u. des Baruch in deutscher Gestalt = GCS 32 (1924). – P. Volz, Die Eschatologie der jüd. Gemeinde im ntl. Zeitalter ^{2}(1934). – C. Wendel, Der antike Bücherschrank: NGGött 1943, 267/299.

W. Schneemelcher.

Essen.

Im folgenden soll der Akt des E. (beiläufig auch des *Trinkens) selbst, soweit er kultur- u. religionsgeschichtlich von Bedeutung ist, behandelt werden; im übrigen vgl. *Ernährung, *Fasten, *Liebesmahl, *Mahlzeit u. *Nahrung.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Technik des E. 1. Griechen. Bei den Griechen nahmen in alter Zeit alle Speisenden das Mahl sitzend ein (Athen. 1, 17F; 5, 192E). Später taten dies nur noch die Frauen (Dio Chrys. or. 7, 65 [112 M.]; PsLucian. asin. 2 [569]) u. Kinder (Xen. conv. 1, 8; Aristot. pol. 7, 17 [1336b 9f]; Plut. conv. sept. sap. 4 [150A]); hingegen haben die Männer, vermutlich nach orientalischem Vorbild (vgl. u. Sp. 623), zu Tische gelegen (Xenophan. frg. 22, 2 D.-K. [= 18, 2 D.-B.]; Herodt. 9, 16). Dem Beispiel der Männer folgten zunächst sittenlose (Alciphr. 4, 14 [= 1, 39], 3), bald aber auch ehrbare Frauen (Plut. quaest. conv. 7, 8, 4 [712E/F]). Auch bekam in alter Zeit jeder Gast seine Portion auf einem besonde-

ren Tisch vorgesetzt (Athen. 1, 11F; 1, 12C), wobei vornehmere Gäste durch doppelte bzw. größere Portionen ausgezeichnet wurden (Il. 7, 321f; Od. 8, 475f; 14, 437f). Die besonderen Tische wurden später nur bei manchen Opfermahlzeiten beibehalten (Plut. quaest. conv. 2, 10, 1 [642F]; 2, 10, 2 [644B/C]), während man sich sonst um einen oder mehrere gemeinschaftliche Tische lagerte (Lucian. gall. 11 [718]; conv. 38 [444]). Auf einem Speisesofa (κλίνη) konnten im allgemeinen drei Personen liegen (Plat. conv. 213B). Jeder Speisende hatte ein Kissen (προσκεφάλαιον) zu seiner Linken (Aristoph. Acharn. 1089f; Diog. L. 2, 139 [= 2, 17, 15]), um den linken Arm darauf zu stützen, mit welchem er das Brot hielt (Plut. fort. 5 [99D]; vgl. auch Xen. mem. 3, 14, 4), während er mit der Rechten zulangte. Man aß im Speisesaal (Poll. 1, 79; 6, 7). Die Speisen lagen in Körben (κάνεα, κανᾶ: Athen. 1, 12B; Poll. 10, 91), auf Schüsseln oder Tellern (πίνακες: Poll. 10, 82; Matron b. Athen. 4, 135D); die Beilagen u. Tunken wurden in Näpfchen oder Schalen (ὀξύβαφα, ἐμβάφια: Poll. 6, 85; Athen. 2, 67E/F) vorgesetzt. Die Brühen aß man ursprünglich mit ausgehöhlten Brotstücken (Poll. 6, 87), später mit Löffeln (μύστροι, μυστῖλαι: Athen. 3, 126E); sonst bediente man sich nur der Hand (Plut. virt. doc. poss. 2 [439F/440A]; zum Ganzen vgl. Blümner, Gr. Priv. 235/43.)

2. Römer. Die Römer speisten in alter Zeit im Atrium (Cato b. Serv. ad Aen. 1, 726; vgl. Serv. ad Aen. 9, 645), später in einem eigenen Speisezimmer, welches nach der Einrichtung triclinium (s. u.) genannt wurde (L. Scrib. Libo b. Cic. de orat. 2, 263; Varro ling. 8, 29). In alter Zeit saß man beim E. (Serv. ad Aen. 7, 176; Isid. orig. 20, 11, 9). Später kam, wohl unter etruskischem oder griech. Einfluß, die Sitte auf, daß die Männer bei Tische lagen, während die Frauen zunächst noch saßen (Varro b. Isid. orig. 20, 11, 9; Val. Max. 2, 1, 2). Nachdem aber die Buhlerinnen mit dem Liegen bei Tische angefangen hatten (Cic. in Catil. 2, 10; Liv. 39, 43, 3), folgten auch die ehrbaren Frauen diesem Beispiel (Martial. 11, 23, 11; Suet. Calig. 24, 1). Die Kinder speisten jedoch bis in die Kaiserzeit an einem besonderen Tische sitzend (Suet. Aug. 64, 3; Act. Arv. 27. Mai 218). Um drei Seiten des Tisches standen drei Speisesofas (lecti, triclinia [danach auch das Speisezimmer benannt]), auf denen je drei Personen liegen konnten. Der Speisende stützte sich auf den linken Arm, wozu ein Armkissen (pulvinus: Colloqu. Montepessul. 12 [Corp. Gloss. 3, 656]) diente; mit der Hand des aufgestützten linken Armes hielt er die Speiseschüssel oder den Teller, während er mit der Rechten die Speisen zum Munde führte. Diese aß man aus tiefen Schüsseln (patinae, patellae: Plaut. mil. glor. 759; Varro b. Non. 543, 28), Breie, Suppen, Gemüse u. dgl. aus tiefen, napfartigen Schüsseln (catini, catilli: Cato agr. 84; Hor. sat. 1, 3, 92; Val. Max. 4, 3, 5). Messer u. Gabeln benützten die Römer beim E. ebensowenig wie die Griechen; feste Speisen, besonders Fleisch, wurden bereits zerschnitten vorgesetzt (Martial. 10, 48, 15; Iuv. 11, 136/41). Man führte die Nahrung entweder mit den Fingern zum Mund (Ov. ars am. 3, 755; Martial. 5, 78, 6f) oder verwendete Löffel, u. zw. aß man Suppen, Speisen in Brühe u. dgl. mit einem größeren u. tieferen Löffel (ligula: Cato agr. 84; Martial. 8, 59, 7; 14, 120), Schnecken, Muscheln u. Eier mit einem kleineren u. flacheren (cochlear, cochleare: Martial. 14, 121; Plin. n. h. 28, 19). Zum Ganzen vgl. Blümner, Röm. Priv. 386/95.

b. Eßmanieren. Bei den Griechen wurden die jungen Leute angehalten, beim E. nicht zu kichern u. nicht die Beine übereinander zu legen (Aristoph. nub. 983). Plutarch tadelt es quaest. conv. 2, 10, 2 (644A), wenn die Gäste allzu raffgierig zulangen u. einander mit dem Ellbogen stoßen (vgl. auch Lucian. conv. 38 [444]). – Die Römer hatten leinene Servietten (mappae), die zum Abwischen von Mund u. Händen beim E. dienten (Varro ling. 9, 47; Martial. 2, 37, 7) u. wohl auch am Halse befestigt wurden (Petron. 32, 2; vgl. Blümner, Röm. Priv. 390f). Die Griechen wischten sich die Finger an Brotkrumen ab (Poll. 6, 93; vgl. Aristoph. equ. 416); Servietten kamen erst in späterer Zeit, vielleicht unter röm. Einfluß, in Gebrauch (Lucian. merc. cond. 15 [670f]). Zahnstocher erwähnt Alkiphron ep. 3, 39 (= 1, 22), 2 (vgl. Blümner, Gr. Priv. 242); bei den Römern Martial. 7, 53, 3; 14, 22 (dentiscalpia). Weiteres *Lebensart.

c. E.-Zeiten. Bei den Griechen wurde ursprünglich wohl im allgemeinen am Morgen ein Frühstück (ἄριστον), zu Mittag die Hauptmahlzeit (δεῖπνον) u. am Abend das Abendessen (δόρπον) eingenommen (Poll. 6, 101f; Athen. 1, 11E: hier ist auch von einer Zwi-

schenmahlzeit am Nachmittag die Rede). In klassischer Zeit verlegte man mit Rücksicht auf das städtische Geschäftsleben, das eine längere Unterbrechung der Arbeit unpraktisch erscheinen ließ, u. wohl auch unter orientalischem Einfluß (vgl. u. Sp. 623) den Beginn der Hauptmahlzeit (δεῖπνον) auf die Zeit kurz vor Sonnenuntergang (Lysias or. 1, 22; adv. Tisid. b. Dionys. Hal. de adm. vi dic. in Demosth. 11 [6, 984 R.]), während das ἄριστον gegen Mittag verzehrt wurde (Aristoph. vesp. 613; Athen. 1, 11E); doch nahm man am Morgen nach dem Aufstehen einen kleinen Imbiß zu sich (ἀκράτισμα, ἀκρατισμός; Aristot. hist. an. 6, 8 [564a 19f]; Athen. 1, 11C). Zum Ganzen vgl. Blümner, Gr. Priv. 123/9. – Die Römer nahmen je nach Belieben bald nach dem Aufstehen oder später am Vormittag ein Frühstück (ientaculum, iantaculum) ein (Plaut. curc. 73; Nigid. b. Isid. orig. 20, 2, 10). Die Hauptmahlzeit (cena) fand ursprünglich um die Mittagszeit statt; am Abend wurde dann das Abendessen (vesperna) verzehrt. Später verlegte man mit Rücksicht auf das hauptstädtische Geschäftsleben u. wohl auch unter hellenistischem Einfluß die Hauptmahlzeit, für die man den Namen cena beibehielt, auf die Zeit gegen Abend u. nahm zu Mittag ein zweites Frühstück (prandium) ein (Paul. exc. Fest. 54, 4 M.; Isid. orig. 20, 2, 14). Zum Ganzen vgl. Blümner, Röm. Priv. 380/5. Näheres *Mahlzeit.

d. Maß im E. In der antiken Moralphilosophie wird immer wieder zur Mäßigkeit im E. u. Trinken gemahnt. Nach der Allegorie des Prodikos von Herakles am Scheidewege überlegen die Anhänger der Lasterhaftigkeit (Κακία) stets, was sie Angenehmes zum E. u. Trinken finden könnten (Xen. mem. 2, 1, 24); auch essen u. trinken sie, bevor sie Hunger bzw. Durst haben, ersinnen raffinierte Kochkünste u. beschaffen sich kostspielige Weine (ebd. 2, 1, 30). Dagegen ist den Freunden der Tugend (Ἀρετή) das E. u. Trinken angenehm, weil sie damit warten, bis sie danach Verlangen haben (ebd. 2, 1, 33). Zu diesem Topos vgl. Xen. mem. 1, 3, 6, wo Sokrates sagt, man solle nicht essen, wenn man keinen Hunger, u. nicht trinken, wenn man keinen Durst habe; Sen. ep. 8, 5, wo es heißt, man solle nur so viel essen u. trinken, daß der Hunger gestillt u. der Durst gelöscht werde; ferner u. Sp. 624 u. 629. Nach Xen. mem. 2, 1, 1 mahnte Sokrates zur Selbstbeherrschung (*Enkrateia) gegenüber der Begierde (ἐπιθυμία) nach Speise u. Trank; darauf sei schon bei der Erziehung zu achten (ebd. 2, 1, 1/4). Ihm wird auch das Apophthegma zugeschrieben, die anderen Menschen lebten, um zu essen, er dagegen esse, um zu leben (Ioh. Stob. flor. 17, 22 [1, 280, 27/30 Meineke]; ähnlich Plut. aud. poet. 4 [21E]); hierzu vgl. A. Otto, Sprichwörter der Römer (1890) 123 sowie u. Sp. 624 u. 630. Nach Aristoteles gehört die Mäßigung in den durch E. u. Trinken bewirkten Genüssen (eth. Nic. 3, 13 [1118a 29/32]) zur Tugend der Selbstbeherrschung (σωφροσύνη), die er im Sinne seiner Mesoteslehre als Mitte in bezug auf Lustempfindungen (ἡδοναί) definiert (ebd. 1117b 23/6). Das natürliche Begehren erstrebt den Ausgleich des uns Fehlenden; wer im Gegensatz dazu über Gebühr ißt, wird als gefräßig (γαστρίμαργος) bezeichnet (ebd. 1118b 15/20). Ein solcher verfehlt sich durch das Laster der Zügellosigkeit (ἀκολασία), die in einem Übermaß in bezug auf die Lustempfindungen besteht (ebd. 1118b 27f). In der kynisch-stoischen Diatribe wird die Unmäßigkeit heftig bekämpft. In ihrem Stil warnt Seneca ep. 95, 15/29 vor der Schwelgerei, indem er ihre schlimmen Folgen für die Gesundheit eindringlich schildert. Insbesondere rügt er die Unsitte, daß man mit Vomitiven den Magen ausleerte, um aufs neue essen zu können (cons. ad Helv. matr. [= dial. 12 bzw. 11] 10, 3: vomunt ut edant, edunt ut vomant; vgl. benef. 7, 9, 3; ep. 18, 4; 83, 24; 95, 28). Musonius tadelt bei Ioh. Stob. flor. 18, 38 (1, 297, 4/300, 12 Meineke) die Gefräßigkeit (γαστριμαργία); in Anknüpfung an das o. Sp. 616 angeführte Apophthegma des Sokrates sagt er, wir sollten essen, um zu leben, nicht um die Lust zu befriedigen (1, 298, 31/299, 3). PsEpict. gnom. 17 Sch. (= frg. 28 Schw.) wird gemahnt, im E. u. Trinken Maß zu halten. Speziell gegen die Trunksucht, die als schlimmeres Laster galt als die Gefräßigkeit, wendet sich die Sentenz: Satius est multum esse (i. e. manducare) quam multum bibere (A. W. van Buren, The Maxims of Grottaferrata: Studi Calderini-Paribeni 1 [1956] 256); vgl. auch das bei Dio Cass. frg. 27, 6 D.-M. (= 29, 6 B.) im übertragenen Sinne verwendete Sprichwort: ‚Wer nicht ißt, soll auch nicht trinken‘ (s. u. Sp. 622). – Unmäßigkeit galt als ein Merkmal der Barbaren. Diese halten nach Aristoph. Acharn. 77f nur denjenigen für einen richtigen Mann,

der viel essen u. trinken kann. Kaiser Maximinus Thrax soll ein großer Esser u. Trinker gewesen sein; nach Hist. Aug. v. Maximin. duor. 4, 1 trank er oft an einem Tage eine kapitolinische Amphora Wein u. aß 40, nach Cordus sogar 60 Pfund Fleisch. – In Rom wurden schon in republikanischer Zeit Gesetze gegen den Tafelluxus (leges sumptuariae) erlassen (Cic. fam. 7, 26, 2; Gell. 2, 24), desgleichen später von Kaiser Hadrian (Hist. Aug. v. Hadr. 22, 5); vgl. *Ernährung (Sp. 228ff). Zu Caesars Luxusgesetz s. auch A. Lumpe, Cic. fam. 9, 15, 3: MusHelv 17 (1960) 232. – Die Orphiker u. die von ihnen beeinflußten Pythagoreer suchten die Seele durch Askese von der Bindung an den Körper zu befreien. Insbesondere war wegen der Seelenwanderungslehre der Genuß animalischer Nahrung (Fleisch u. *Eier, o. Bd. 4, 736f) sowie das E. von *Bohnen (vgl. o. Bd. 2, 493/8 sowie u. Sp. 622) verboten; doch wurde dieses Verbot bei den Pythagoreern nur von der rigoroseren Richtung streng eingehalten, während die anderen bloß den Genuß bestimmter Fleischsorten vermieden u. auch das Bohnenverbot allegorisch deuteten. Über die Bedeutung der Askese im Neuplatonismus s. u. Sp. 622; vgl. auch *Askese u. *Fasten.

e. Händewaschung vor u. nach dem E. Die Griechen u. Römer wuschen sich vor dem E. die Hände (Aristoph. av. 463f; vesp. 1216; Plat. conv. 175A; Alexis b. Athen. 2, 60A; Archedic. ebd. 7, 292E; Philoxen. ebd. 15, 685D; Plaut. most. 308; id. Pers. 769; Fabius Pictor b. Non. 544, 22f; Petron. 31, 3). Dies geschah in historischer Zeit aus hygienischen Gründen; ursprünglich jedoch war die Händewaschung wohl eine magische Handlung, durch welche die Hände von einer ihnen möglicherweise anhaftenden tabuistischen Befleckung gereinigt werden sollten, damit diese die Speisen nicht verunreinige u. so den Menschen beim E. schädige. Wegen der starken Verwendung der Finger beim E. wusch man sich bisweilen auch während des Mahles mehrmals, wohl zwischen den Gängen, die Hände (Aristoph. Byz. b. Athen. 9, 408F: zwischen eigentlichem Mahl u. Trinkgelage, ebenso Philox. ebd. 9, 409E; Petron. 34, 4: nach der gustatio; Hist. Aug. v. Heliog. 25, 9). Nach der Mahlzeit wurden die Hände aus Gründen der Reinlichkeit wieder gewaschen (Colloqu. Monac. 11 [Corp. Gloss. 3, 653]; Colloqu. Montepessul. 18 [ebd. 658]). Zum Ganzen vgl. Blümner, Gr. Priv. 240/5; ders., Röm. Priv. 397/400.

f. Gebet vor u. nach dem E. Die Griechen nahmen am Schluß des Mahles einen Schluck Wein zu Ehren des ‚Guten Geistes' (Ἀγαθὸς Δαίμων: Philonid. b. Athen. 15, 675B; vgl. Philochor. ebd. 2, 38D). Folgte auf die Mahlzeit ein Trinkgelage (συμπόσιον), so wurde es mit drei Libationen (σπονδαί) aus je einem Mischkrug eröffnet; die erste galt den olympischen Göttern, die zweite den Heroen u. die dritte dem rettenden Zeus (Ζεὺς σωτήρ; Xenophan. frg. 1, 15 D.-K. [= D.-B.]; Schol. Plat. Phileb. 66D). Bei der Spendung aus dem ersten Mischkrug wurde in der Regel ein religiöser Lobgesang (Päan) abgesungen (Xenophan. frg. 1, 13 D.-K. [= D.-B.]; vgl. Plut. mus. 44 [1147]). Das Gelage schloß im allgemeinen mit einer Spende an Hermes (Od. 7, 136/8; Athen. 1, 16B). Zum Ganzen vgl. Blümner, Gr. Priv. 244/50. – Die Römer sprachen vor dem E. bisweilen ein Gebet an die Götter (Quint. decl. 301 [187, 16f Ritter]), was aber wohl kein allgemeiner Brauch war. Wahrscheinlich geht das Tischgebet auf apotropäische Formeln zurück, durch welche verhütet werden sollte, daß man durch das E. ein Unheil erleide. Bei der Hauptmahlzeit wurde vor dem Nachtisch den Laren ein Speiseopfer dargebracht (Petron. 60, 8; vgl. Serv. ad Aen. 1, 730). Folgte auf die cena ein Trinkgelage (comissatio), welches oft mit dem Nachtisch verbunden wurde, so pflegte man zuerst die Laren u. den Genius des Hausherrn, später auch den des Kaisers anzurufen (Hor. carm. 4, 5, 31/6; Petron. 60, 7: hier wohl absichtlich an unpassender Stelle; zum Ganzen vgl. Blümner, Röm. Priv. 397/401).

g. Lesung beim E. Bei den Trinkgelagen (comissationes) fanden oft zur Unterhaltung der Gäste Vorlesungen (acroamata) statt (Nep. Att. 14, 1; Plin. ep. 6, 31, 13; auch bei den Griechen: Plut. quaest. conv. 7, 8, 1/4 [711A/713F]). Entweder las der Hausherr selbst eigene Werke vor (Martial. 3, 44 u. 45; 3, 50: auch schon während der cena; 5, 78, 25; bei den Griechen: Plut. quaest. conv. 1, 4, 3 [621C]). Oder ein anderer war als Vorleser bestellt: ein besonderer lector (Plin. ep. 1, 15, 2; 9, 17, 3; meist ein Sklave: Cic. ad fam. 5, 9, 2: servus anagnostes) oder ein Schauspieler (Plin. ep. 1, 15, 2; 9, 17, 3). Als Vorlesungsstoff wählte man gerne neuere Gedichte (Martial. 4, 82, 5; Pers. 1, 30/40) oder Stellen aus Klassikern (Iuv. 11, 179/82:

Homer u. Vergil; vgl. auch Varro b. Gell. 1, 22, 5; Plut. quaest. conv. 7, 8, 1/4 [711A/713F] empfiehlt besonders Menander). Der Philosoph Favorinus ließ nach Gell. 3, 19, 1 gleich bei Beginn des Mahles einen Sklaven etwas Griechisches oder Lateinisches vorlesen; vielleicht stammt diese Sitte der Tischlektüre am Anfang der Mahlzeit aus den Philosophenschulen. Zum Ganzen vgl. Blümner, Röm. Priv. 410.

h. E. als Ausdruck der Lebensfreude. Gutes E. u. Trinken sind etwas für den Menschen sehr Angenehmes; schon bei Homer finden wir die Verbindung ‚essen u. sich wohl sein lassen' (Od. 2, 311; vgl. Eurip. Alcest. 788: ‚Laß dir wohl sein u. trinke!'). Auf Trinkbechern befindet sich bisweilen die Inschrift ‚Sei fröhlich!' (εὐφραίνου: A. Deißmann, LO[4] 103/5. 447). Bei festlichen Gelegenheiten lud man gerne zu Mahlzeiten ein, so an Geburtstagen (Plaut. capt. 174f; Cic. Phil. 2, 15), bei Hochzeiten (Od. 1, 226; Plut. quaest. conv. 4, 3, 1 [666D]; Catull. 62, 3; Auson. 352 [209f P.]: cena nuptialis) u. an Feiertagen (Athen. 14, 659D; Hist. Aug. v. Alex. Sev. 37, 6; Aug. serm. 198, 2 [PL 38, 1025]). Vgl. Blümner, Gr. Priv. 239; ders., Röm. Priv. 386f. Auch die Leichenmähler dienten wohl nicht nur dem Zweck, das Andenken des Verstorbenen zu ehren, sondern sollten auch die Angehörigen von allzu großer Trauer befreien. So hielten die Griechen nach dem Begräbnis ein Leichenmahl (περίδειπνον), an dem alle Verwandten des Toten teilnahmen, ab (Demosth. or. 18, 288; Hegesipp. b. Athen. 7, 290C). Vgl. Blümner, Gr. Priv. 371. – Die Römer hielten am Tage der Bestattung am Grab das silicernium ab (Varro b. Non. 48, 6/8; Paul. exc. Fest. 295, 2f); am neunten Tag fand ein zweites Leichenmahl (cena novendialis) statt, bei dem man die Trauer ablegte (Tac. ann. 6, 5, 1; vgl. Petron. 65, 10/66, 7). Vgl. Blümner, Röm. Priv. 509.

i. E. als Ausdruck der Gemeinschaft. Gemeinsames E. gilt seit alter Zeit als Ausdruck der Gemeinschaft. Indem man miteinander u. von den Nahrungsmitteln des bisherigen Fremden ißt, gibt man seiner Freundschaft mit ihm Ausdruck; dagegen nimmt man von Feinden nichts zu essen an. Nach Epicur. frg. 542 (324, 25/32 Us.) ist es wichtiger, darauf zu achten, mit wem man ißt u. trinkt, als was man ißt u. trinkt. Es ist eine alte Sitte, Freunde u. Bekannte zum E. einzuladen, um dadurch die Verbindung mit ihnen aufrechtzuerhalten u. zu festigen. Bei den Griechen war seit alter Zeit die Mahlzeit auf gemeinschaftliche Kosten beliebt (ἔρανος, δεῖπνον ἀπὸ συμβολῶν: Od. 1, 226; Athen. 8, 362E; 8, 365D). Auch gab es öffentliche Opfermahlzeiten (s. u. Sp. 621) sowie die täglichen Gemeinspeisungen der Bürgerschaft (συσσίτια) in Sparta u. an anderen Orten (Xen. rep. Lac. 5; Athen. 4, 143A/F). Vgl. Blümner, Gr. Priv. 239. – Die Römer nannten gemeinschaftliche Mahlzeiten mit geladenen Gästen convivia; solche fanden bei Besuch, Ankunft u. Abschied von Angehörigen u. Bekannten (Plaut. Bacch. 94: cena viatica; ebd. 101f. 536f) sowie bei den o. Sp. 619 genannten Anlässen statt. Vgl. Blümner, Röm. Priv. 386f.

j. E. als religiöser Akt. In vielen primitiven Religionen spielt die Theophagie, d. h. das E. einer als göttlich geltenden Speise bzw. das Trinken eines entsprechenden Getränks zur Erlangung höherer Kräfte, eine bedeutsame Rolle. So darf in totemistischen Religionen das Totemtier von den Mitgliedern des zugehörigen Clans normalerweise nicht getötet u. gegessen werden; bei besonderen Gelegenheiten aber wird es geschlachtet u. verzehrt, damit man seine Kraft in sich aufnehme u. die Verbindung mit ihm stärke. Auf solche theophage Mahlzeiten gehen wohl verwandte Erscheinungen in höheren Religionen zurück. So suchten im griech. Dionysoskult die Bacchantinnen durch E. von rohem Fleisch (Omophagie), Kauen von Efeublättern (Plut. quaest. Rom. 112 [291A]) u. Trinken von Wein göttliche Kräfte in sich aufzunehmen. Eine vergeistigtere Form der Vereinigung mit der Gottheit durch E. bzw. Trinken stellen die Kultmähler der Mysterienreligionen dar, die den Mysten ewiges Leben im Jenseits sichern sollten, so wie die gewöhnlichen Mahlzeiten das irdische Leben erhalten. Neben dem Glauben an eine besondere Gegenwart der Mysteriengottheit in der hl. Speise dürfte dabei die Vorstellung eine Rolle gespielt haben, daß man beim Kultmahl die Nahrung der Seligen esse (*Mysterien). Auch die unter dem Einfluß der hellenistischen Mysterienreligionen stehenden Mandäer hielten Kultmähler ab, die aus ungesäuertem Brot (pihtâ) u. Wasser (mambûhâ) bestanden (vgl. die hl. Mähler der Manichäer u. Sp. 633). – Im Unterschied zu den selteneren Sühnopfern, bei denen die geopferten Tiere ganz der Gottheit darge-

bracht wurden, verbrannte man bei den häufigeren Speiseopfern nur einzelne Stücke (Schenkelstück, Eingeweide) für den Gott, während das übrige Fleisch anschließend genossen wurde; durch diese sakralen Opfermahlzeiten (ἑστιάσεις, δημοθοινίαι: Ps-Aristot. mund. 6 [400b21/3]; Athen. 4, 148F/149D), die vielleicht auch auf theophage Mähler zurückgehen, glaubte man in eine enge Gemeinschaft mit der Gottheit, deren Tischgenosse man auf diese Weise zu werden meinte, zu treten. Zugleich bekundeten die Teilnehmer an einem gemeinsamen Opfermahl die religiöse Gemeinschaft, durch welche sie sich untereinander verbunden fühlten (vgl. o. Sp. 619f).

k. E. als magischer Akt. Auch in der Magie u. Mantik versuchte man, durch E. oder Trinken höhere Kräfte in sich aufzunehmen. So trank die delphische Pythia Wasser von der hl. Quelle (Lucian. Hermot. 60; gemeint ist wohl die Kassotis) u. kaute Lorbeerblätter (beides Lucian. bis accus. 1); darauf geriet sie in Ekstase u. erteilte ihre Weissagung. Nach PGM I 20f soll man vor Sonnenaufgang *Milch von einer schwarzen Kuh (vgl. ebd. 1. 5f) mit Honig trinken, damit etwas ‚Göttliches' (ἔνθεον, vgl. *Enthusiasmos) im Herzen entstehe (vgl. S. Eitrem, Magische Papyri: Papyri u. Altertumswiss. [1934] 253f); wahrscheinlich stammt dieser Zauberbrauch aus den Mysterienreligionen (vgl. o. Sp. 620). PGM III 410/3 werden aus Gerstenmehl u. Kuhmilch Brot, Kuchen u. zwölf Puppen bereitet u. nüchtern gegessen, um Zauberkraft (ἐνέργεια) zu erlangen. – Nach Artemid. 2, 45 (149, 6/8 H.) ist es für Gelehrte ein gutes Omen, wenn sie im Traum Bücher verzehren, weil dadurch die Verleihung des darin enthaltenen Wissens angedeutet wird. Eine ähnliche magische Vorstellung findet sich bereits bei den Ägyptern; diese lösten geschriebene Worte in einer Flüssigkeit auf, die sie dann tranken, um sich so ihre Kraft anzueignen. Nach PGM IV 779/90 soll man mit dem mit Honig u. Myrrhe vermengten Saft der Pflanze Kentritis auf ein Blatt der Persea acht Zaubervokale schreiben u. dann das Blatt ablecken, um mit dem ‚großen Gott' vereinigt zu werden. PGM XIII 687/91 wird ein Gebet auf eine Natronplatte geschrieben u. dann abgeleckt. Eine Umkehrung der Vorstellung des Buchverzehrens ist die des Ausspeiens von Büchern. Nach Ael. var. hist. 13, 22 stellte der Maler Galaton den Homer dar, wie er seine Werke ausspeit u. die übrigen Dichter sich dieselben aneignen; bei Mart. Cap. 2, 135/40 speit die personifizierte Philologie eine Menge Bücher aus, welche die ebenfalls personifizierten Artes u. Disciplinae sich aneignen (vgl. Th. Birt, Das antike Buchwesen [1882] 121_1).

l. Gefährliches E. Von der Vorstellung, daß mit dem E. auch Gefahren verbunden seien, war schon oben die Rede (Sp. 617). Dem orphisch-pythagoreischen Bohnenverbot liegt wahrscheinlich die Auffassung zugrunde, daß mit den *Bohnen Totenseelen in den Körper eindringen (vgl. o. Sp. 617 u. Bd. 2, 493/8). In späterer Zeit glaubte man vielfach, daß beim E. u. Trinken überhaupt leicht Dämonen in den Körper eindringen u. Besessenheit bewirken können; so lehrt der besonders in seiner Dämonenlehre stark von orientalischen Auffassungen beeinflußte Porphyrios philos. orac. haur. 148 Wolff, daß sich beim E. die Dämonen unserem Leibe näherten, weshalb Kasteiungen nötig seien, um sie fernzuhalten (hierzu vgl. *Besessenheit, o. Bd. 2, 183 u. *Fasten). Ähnlich wie in den totemistischen Religionen (s. o. Sp. 620) galt auch der unwürdige Genuß der Kultmähler bzw. der in diesen verwendeten hl. Speise als gefährlich. So fürchteten nach Porph. abst. 4, 15 die Syrer, sich durch den Genuß der der *Atargatis heiligen Fische Krankheiten zuzuziehen; offenbar hielten sie es für frevelhaft, die bei rituellen Mählern gegessenen Fische (vgl. o. Bd. 1, 859) als gewöhnliche Nahrung zu benutzen.

m. E. in der Bildersprache. Im Griechischen wird ἐσθίειν oder κατεσθίειν öfter vom Aufzehren des Vermögens durch Verschwendung oder Leichtsinn verwendet (zB. Aristoph. equ. 258; ähnlich im Lateinischen, zB. Plaut. truc. 312: ea vos estis exunguimini ebibitis). Aristoph. vesp. 286f steht σεαυτὸν ἐσθίειν im Sinne unseres Ausdrucks ‚sich vor Kummer verzehren'. Auch im Sinne des Aufnehmens oder Empfangens werden die Ausdrücke des E. u. Trinkens in beiden Sprachen gerne gebraucht (zB. Aristoph. Ach. 484: καταπιὼν Εὐριπίδην von jemandem, der sich den Euripides ganz zu eigen gemacht hat; Plaut. aul. 537: edi sermonem tuom). Der Volkstribun Stolo verwendet Dio Cass. frg. 27, 6 D.-M. (= 29, 6 B) das Sprichwort ‚Wer nicht ißt, soll auch nicht trinken' (vgl. o. Sp. 616), um damit auszudrücken, daß die Plebejer entweder alle ihre Forderungen

durchsetzen oder alle aufgeben müßten; E. u. Trinken erscheinen hier also als Beispiel zweier eng zusammengehöriger Dinge, die man nicht voneinander trennen darf. Zum Ganzen vgl. H. Blümner, Studien zur Geschichte der Metapher im Griechischen 1 = Über Gleichnis u. Metapher in der attischen Komödie [1891] 51/4; F. Vollmer–G. Meyer, Art. edo: ThesLL 5, 2, 105, 28/106, 3.

II. Israelitisch-jüdisch. a. Technik des E. Die Israeliten aßen in älterer Zeit mit untergeschlagenen Beinen vor einem niedrigen Tisch auf Matten (die Vornehmen bald auch auf Sesseln) sitzend (Gen. 27, 19; 37, 25; 43, 33; Ex. 16, 3; 32, 6; Iudc. 19, 6; Ruth 2, 14; 1 Sam. 20, 5; 20, 24f; 3 Reg. 13, 20; Ier. 16, 8; Prov. 23, 1). Beim Auszug aus Ägypten aßen sie nach Ex. 12, 11 der Eile wegen stehend. Später kam, vielleicht von Persien her (vgl. Esth. 1, 6), die Sitte auf, bei Tische auf Sofas zu liegen. Amos verurteilt sie 6, 4 noch als Verweichlichung; gleichwohl setzte sie sich durch (Ios. ant. 15, 318 [= 15, 9, 3]; Mt. 9, 10; 26, 7; Mc. 14, 3; Lc. 5, 29; 7, 37; 14, 10; 17, 7; Joh. 12, 2; 13, 23). Auf einem Sofa konnten im allgemeinen drei Personen liegen, welche sich auf den linken Arm stützten. Man aß im Speisezimmer. Die Speisen lagen in Schüsseln oder Tellern u. wurden mit den Fingern der rechten Hand zum Munde geführt (Prov. 26, 15; Joh. 13, 26); Messer, Gabeln u. Löffel gab es nicht. In älterer Zeit wurde jedem Gast seine Portion gesondert auf einem eigenen Tisch vorgesetzt (1 Sam. 1, 4; 9, 24; 2 Sam. 6, 19; 1 Chron. 16, 3); besonders geehrte Gäste erhielten doppelte oder mehrfache Portionen (Gen. 43, 34). Später aßen die Tischgenossen aus einer gemeinsamen Schüssel (Mt. 26, 23). Zum Ganzen vgl. Kortleitner 229/32.

b. Eßmanieren. Prov. 23, 1/3 u. Sir. 31, 12/24 wird zu anständigem Betragen bei Gastmählern gemahnt u. vor allzu raffgierigem Zulangen gewarnt (ägypt. Parallelen bei Kagemni 2; Ptahhotep 7; Amenemope 23). Weiteres *Lebensart.

c. E.-Zeiten. Die Israeliten nahmen die Hauptmahlzeit am Abend ein (Tob. 8, 1), während sie sich zu Mittag mit einem kleineren Mahl u. am Morgen mit einem einfachen Imbiß begnügten. Dies entspricht der orientalischen Gepflogenheit, da die Mittagshitze dort keinen größeren Appetit aufkommen läßt; auch die Ägypter hielten ihre Hauptmahlzeit, welche sie mśwt (= Sternaufgang) nannten, am Abend ab (vgl. Kortleitner 229). Die Therapeuten aßen nach Philo vit. contempl. 34 erst nach Sonnenuntergang, d. h. sie ließen aus asketischen Gründen das Frühstück u. das Mittagessen ausfallen. Näheres *Mahlzeit.

d. Maß im E. Prov. 23, 20f wird vor der Trunksucht u. Schwelgerei gewarnt, da diese zur Armut führen. Der Siracide mahnt 31, 19/21; 37, 27/31 zur Mäßigkeit im E., indem er auf die schlimmen Folgen der Unmäßigkeit für die Gesundheit hinweist. – Die Essener u. die aus ihnen hervorgegangenen Therapeuten führten ein streng asketisches Leben. Philon, der letztere als Ideal hinstellt, sagt von ihnen, daß sie essen, um nicht zu hungern, u. trinken, um nicht zu dürsten (vit. contempl. 37); er wendet also einen bekannten Topos auf sie an (vgl. o. Sp. 616). Vgl. auch *Askese u. *Fasten.

e. Händewaschung vor u. nach dem E. Rituelle Händewaschungen, die in der Tôrâ nur für die Priester beim Opferdienst vorgeschrieben waren (Ex. 30, 17/21), wurden von den Rabbinen allgemein vor dem E. verlangt (Schürer 2, 565). Sota 4b heißt es: ‚Wer Brot ohne Händeabspülung ißt, ist wie einer, der einer Buhlerin beiwohnt.' Die Sitte des Händewaschens vor den Mahlzeiten haben die Juden von den Griechen übernommen; während es sich bei diesen jedoch damals bereits um einen Akt der Hygiene handelte, waren die von den Rabbinen vorgeschriebenen Waschungen in erster Linie religiöse Zeremonien, durch welche levitische Unreinheiten beseitigt werden sollten, die man sich nach rabbinischer Auffassung bei verschiedenen Berührungen zugezogen haben konnte u. die beim E. die Speisen u. dadurch den Menschen selbst in diesem Sinne verunreinigen würden (vgl. Brandt). Auch nach der Mahlzeit wuschen sich die Juden in späterer Zeit die Hände (vgl. Kortleitner 231).

f. Gebet vor u. nach dem E. Die Juden beteten vor u. nach dem E. (Schürer 2, 571f; vgl. auch Orac. Sib. 4, 24/6); dadurch sollten die Speisen gesegnet u. Gott gedankt werden. Ber. 46a heißt es: ‚R. Jôḥānān sagte: Der Hausherr bricht das Brot, u. wer das Brot bricht, sagt R. Hûnâ v. Babylon, der spreche den obigen Segen.'

g. Lesung beim E. Vermutlich hat es beim Gemeinschaftsmahl der Qumrān-Essener auch Tischlektüre gegeben; allerdings ist im Sektenkanon ausdrücklich nur von Lesungen

während der Nachtwachen die Rede (1 QS 6, 7 Maier; vgl. ebd. 7, 1). Bei den Therapeuten hielt nach Philo vit. contempl. 75/9 der Vorsitzende bei der Mahlzeit einen Vortrag.

h. E. als Ausdruck der Lebensfreude. Ähnlich wie bei griech. Autoren heißt es Dtn. 14, 26: ‚Iß u. sei fröhlich!' (vgl. 27, 7; Eccl. 8, 15: ‚essen u. trinken u. fröhlich sein'). Bei freudigen Anlässen fanden Gastmähler statt, so zur Zeit der Ernte (Ruth 3, 7), der Weinlese (Iudc. 9, 27), bei der Schafschur (1 Sam. 25, 2. 36; 2 Sam. 13, 23), bei der Entwöhnung der Kinder (Gen. 21, 8), an Geburtstagen (Job 1, 4; Ios. c. Ap. 2, 204 [25]; Mt. 14, 6; vgl. auch Gen. 40, 20), bei Hochzeitsfeiern (Gen. 29, 22; Iudc. 14, 10; Joh. 2, 1/11). Es gab aber auch Trauermahlzeiten zum Andenken an die Verstorbenen, die zugleich Trost spenden sollten (Ier. 16, 7; Ez. 24, 17. 22; Reicke 103/18). Königsmähler fanden statt bei der Krönung (Krönungsmahl: 1 Sam. 11, 15; 3 Reg. 1, 25; Is. 25, 6) u. bei sonstigen Anlässen (3 Reg. 3, 15; vgl. Esth. 1, 3. 9). Jeremias durfte nach Ier. 16, 8 zum Zeichen des drohenden Unheils keine Gastmähler besuchen.

i. E. als Ausdruck der Gemeinschaft. Bei Bundesschlüssen fanden Mahlzeiten statt (Gen. 26, 30; 31, 54; 2 Sam. 3, 20f). – Nach Gen. 43, 32 vermieden es die Ägypter, mit Hebräern (d. h. Angehörigen vorderasiatischer Nomadenstämme, die von den Ägyptern ʿprw genannt wurden) an demselben Tische zu essen. – Die Mitglieder der Qumrān-Gemeinde mußten gemeinschaftlich essen (1 QS 6, 2 Maier). Auch das Bereitstellen des E. galt in der essenischen Haggādâ als ein Zeichen der Gemeinschaft (1 Q Gen. Ap. 22, 14f). Von Außenstehenden durften die Qumrān-Essener nach 1 QS 5, 16f keine Gastfreundschaft annehmen.

j. E. als religiöser Akt. Die Israeliten kannten Brand- oder Ganzopfer, bei denen das ganze Tier für Jahve verbrannt wurde (Lev. 1), u. Teilopfer, nämlich: Speiseopfer, bei denen nur ein Teil verbrannt wurde, während das übrige den Priestern als Speise zufiel (Lev. 2), Fried- oder Heilsopfer, bei denen die Fettstücke verbrannt wurden, das Bruststück u. die rechte Keule den Priestern zufielen u. das übrige von den opfernden Laien beim Opfermahl gegessen wurde (Lev. 3), Sühnopfer (Sündopfer u. Schuldopfer), bei denen das Fleisch nur von den Priestern gegessen werden durfte (Lev. 4f). Wahrscheinlich haben die Israeliten schon in der Nomadenzeit Tiere geopfert u. dann verzehrt, um so durch ein Opfermahl in eine engere Gemeinschaft mit der Gottheit zu treten (über den von manchen Forschern angenommenen ursprünglichen Totemismus der Israeliten s. u. Sp. 627). Ein Opfermahl war ursprünglich auch das Passahmahl, das wichtigste rituelle Mahl der Israeliten, bei dem ein Lamm (nach Dtn. 16, 2 konnte es auch ein Rind sein) geschlachtet u. gegessen wurde, während die Türpfosten u. die Oberschwelle mit dem Blut bestrichen wurden. Im Priesterkodex ist der Opfercharakter allerdings aufgegeben. Der Blutritus beim Opfer ist ein alter, auch bei den Arabern vorkommender apotropäischer Nomadenbrauch, durch den die Menschen u. das Vieh vor dämonischen Einflüssen, welche Pest oder sonstige Krankheiten verursachen, geschützt werden sollten. Ex. 12 wird das Passahmahl ätiologisch mit der Geschichte von der Tötung der ägypt. Erstgeborenen u. dem Auszug der Israeliten aus Ägypten in Zusammenhang gebracht. In Palästina wurde dann das Passahfest mit dem kanaanitischen Maṣṣôthfest verbunden, einem Frühlingsfest zum Beginn der Gerstenernte, bei dem ungesäuerte Brote (maṣṣôth, *Azyma) gegessen wurden; hierbei handelte es sich ursprünglich um ein Primitialopfer mit anschließendem Opfermahl, bei dem die ersten Ernteerträge unberührt durch die Zutat des Sauerteigs dargebracht u. verzehrt wurden. Manche Forscher (Beer u. a.) sehen auch in dem Maṣṣôthfest eine Erinnerung an die Nomadenzeit der Israeliten, in welcher diese nach Beduinenart ungesäuerte Brote aßen; doch ist es wahrscheinlicher, daß es von Haus aus agrarischen Charakter hat u. somit kanaanitischen Ursprungs ist. – Die Essener hielten unter dem Einfluß der hellenistischen Mysterienreligionen Kultmähler ab, die aus Brot u. Wein bestanden (1 QS 6, 4/6; s. Maier zSt.; Schubert u. a. übersetzen tîrôš mit ‚Most'; vgl. o. Sp. 625); bei den Therapeuten bestand nach Philo vit. contempl. 81 die ‚allerheiligste Speise' aus gesäuertem Brot mit Zukost von Salz. – Im Paradies stand nach Gen. 2 9; 3, 22. 24 der ‚Baum des Lebens', dessen Früchte die Unsterblichkeit verliehen; wahrscheinlich stammt er aus einem Parallelbericht (vgl. die Vorstellung vom Lebenswasser bei verschiedenen Völkern sowie die Geschichte vom Lebenskraut im Gilgameš-

Epos 11, 263/99 [97/9 Schott] u. die Speise des Lebens im babyl. Adapa-Mythus). – Ezechiel erhält in seiner Berufungsvision 2, 8/3, 3 von Jahve eine mit Wehklagen beschriebene Buchrolle zum E. überreicht; dadurch wird ihm die göttliche Inspiration verliehen. Zur Vorstellung des Buchverzehrens vgl. o. Sp. 621.

k. Gefährliches E. Der Sündenfall der ersten Menschen bestand nach Gen. 3 im E. einer verbotenen Frucht. – Die atl. Speisegesetze unterschieden zwischen levitisch reinen u. unreinen Tieren, deren Genuß erlaubt bzw. verboten war (Lev. 11); dabei waren nicht hygienische Gründe maßgebend, sondern die religiöse Anschauung, daß man sich durch das E. bestimmter Tiere eine Befleckung zuziehe. Wahrscheinlich galten die als unrein verbotenen Tiere ursprünglich als Träger dämonischer Kräfte, die beim E. in den Menschen eindringen u. ihn schädigen würden. Manche Forscher führen die Speisegesetze auf einen ursprünglichen Totemismus der Israeliten zurück; auf der totemistischen Stufe wären jene Tiere als heilig verboten gewesen, während der Jahvismus sie für unrein erklärt u. so das Verbot umgedeutet hätte (vgl. o. Sp. 620). Auch reine Tiere durften nur gegessen werden, wenn durch rituelle Schlachtung (šĕḥîṭâ, davon das Wort ‚Schächten') ihre vollständige Ausblutung erreicht worden war, da sich Jahve das Blut, weil es Sitz des Lebens sei, als Opfergabe vorbehalten habe (Lev. 17, bes. v. 11). Diese Scheu vor dem Genuß des Blutes beruhte ursprünglich wohl auf der Furcht, die angeblich in ihm enthaltene Tierseele könnte dem Menschen Schaden zufügen. Im Spätjudentum wurden die Bestimmungen noch verschärft. Nach Dam. 12, 11/4 Maier soll man Tiere, die im Wasser wimmeln, nicht essen; Fische nur, wenn sie lebendig zerlegt wurden u. ihr Blut weggegossen wurde. Hier wie auch sonst ist die essenische Hălāchâ noch rigoroser als die pharisäisch-rabbinische.

l. E. in der Bildersprache. Gutes E. ist ein Bild für glückliche Verhältnisse; so sagen Ex. 16, 3 die Israeliten in der Wüste: ‚O, wären wir doch im Lande Ägypten gestorben, wo wir bei Töpfen voll Fleisch saßen u. uns satt essen konnten an Brot!'; Ps. 23 (22), 5 wird Gottes Fürsorge für die Frommen unter dem Bild eines Gastmahles dargestellt (vgl. auch ebd. 36 [35], 9); Is. 25, 6 werden die Freuden der neuen Gemeinschaft der Völker mit Gott unter dem Bild eines Krönungsmahles geschildert. Ein ähnliches Bild liegt auch Prov. 9, 1/18 vor, wo die Weisheit u. die Torheit zum Mahle einladen. Auch traurige Verhältnisse werden unter dem Bild des E. dargestellt; so heißt es Ps. 42 (41), 4: ‚Tränen sind meine Speise Tag u. Nacht'; ebd. 80 (79), 6: ‚Du speisest uns mit Tränenbrot'; ebd. 102 (101), 10: ‚Ich esse Staub als Brot u. mische meinen Trank mit Tränen'.

B. Christlich. I. Technik des E. Der Eremit Pior aß im Umhergehen, um beim E. keine körperliche Lust zu empfinden (Apophth. Pior. 2 [PG 65, 373C]). – Löffel aus altchristl. Zeit tragen öfter christl. Zeichen (Kreuz, Christusmonogramm) eingraviert (vgl. Hug, Art. Löffel: PW 13, 968); man bezeichnet sie oft voreilig als eucharistische Löffel, da man glaubt, daß sie zur Darreichung der Eucharistie verwendet wurden (vgl. auch o. Bd. 5, 452). – Gabeln zum E. wurden erstmals im MA verwendet; ihr Gebrauch setzte sich schließlich im 18. Jh. allgemein durch.

II. Eßmanieren. Nach Tert. apol. 39, 17 (CSEL 69, 95) wurde bei den altchristl. Gemeindemählern streng auf gute Sitten geachtet: nihil vilitatis, nihil immodestiae admittit (sc. agape); die Plätze wurden erst nach dem Tischgebet eingenommen (vgl. u. Sp. 631). Hippolyt fordert trad. ap. 26, 7 (46 Dix), cum honestate ... et non ad ebrietatem zu essen u. zu trinken. Klemens v. Alexandrien mahnt paed. 2, 1, 13 (GCS 12, 163, 3/18), man solle beim E. mit Anstand nach dem Vorgesetzten langen, die Hand, das Tischtuch u. das Kinn rein halten, nicht das Gesicht verzerren u. nicht während des Kauens sprechen; auch solle man nicht zugleich essen u. trinken. Ebd. 2, 7 (189, 17/193, 30) handelt er über den Anstand beim Mahle u. in der Gesellschaft: Man solle seine Tischgenossen nicht verspotten, sondern vernünftig u. liebevoll miteinander sprechen. Frauen sollten ordentlich bekleidet sein u. sich sittsam betragen. Die Männer sollten, wenn sie bei Tische liegen, auf das Polster schauen u. sich ruhig auf ihre Ellbogen stützen; wenn sie sitzen, sollten sie die Beine nicht übereinander legen (vgl. Aristoph. nub. 983, o. Sp. 614) u. nicht fortwährend die Stellung wechseln. Beim E. solle man nicht gierig sein. Auch solle man rechtzeitig heimgehen. Lautes

Gelächter sei zu vermeiden; man solle nicht zu laut, nicht zu viel u. nicht zu schnell reden, andererseits aber auch nicht zu leise, damit man verstanden werde. Auch solle man nicht streiten. Den Dienstboten solle man nicht durch Pfeifen, Zischen oder Schnalzen mit den Fingern Signale geben. Ständiges Ausspucken, heftiges Räuspern u. Schneuzen seien mit Rücksicht auf die Tischgenossen zu meiden; wenn man rülpsen oder niesen müsse, solle man dies möglichst leise tun, wofür Klemens genaue Anweisungen gibt. Auch solle man bei Tisch nicht in den Zähnen stochern u. das Zahnfleisch blutig stechen, die Ohren kratzen u. die Nase kitzeln. Der Blick solle ernst, die Bewegungen u. Gesten gesetzt sein. – Bei den ägypt. Mönchen herrschte nach Joh. Cass. inst. coen. 4, 17 (CSEL 17, 1, 58, 19/59, 4) während des E. strenges Stillschweigen (silentium). Weiteres *Lebensart.

III. E.-Zeiten. Der Eremit Paësius aß wie die Therapeuten erst nach Sonnenuntergang (Joh. Cass. inst. coen. 5, 27 [CSEL 17, 1, 103, 9/15]; Apophth. Cassian. 4 [PG 65, 244D/245A]). Über klösterliche Essenszeiten s. Bened. reg. 41 (CSEL 75, 102/4); vgl. auch R. Reitzenstein, Historia Monachorum und Historia Lausiaca (1916) 113. Weiteres *Mahlzeit.

IV. Maß im E. Im Paternoster wird Mt. 6, 11 u. Par. nur um das Brot für den folgenden Tag gebetet (vgl. Dölger: ACh 5 [1936] 201/10). Schwelgerei ist ein hervorstechendes Laster des reichen Prassers Lc. 16, 19. Paulus sagt Phil. 3, 19 von den Unmäßigen, ihr Gott sei der Bauch. – Da Jesus selbst im Gegensatz zu Johannes dem Täufer nicht streng asketisch lebte, wurde er nach Mt. 11, 18f u. Par. von seinen Feinden als Schlemmer u. Trinker bezeichnet. – Tatian der Syrer wirft or. 2 (PG 6, 805C/808A) den griech. Philosophen Schwelgerei vor, wobei er Diogenes, Aristippos u. Platon als Exempla anführt. – Tertullian sagt apol. 39, 17 (CSEL 69, 95) von den Christen, daß sie so viel essen, wie zur Stillung des Hungers genügt, u. so viel trinken, wie züchtigen Menschen dienlich ist; dazu vgl. Clem. Al. paed. 2, 2, 29, 2 (GCS 12, 174, 10f), wo es heißt, man müsse essen, um nicht zu hungern, u. trinken, um nicht zu dürsten. Es ist dies ein bekannter Topos der antiken Philosophie (vgl. o. Sp. 615f u. 624). Klemens v. Alexandrien mahnt paed. 2, 1f (GCS 12, 153, 17/177, 20) zur Mäßigkeit im E. u. Trinken; in Anknüpfung an das bekannte dem Sokrates zugeschriebene Apophthegma (vgl. o. Sp. 616) sagt er, die anderen Menschen lebten, um zu essen, die Christen dagegen sollten essen, um zu leben (2, 1, 1, 4 [154, 10/3]; vgl. ebd. 2, 1, 14, 6 [164, 15/7]: Wir sind nicht da zum E. u. Trinken, sondern zur Erkenntnis Gottes; strom. 7, 87, 2 [GCS 17, 62, 15f]). 2, 1, 16, 4 (166, 2/6) mahnt er in Anknüpfung an die aristotelische Mesoteslehre, im E. den Mittelweg zwischen Übermaß u. Mangel zu gehen. Hieronymus warnt ep. 55, 2, 3 (CSEL 54, 488, 15/8) vor der Völlerei (luxuria), da diese die Erregung der unkeuschen Begierde (libido) zur Folge habe. Augustinus unterscheidet c. Iulian. 4, 14, 67 (PL 44, 771) unter Hinweis auf Verg. Aen. 1, 216 u. 8, 184 zwischen Hunger (fames) u. Eßlust (amor edendi), wobei er ersteren als Naturnotwendigkeit billigt, letztere dagegen als sündhafte Begierde (libido) verwirft (vgl. o. Bd. 5, 1009). – Die gnostischen Enkratiten verwarfen den Genuß von Fleisch u. Wein u. ersetzten letzteren sogar im Abendmahl durch Wasser (vgl. *Aquarii o. Bd. 1, 574). Die Manichäer suchten die Lichtseele durch Askese von der Verstrickung in die finstere Materie zu befreien; die electi mußten sich aufgrund des signaculum oris ebenfalls des Genusses von animalischer Nahrung (Fleisch u. Eiern; o. Bd. 4, 737) u. Wein enthalten. – Auch in der Großkirche stand die Askese in hohem Ansehen. Besonders die ägypt. Mönche übten strenge Enthaltsamkeit im E. u. Trinken, um das Laster der Gefräßigkeit (γαστριμαργία, gula) zu bekämpfen (Apophth. Poemen. 16 [PG 65, 325C]; Cassian. inst. coen. 5, 3 [CSEL 17, 1, 83, 6/11]). Fleischgenuß wurde überhaupt vermieden (Apophth. Theophil. 3 [PG 65, 200A]); desgleichen tranken die rigoroseren Mönche keinen Wein (Apophth. Poemen. 19 [ebd. 325D]). Weitere bemerkenswerte Exempla der Enthaltsamkeit im E. sind Apophth. Arsen. 19 (ebd. 92C); Apophth. Achil. 2 (ebd. 124C). 3 (ebd. 124C/D); Apophth. Beniamin. 1 (ebd. 144C/D). 2 (ebd. 144D); Apophth. Ioh. Colob. 29 (ebd. 213B/C); Apophth. Sis. 4 (ebd. 392D). 31 (ebd. 401C/D; zum Ganzen vgl. Heussi 222/5). Auch die Verba seniorum enthalten Vit. patr. 7, 1 (PL 73, 1025A/1028D) eine Reihe von Apophthegmata unter der Rubrik Contra gastrimargiam devincendam et desideria gulae. In der Benediktinerregel stehen 39f (CSEL 75, 99/102) Vorschrif-

ten über das Maß der Speisen u. Getränke. Vgl. *Askese u. *Fasten. – Eusebius v. Vercelli trat während seines Exils in Skythopolis aus Protest gegen die ihm von dem arianischen Bischof Patrophilus zugefügten Unbilden in den Nahrungsstreik (Eus. Verc. ep. 2, 4, 2 [CCL 9, 106]) u. erreichte dadurch eine Verbesserung seiner Lage (ebd. 2, 6, 1 [107]). – Joh. Chrysostomus soll nach Phot. cod. 59 (PG 103, 108C) ein starker Esser gewesen sein, weshalb ihm seine Gegner vorwarfen, er führe ein ‚cyklopisches Leben' (zu diesem Ausdruck vgl. Strab. 11, 4, 3 [502] u. W. H. Roscher, Art. Kyklopen: Roscher, Lex. 2, 1, 1684f).

V. Händewaschung vor u. nach dem E. Die Jünger Jesu aßen nach Mc. 7, 1/5 u. Par., ohne vorher die von den Rabbinen vorgeschriebene rituelle Händewaschung vollzogen zu haben; dasselbe tat nach Lc. 11, 37f auch Jesus selbst. Dies ist nicht als Mangel an Reinlichkeit zu werten, sondern als Ausdruck der christl. Moral, in der rein äußerlich vollzogene Zeremonien ihre Bedeutung verlieren, wie dies ja auch in den an Is. 29, 13 anknüpfenden Worten Jesu Mc. 7, 6/23 u. Par. zum Ausdruck kommt. Natürlich behielten die zum Christentum bekehrten Griechen u. Römer die aus Gründen der Hygiene bzw. Sauberkeit geübte Sitte des Händewaschens vor u. nach dem E. bei (vgl. Tert. apol. 39, 18 [CSEL 69, 95]).

VI. Gebet vor u. nach dem E. Es ist alte, vom Judentum übernommene christl. Sitte, zu den Mahlzeiten zu beten (Rom. 14, 6; 1 Cor. 10, 30; 1 Tim. 4, 3f). Jesus selbst betete vor dem E. (Mc. 6, 41 u. Par.; 8, 6 u. Par.; 14, 22f u. Par.), desgleichen Paulus (Act. 27, 35). Das Gebet zu der Mahlzeit wird Mc. 6, 41 u. Par.; 14, 22 (u. Mt. 26, 26) als Segnung, Mc. 8, 6 u. Par.; 14, 23 u. Par. (nebst Lc. 22, 19); Act. 27, 35; 1 Cor. 10, 30 u. 1 Tim. 4, 3f als Danksagung bezeichnet; diese ist nach Rom. 14, 6 selbstverständlich. Tertullian bezeugt apol. 39, 17f (CSEL 69, 95), daß die Christen vor u. nach dem E. beteten (vgl. o. Sp. 628); ebenso schreibt Hieronymus ep. 22, 37, 1 (CSEL 54, 201, 14f) an Eustochium: Nec cibus a te sumatur nisi oratione praemissa, nec recedatur a mensa, nisi referantur gratiae creatori. Formulare altchristl. Tischgebete sind erhalten Athanas. virginit. 13 (PG 28, 265C/268A: ‚Wir sagen dir Dank, o unser Vater' usw.) u. Const. Ap. 7, 49 (‚Gebenedeit seist du, o Herr' usw.). In dem bei Athanasius überlieferten Gebet wird Gott gebeten, seine über die Erde zerstreute Kirche solle zu seinem Reich versammelt werden, wie das auf dem Tische liegende Brot aus getrennten Teilen zu einem Ganzen zusammengebacken worden ist. Das Gebet der Apostolischen Konstitutionen ist aus Bibelstellen (Ps. 119 [118], 12; Gen. 48, 15; Ps. 136 [135], 25; Act. 14, 17; 2 Cor. 9, 8) zusammengesetzt; hier sind Lobpreis Gottes u. Dank für seine Gaben mit der Bitte verbunden, daß wir immer genug zu essen haben mögen. Über das klösterliche Tischgebet vgl. Joh. Cass. inst. coen. 3, 12 (CSEL 17, 1, 45, 6/17).

VII. Lesung beim E. Die Sitte der frommen Tischlektüre in den Klöstern stammt nach Joh. Cass. inst. coen. 4, 17 (CSEL 17, 1, 58, 13/9) von den kappadozischen Mönchsvätern u. sollte der Verhütung von überflüssigem Geplauder u. Streitigkeiten beim E. dienen; sie ist auch Bened. reg. 38 (CSEL 75, 97/9) vorgeschrieben.

VIII. E. als Ausdruck der Lebensfreude. In der Beispielerzählung vom reichen Toren will dieser zu sich selbst sagen: ‚Iß u. trink u. laß dir wohl sein' (Lc. 12, 19; vgl. 15, 23f. 29; 16, 19; Epiphan. anc. 86, 5 [GCS 25, 106, 25]); über griech. u. atl. Parallelen s. o. Sp. 619 u. 625. – Fröhlichkeit herrscht beim Gastmahl des Nikodemus Ev. Nicod. 15, 4. – Das altchristl. Gemeindemahl (Liebesmahl, Agape) war nach dem Vorbild der atl. Feste mit Festesfreude verbunden (Act. 2, 46; Barn. 15, 9; vgl. Reicke 165/229). Doch wird es von den Vätern als heidn. Unsitte getadelt, wenn sich Christen an Feiertagen überessen oder betrinken (Aug. s. 198, 2 [PL 38, 1025]). – Auch im alten Christentum fanden Gedächtnismähler für die Verstorbenen (Totenmähler, Totenagapen) statt (Const. Ap. 8, 44, 1; vgl. Reicke 101/3. 120/31).

IX. E. als Ausdruck der Gemeinschaft. Petrus hielt nach Gal. 2, 11/4 in Antiochien zunächst Tischgemeinschaft mit den dortigen Heidenchristen, zog sich aber nach der Ankunft von jerusalemitanischen Judenchristen zurück, worauf er von Paulus getadelt wurde. – Der gemeinsame Empfang der Eucharistie galt als besonderer Ausdruck der Zusammengehörigkeit der Gemeindemitglieder (1 Cor. 10, 17). Das Totenmahl stellte die Gemeinschaft zwischen dem Verstorbenen u. den hinterbliebenen Familienangehörigen dar.

X. E. als religiöser Akt. Das christl. Abend-

mahl, die Eucharistie, bewirkt nach 1 Cor. 10, 16 eine enge Verbindung mit dem Blute u. dem Leibe Christi; ebenso wird nach Joh. 6, 56 beim Abendmahl durch das E. des Fleisches Christi u. das Trinken seines Blutes eine innige Vereinigung mit ihm erzielt. Nach ebd. 6, 57f verleiht es ewiges Leben im Jenseits. Zum Zeichen der kirchlichen Gemeinschaft (vgl. o. Sp. 622) sandten die Bischöfe Partikeln der Eucharistie an ihre Presbyter; sie wurden von diesen vor dem Pax Domini als Beimischung zur eigenen Eucharistie in den Kelch gegeben. Man nannte sie fermenta, da sie die Eucharistie der Presbyter durchdringen sollten wie der Sauerteig die Teigmasse (Ep. pont. 311, 5, 8 [PL 20, 556B]; Lib. pont. 33 [MG Gest. pont. Rom. 1, 46, 7f]; vgl. Jungmann 386/91). Den Gläubigen wurde das eucharistische Brot auf die Hand gelegt. Sie konnten gleich essen, soviel sie wollten; den Rest nahmen sie mit nach Hause, um jeden Morgen die Eucharistie als erste Speise zu essen (Tert. ad ux. 2, 5 [CSEL 70, 118]; or. 19 [CSEL 20, 1, 192, 5/11]; Can. Hippol. 77f [117 Hauler]; vgl. u. Sp. 634). Den nicht bei der Eucharistiefeier selbst Anwesenden wurde ein Stück vom Brot zugeschickt (Iustin. 1 apol. 67, 5); durch das E. desselben brachten sie ihre Zugehörigkeit zum Gemeindeverband (vgl. o. Sp. 632) zum Ausdruck (vgl. Jungmann 446/8). – Die manichäischen electi suchten nach Kephalaia 23 (A. Adam, Texte zum Manichäismus = KlT 175 [1954] 38) durch ein tägliches hl. Mahl ihre Lichtseele zu heiligen u. von Beimischungen der finsteren Materie zu reinigen; dieses Mahl bestand aus angeblich besonders lichthaltiger Nahrung wie Weizenbrot, Gurken u. Melonen. – Johannes erhält Apc. 10, 9f ähnlich wie Ezechiel von einem Engel ein Buch zum E. überreicht, wodurch ihm die göttliche Inspiration zuteil wird. Auch Romanos der Melode erhielt nach einer Legende an einem Weihnachtsfest in Kpel von der Theotokos eine Schriftrolle zum E. überreicht, wodurch er die poetische Inspiration erlangte (vgl. H.-G. Beck, Kirche u. theol. Lit. im byz. Reich = Byz. Hdb. 2, 1 [1959] 425). Zur Vorstellung des Buchverzehrens vgl. auch o. Sp. 621.

XI. Gefährliches E. Auch im Christentum findet sich die Vorstellung, daß beim E. u. Trinken leicht Dämonen in den Körper eindringen u. Besessenheit bewirken können. Als besonders gefährlich galt die Teilnahme an heidn. Opfermahlzeiten (vgl. o. Sp. 622), gegen die sich Paulus 1 Cor. 8/10 wendet; dabei werden 10, 7 die Israeliten in der Wüste wegen ihres idololatrischen Opferschmauses Ex. 32, 6 als warnendes Exempel hingestellt. Cyprian berichtet laps. 24 (CSEL 3, 1, 254, 19/26) von einer Frau, die durch die Teilnahme an einer Opfermahlzeit besessen geworden sei; ebd. 25 (255, 1/24) von einem Kind, das dasselbe Schicksal erlitten u. die ihm dargereichte Eucharistie erbrochen habe. Hier liegt die Vorstellung zugrunde, daß ein Mensch nicht zugleich vom eucharistischen Christus u. von einem Dämon erfüllt sein könne. Dies führte dazu, der Eucharistie eine apotropäische Wirksamkeit gegen das Eindringen von Dämonen zuzuschreiben. So wird von der hl. Melania d. J. Vit. Melan. 62 (36, 17/9 R.) berichtet, daß sie nie etwas gegessen habe, ohne vorher propter tutelam animae die Eucharistie zu sich genommen zu haben (vgl. o. Sp. 633 sowie *Besessenheit o. Bd. 2, 184f u. *Fasten). – Firmicus Maternus bekämpft err. 18 die Mysterienkultmähler (vgl. o. Sp. 620) als verderbenbringend u. stellt ihnen die christl. Eucharistie als heilbringend gegenüber. Andererseits galt der unwürdige Genuß der Eucharistie als gefährlich; nach 1 Cor. 11, 27/30 kann er Krankheit u. sogar den Tod verursachen (vgl. Aug. in ev. Ioh. 26, 11 [CCL 36, 265]). – In den Jakobusklauseln wurde, entsprechend dem atl. Gesetz, der Genuß von Blut verboten (Act. 15, 20. 29).

XII. E. in der Bildersprache. Die ewige Seligkeit wird Mt. 8, 11 u. Par.; 22, 1/14 u. Par.; 26, 29 unter Verwendung eines schon im AT bei Is. 25, 6 (s. o. Sp. 627f) vorkommenden Bildes als Festmahl dargestellt. – Augustinus gebraucht das Wort manducare öfter zur Bezeichnung des innerlichen, geistigen Aufnehmens, zB. in ev. Ioh. 26, 12 (CCL 36, 266) bezüglich des Empfanges der Eucharistie: qui manducat intus, non foris; qui manducat in corde, non qui premit dente (Weiteres s. S. Cavallin, Art. manduco: ThesLL 8, 275, 56/67).

H. Blümner, Gr. Priv. 235/51; Röm. Priv. 385/419. – W. Brandt, Jüd. Reinheitslehre = ZAW Beih. 19 (1910). – A. Dieterich, Eine Mithrasliturgie[2] (1910) 99/108. 170/3. – K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums (1936) 222/5. – J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia 2[4] (1958) 386/91. 446/8. – F. X. Kortleitner, Archaeologiae biblicae summarium (Innsbr.

1906) 229/32. – B. Reicke, Diakonie, Festfreude u. Zelos = Uppsala Universitets Arsskrift 1951, 5. – P. Wendland–O. Kern, Beiträge zur Geschichte der griech. Philosophie u. Religion (1895) 8/15. 18/24. *A. Lumpe.*

Essener s. Qumran.

Eßgier s. Gula.

Essig.

E. (acetum) ist ein Produkt, das durch Gärung alkoholhaltiger Flüssigkeiten, vor allem Wein, gewonnen wird (zur Etymologie Stadler 689). Nach Plinius (n. h. 14, 125), der den E. an zahllosen Stellen nennt, fand er mannigfache Verwendung. Er wird schon erwähnt bei Aeschyl. Agam. 307; bei Aristoph. Plut. 720; av. 534; Acharn. 35; ran. 620; bei Theocr. 15, 147.

A. Nichtchristlich. I. Herstellung. Am weitesten verbreitet war der Weinessig (ὄξος). Rezepte dafür werden in republikanischer Zeit bei Cato agric. 104 erwähnt; in der Zeit des Tiberius u. Claudius bei Columella rust. 12, 5; im 6./9. Jh. in den Geoponica 8, 33/42 (226/30 Beckh). Man stellte daneben auch E. her aus Feigen (Colum. rust. 12, 17), die aus Zypern oder besser aus Alexandrien kamen (Plin. n. h. 14, 103); ferner aus Feigen u. eingeweichten Früchten mit Zitronensaft u. gerösteter Gerste (Colum. aO.; geop. aO.); aus Birnen, Äpfeln usw. (Pallad. 3, 25, 11. 19; 3, 15, 5); aus Datteln (Xen. anab. 1, 5, 10; 2, 3, 14). Die Alten kannten schon die E.mutter (Stadler 690). Ein E., der in der Medizin sehr geschätzt wurde (vgl. u. Sp. 639), war der Meerzwiebel-E., das acetum scillinum (Plin. n. h. 20, 98; 23, 59; 26, 114) oder acetum scillites (26, 77; 28, 152; vgl. 24, 44) oder acetum scilliticum (Cels. med. 5, 19 [179]); man gewann ihn durch Einweichen von Zwiebeln der σκίλλα = bulbus scillae (Steier, Σκίλλα: PW 3A, 1, 525).

II. Herkunft. Bestimmte Gegenden der alten Welt waren berühmt für ihren E., zB. die asiatische Halbinsel Knidos, das attische Städtchen Dekelea (Athen. 7, 314c; 2, 67), der attische Demos Sphettos (Aristoph. Plut. 720). Der ägyptische E. wurde von den Griechen (Chrysipp.: Athen. aO.) u. Römern (Cic. frg. 5 [89 M.]: Aegyptium; Plin. n. h. 24, 102: Alexandrinum; Iuv. 13, 85: Phario . . . aceto; Mart. 13, 122: amphora Niliaci . . . aceti) besonders geschätzt. Ebenfalls gelobt wird der E. von Methymnos auf Lesbos (Hor. sat. 2, 8, 49: Methymnaeam uvam), von der Insel Thasos (Plin. n. h. 34, 114) u. von Falernum (Schol. Iuv. 13, 216). In all diesen Fällen handelt es sich wohl um Wein-E.

III. Gewürz u. Getränk. a. Gewürz. Der Gebrauch des E. bei Tisch war für die Alten nur eine seiner unzähligen Verwendungsmöglichkeiten. Bei der Mahlzeit diente der E. bei verschiedenen Speisen, Salaten, Gemüsen usw. als Gewürz (Belege bei Plinius, Apicius, Columella; vgl. Oertel, Art. acetum: ThesLL 1, 379/81). Bei Tisch wurde daher zu bestimmten Speisen die ὀξίς, das acetabulum, gereicht: ein kleines rundes Gefäß, das nicht sehr tief war u. eine weite Öffnung hatte. Es hatte die Form einer kleinen, ausgeweiteten Kylix (Athen. 11, 494c), wie ein Fresko aus Rom zeigt, auf dem ein Spanferkel auf einer großen Schüssel dargestellt ist mit je einem acetabulum zu beiden Seiten (E. Saglio, Art. acetabulum: DS 1, 23, Fig. 43).

b. Getränk. Manche Weine wurden mit Harz u. erstaunlicherweise auch mit E. versetzt (Plin. n. h. 14, 120). – Als ὀξύκρατον oder ὀξύκραμα bzw. posca wird eine Mischung von Wasser u. E., in diesem Falle wohl in der Regel Wein-E., bezeichnet (Wotke 420; vgl. Liddell-Scott s. v.). Die Mischung ist das gewöhnliche Getränk der Sklaven u. kleinen Leute (Hor. sat. 2, 3, 116; Plaut. rud. 937; Pers. sat. 4, 30/32); sie wird auch Eingekerkerten verabreicht (Didasc. 2, 22); sie ist ferner das übliche Getränk des römischen Soldaten im Felde (Hist. Aug. v. Hadr. 10, 2; v. Pesc. Nig. 10, 3; v. Avid. 5, 3; vgl. Plaut. mil. 836; über die Rationen Cod. Theod. 7, 4, 6 [vJ. 360]), auf dem Übungsmarsch (CIL 4, 1291: pompeianisches Fresko mit einem Soldaten: da fridam [poscam] pusillum; vgl. Colin 106) u. in der Garnison (Philae: PLond 1245, 9, 4); sie ist das Getränk der Wache zu Füßen der Gekreuzigten (Petron. 111 mit Colin aO.). Es ist anzumerken, daß manche Autoren das ὀξύκραμα bzw. die posca meinen, wenn sie von ὄξος oder acetum sprechen (zB. Iuv. 3, 292). Diese Vermutung wird durch einen Blick in die griechischen Papyri aus

der späten Kaiserzeit bestätigt; das Getränk, das nach ihnen zB. Musiker u. Soldaten erhalten, heißt hier durchweg einfach ὄξος (Preisigke, Wb. 2 s. v.). Vielleicht handelt es sich auch im Bericht von Hannibals Übergang über die Alpen (vgl. u. Sp. 638) u. in den Evangelien (vgl. u. Sp. 641) um ὄξος bzw. posca. – Manchmal wird auch schlechter Wein E. genannt. Kaiser Tiberius sagte, daß die Ärzte darin übereinstimmten, den Wein von Sorrent zu preisen; er sei aber nur ein guter E. (Plin. n. h. 14, 64: generosum acetum). Die Worte ὄξος u. acetum bezeichnen auch häufig einen Tresterwein aus Früchten ohne E. (Plaut. rud. 4, 2, 37; Pers. 4, 32; Plut. quaest. conv. 2, 19). Ps. 68 (69) 22 zeigt, daß man in Palästina dem Gast in einem wohlsituierten Hause nicht E., d. h. E.wasser, statt Wein vorsetzen kann, ohne ihn zu kränken (anders A. Hermann: o. Bd. 4, 397). Aus Ruth 2, 14 ergibt sich, daß man in Palästina bei der Feldarbeit sein Brot in Wein-E. zu tauchen pflegte (vgl. Strack-B. 2, 264). Den Nasiräern waren alle Arten von E., die aus Wein oder anderen alkoholhaltigen Flüssigkeiten hergestellt waren, verboten (Num. 6, 3). Joma 8, 3 (2, 1003 Goldschm.) behandelt die Frage, welches Getränk der Jude am Versöhnungstage, dem strengsten Buß- u. Fasttage, zu sich nehmen darf. Die Antwort: nur Getränke, deren Genuß eine Buße ist, wie Salzlake u. reiner E.; mit Wasser gemischten E. zu trinken bedeutet, sich einen Labetrunk gönnen, der dem Ernst des Tages nicht entspricht. – Schließlich wurde E. bei der Zubereitung von E.met verwendet, bei dem Honig als Grundbestandteil diente (Plin. n. h. 23, 60).

IV. Verschiedener Gebrauch. Die Alten kannten die fäulnisverhütende Wirkung des E. (Plin. n. h. 23, 57) u. verwendeten ihn daher zur Konservierung von Speisen. Man gebrauchte ihn auch, um altem Käse wieder seinen frischen Geschmack zu geben (11, 242). Auch zum Reinigen von Metallen wurde E. genommen; nach Plinius (34, 149) wird das mit E. oder Alaun bestrichene Eisen dem Kupfer ähnlich. Soll Kupfer vergoldet werden, taucht man es zuerst in E. (33, 65). E. entfernt leicht Gummi (24, 3) usw. Mit E. werden die Farben für die Maler zubereitet. Bleiweiß wird aus Blei u. E. hergestellt (35, 37). Vor dem Färben des Berggrüns aus den Bergwerken weicht man es in E. ein (33, 88). Auch *Edelsteine werden mit E. behandelt (vgl. o. Bd. 4, 522). Um dem Brillanten den ihm fehlenden Glanz zu geben, weicht man ihn vierzehn Tage in E. ein (37, 98). Den kostbaren Stein, der Nephrit genannt wird, legt man mehrere Tage in Salpeter u. E., um ihm Sternenglanz zu geben (37, 134). Clodius, der Sohn des Tragöden Aesopus, löst vom Ohr der Caecilia Metella eine runde Perle im Werte von einer Million Sesterzen, löst sie in E. auf u. trinkt diesen (Plin. n. h. 9, 122; Hor. sat. 2, 3, 240; Val. Max. 9, 1, 2). Das gleiche tat Kleopatra aufgrund einer Wette mit dem Triumvir Antonius (Plin. n. h. 9, 119/21; Macr. Sat. 3, 17, 14/7; zum Sinn des Auflösens von Perlen in E. u. zu modernen Versuchen dieser Art: B. L. Ullman, Cleopatra's Pearls: ClassJourn 52 [1957] 193/201). – Die Alten verwendeten den E. unter Ausnutzung seiner chemischen Eigentümlichkeiten, insbesondere seiner abkühlenden Wirkung (Gell. 17, 8: frigorificum), dazu, Felsen oder Quadersteine zu sprengen. So goß man ihn plötzlich auf einen glühendheißen Felsen, um diesen dadurch zum Zerfall zu bringen. Felsen, die dem Feuer widerstanden hatten, konnten mit E. (Plin. n. h. 23, 57), Granit-, Gneis- oder Basaltfelsen (silex) mit Feuer u. E. gesprengt werden (ebd. 33, 71; vgl. Vitruv. 8, 3, 19). Im J. 67 vC. nimmt Metellus die Stadt Eleuthernai in Kreta, nachdem Verräter von einem Turm herunter E. auf die Mauern gegossen hatten, um diese brüchig zu machen (Dio C. 36, 18, 2). Bei seinem Übergang über die Alpen iJ. 218 vC. sprengt Hannibal die durch Feuer erhitzten Felsen mit E. (Iuv. 10, 153: opposuit natura Alpemque nivemque; diducit scopulos et montem rumpit aceto; vgl. Liv. 21, 37: infuso aceto [cod. Puteanus 5. Jh.], eine Stelle, die häufig angezweifelt wurde u. stark umstritten ist; zB. verbessert P. Aimès: BullHistorComité [1951/2] 323: infusa cito; diese Emendation wird abgelehnt von Ch. Samaran, Le vinaigre d'Hannibal: RevÉtLat 36 [1958] 63/4; vgl. M. Berthelot, De l'emploi du vinaigre dans le passage des Alpes par Annibal et les travaux de mines chez les Anciens: JournSav 1889, 244f; P. Frassinetti, L'aceto di Annibale: GiornItalFilol 3 [1950] 200/5; Ullman aO. 200/1). Alle diese antiken Nachrichten über die Sprengwirkung des E. bezweifelt vom Standpunkt des modernen Chemikers A. Neuburger, Die Technik des Altertums[2] (1921) 468/70; Feldhaus 149f teilt diese

Bedenken nicht. – Das Erdpech auf dem Toten Meer gewinnt man, indem man es durch Besprengen mit E. gerinnen u. auf der Wasseroberfläche schwimmen läßt (Tac. hist. 5, 6: sparso aceto). Die Seefahrer sprengen gegen einen herannahenden Wirbelwind E. aus (Plin. n. h. 2, 132: cui frigidissima est natura).

V. Medizin. Die Brunst der Eber wird besänftigt, indem man ihre Geschlechtsteile mit E. besprengt (Plin. n. h. 10, 181). Aber auch in der Humanmedizin wird der E. in vielfacher Weise verwendet (Stadler 691).

a. Augenleiden, Magen- u. Darmkrankheiten usw. Es gab mehrere mit Hilfe von E. gewonnene Heilmittel gegen Augenkrankheiten. Hierher gehört der von den Bergwerken gelieferte Silberschaum, der gekocht, zerkleinert u. zur Reinigung von Kohle u. Asche mit E. gewaschen wurde (Plin. n. h 33, 108); ferner gehört hierher das Augenmittel ‚hieracium', das zubereitet wurde, indem man Grünspan aus Zypern u. verschiedene andere Ingredienzen in E. aus Thasos zerrieb (ebd. 34, 114). Zu den Augenheilmitteln dieser Art gehört weiter ein aus vettonica oder serratula, d. h. Betonie (ebd. 25, 84) hergestellter besonderer E.; ferner der Pompholix, eine weiße u. leichte Substanz, die sich in den Kupferöfen fand u. mit E. gemischt wurde (ebd. 34, 129). Gegen Durchfall nahm man Eier mit E. (ebd. 29, 49); gegen die krankhafte Vergrößerung der Milz Galläpfel mit E. (ebd. 24, 10). Meerzwiebel-E. (vgl. o. Sp. 635) galt als gut gegen Magensäure u. für die Festigung des Zahnfleisches, des Schlundes u. Magens (ebd. 23, 59). Auf die Füße der Gichtkranken legte man Umschläge aus dem Mehl des griechischen Heus u. einem mit dem milchigen Saft des Feigenbaumes versetzten E. (ebd. 23, 117). Gichtkranken u. Wassersüchtigen wurde ein mit E. getränkter Schwamm aufgelegt (Scribon. 133. 158). Um Quecksilber zu gewinnen, das durch Umschläge auf den Kopf u. den Bauch Blutungen zum Stehen brachte, wurde Mennige in E. zerstoßen, bevor man es erhitzte (ebd. 33, 123). – Im folgenden sind einige weitere E.-anwendungen anzuführen, die für Abschnitt BI/IIa wichtig sind.

b. Erstickungsanfälle. Meerzwiebel-E. verschafft den Asthmatikern bei Erstickungsanfällen Erleichterung (Galen. 13, 111 Kuehn; Marcell. 17, 1; 17, 16; 17, 25; die Belege zusammengestellt u. erörtert bei Colin 113).

c. Blutungen. Dioskorides aus Kilikien, Militärarzt in Rom unter Nero, rühmt E. als Mittel, um bei frischen Wunden die Blutung zum Stillstand zu bringen (Dioscor. 5, 120 [1, 13 Wellm.; 5, 137 K.]); man kann den E. zum Trinken eingeben oder ihn äußerlich in Form von Umschlägen anwenden (5, 13 [1, 23 Wellm.; 5, 21 K.]; vgl. für die Tiermedizin Colum. 6, 12, 4; Veget. mul. 2, 48, 8). Mit E. wird Nasenbluten gestillt; vgl. Marcell. medic. 10, 1: plerumque erumpit nimius e naribus sanguis, qui cum abundanter fluxit, nisi celerius supprimatur, periculum adfert. Proderit ergo aqua frigida vel posca subinde totam faciem per spongiam refrigerare. Acetum acre infundere in aurem prodest usw. Ähnlich steht es mit Blutungen aus dem After; ebd. 16, 73: ad eos qui sanguinem excreant remedium efficax sic: Turis masculis diligenter triti drăg 2 ammoniaci unam cum aceti hemina simul contemperabis, ita ut bibi possit, et laboranti ieiuno aemoptyco dabis (vgl. Colin 113). Um die Blutung, die der Steinoperation folgt (post excisos calculos), u. alle anderen Blutungen, zum Stillstand zu bringen, wendet man E. äußerlich an, indem man Umschläge mit einem mit E. getränkten Schwamm macht (foris in spongea impositus), innerlich, indem man zwei cyathi stärksten E. trinkt (Plin. n. h. 23, 55).

d. Verletzungen. E. wird empfohlen zur Heilung von Blutansammlungen infolge von Schlägen u. Stürzen (ebd. 23, 59: percussis et praecipitatis et ob id sanguine conglobato; Apul. met. 8, 18, 7: ille spongeis inaciditatis tumores comprimere; vgl. Theodor. Priscian. eup. 1, 22: spongia in pusca). Ferner zur Behandlung von Verletzungen durch Skorpione, Tausendfüßler, Spitzmäuse u. durch alle Tiere mit Stachel (Plin. n. h. 23, 55). Ebenso können Bisse von Hunden (ebd.), Gänsen (Petron. 136, 4. 7: vulnusque cruris haud altum aceto diluo) u. Bären mit E.anwendung geheilt werden (vgl. u. Sp. 644).

e. Folter. Aristophanes (ran. 620) nennt den E. unter den peinlichen Strafen, die man bei einem Sklaven anwenden kann, um ihn zum Sprechen zu bringen: ‚Binde ihn auf eine Leiter, hänge ihn auf, gib ihm die Peitsche mit Stacheln, schinde ihn, verdrehe ihm die Glieder; du kannst ihm auch noch E. in die Nasenlöcher gießen usw.' Colin (97/128) zeigt, daß bei den römischen Hinrichtungen E. gebraucht wurde, um das Sterben der humiliores, das bei der Kreuzigung u. der Aussetzung

ad bestias absichtlich sehr langsam vor sich gehen sollte, hinauszuzögern (vgl. die Belege u. Sp. 643). Vgl. Lact. mort. pers. 21, 9 (J. Moreau: Sources chrét. 39, 1, 102; 2, 329), wonach den von Galerius verurteilten u. durch ein schwaches Feuer gemarterten Christen von Zeit zu Zeit das Gesicht mit kaltem Wasser benetzt u. der Mund befeuchtet wurde: ,ne arescentibus siccitate faucibus cito spiritus redderetur'.

VI. Bildersprache. Nach Sprüche Salom. 25, 20 wirkt ein Lied auf ein mißmutiges Herz wie E. auf Natron. Bei den Juden der Kaiserzeit muß ,E., Sohn des Weines' im Sinne von ,schlechter Abkömmling einer guten Familie' ein beliebter Schimpfname gewesen sein; das zeigt die Erzählung von der Begegnung des Rabbi Eliazar ben Schimeon (um 180) u. dem Walker, der in dem Rabbi einen Volksverräter sah u. ihn mit dem Zuruf ,E., Sohn des Weines' tödlich beleidigte (Strack-B. 2, 580).

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Kreuzigung Jesu. Vorhandensein u. Verwendung des E. auf Golgatha hat zu vielfachen Diskussionen Anlaß gegeben. Der E. wird an folgenden Stellen erwähnt: Mt. 27, 48; Mc. 15, 36; Lc. 23, 36; Joh. 19, 29. Daraus ergibt sich folgendes Bild: Nach der Kreuzigung bleibt die Truppenabteilung der römischen Soldaten, die vom Prätorium mit der Exekution beauftragt worden war, am Platze, um nach römischer Gewohnheit Wache zu halten (Petron. 111; Colin 97/128). Wie es ihnen nach dem Recht zukam (Dig. 48, 20, 6), teilen die Soldaten die Kleider des Hingerichteten unter sich (Mt. 27, 35; Mc. 15, 24; Lc. 23, 34; Joh. 19, 23; der letztere sagt: in vier Teile). Die vier Evangelisten erwähnen, daß Jesus ein mit E. getränkter Schwamm gereicht wird; Joh. 19, 28 deutet an, daß mit Durst u. E.tränkung typologisch verstandene atl. Texte, wohl Ps. 21 (22), 16 u. 68 (69), 22, in Erfüllung gingen. Der wichtigste Text ist Mc. 15, 36; danach ruft der Gekreuzigte: ,Eloi, Eloi, lama sabachthani: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?' Dann heißt es: ,Und einige von denen, die dort waren u. das verstanden hatten, sagten: Siehe, er ruft Elia! Und einer lief, um einen Schwamm mit E. zu tränken. Nachdem er ihn an einem Rohr befestigt hatte, gab er ihm zu trinken u. sagte: Halt, laßt uns sehen, ob Elia kommt, um ihn herabzunehmen! Aber Jesus stieß einen lauten Schrei aus u. verschied' (M. J. Lagrange, L'Évangile de Jésus Christ [Par. 1954] 630/32).

b. Textliche Übereinstimmungen u. Verschiedenheiten. Nach Joh. 19, 23 sind vier Soldaten dort; die anderen Evangelien machen keine genaueren Angaben, doch wird Mt. 27, 54 u. Mc. 15, 39 ein Centurio erwähnt. Wer reichte Jesus den E.? Nach Mt. 27, 39. 41. 55 waren anwesend: Passanten, die Hohenpriester mit den Schriftgelehrten u. Ältesten u. schließlich mehrere heilige Frauen, die von fern zusahen. Mc. 15, 29. 31. 40 werden genannt: die Passanten, die Hohenpriester u. Schriftgelehrten, die heiligen Frauen. Lc. 23, 27. 35. 48. 49 werden das Volk, die Obersten u. die heiligen Frauen erwähnt. Joh. 19, 25. 26 zeigt nahe beim Kreuze Jesu seine Mutter, die Schwester seiner Mutter, Maria Magdalena u. den Jünger, den er lieb hatte. Der E. wurde nach Mt. 27, 48 u. Mc. 15, 36 von einem der Anwesenden gereicht, der nicht näher bestimmt wird. Nach Lc. 23, 36 aber reichten die Soldaten Jesus den E. u. verspotteten ihn dabei. Nach Joh. 19, 28 sagt Jesus: ,Mich dürstet'. Dann heißt es: ,Es stand dort ein mit E. gefülltes Gefäß. Die Soldaten tränkten einen Schwamm mit E. u. nachdem sie ihn an einem Zweig des Ysop befestigt hatten, hielten sie ihn an seinen Mund. Als Jesus den E. genommen hatte, sagte er: 'Es ist vollbracht!' u. das Haupt neigend gab er den Geist auf'. In diesem letzteren Text (Joh.) wird der Schwamm mit einem Zweig des Ysop gereicht. Muß man mit den alten Editoren korrigieren hysso (nach griech. ὑσσός), wobei es sich um ein römisches pilum handeln würde? (vgl. dazu Ketter 192_{19}; Blinzler 111_{38}). Mt. 27, 48 u. Mc. 15, 36 erwähnen ein Schilfrohr oder Rohr. Lc. 23, 36 werden keine näheren Angaben gemacht.

c. Auslegung seit Augustinus. Die Auslegungen sind zahllos (vgl. schon Barnab. ep. 7, 3/5, wonach bereits eine alte jüdische Opfervorschrift auf die E.tränkung Jesu hindeutet). Aug. enarr. in Ps. 68, 1, 14: ,Acetum enim vinum vetus dicitur'; in Joh. tr. 119, 4: ,Iudaei ... ipsi erant acetum, degenerantes a vino patriarcharum et prophetarum'; s. 218, 11: ,Acetum perfidiae dederunt et hoc in spongia. Vere spongiae comparandi, non solidi, sed tumidi' (vgl. Biblia Augustiniana 2, 54 Lenfant); adv. Jud. 5 zu Mt. 27, 34. 48: ,Ipsi enim (sc. Judaei) fellei et acidi facti sunt, felleas et acidas escas pani vivi ministrando'.

Die übrigen älteren Auslegungen werden hier beiseite gelassen (vgl. dazu die gute Übersicht des dänischen Arztes u. Humanisten Th. Bartholinus, De Cruce [1670] 139/45); nur die verschiedenen Theorien der modernen Forscher seien noch angeführt. Einige Forscher sehen, ebenso wie die alten Exegeten, darin, daß Jesus E. gereicht wurde, eine individuelle Geste des Spottes oder sogar der unerhörten Grausamkeit (vgl. C. Rösch, Num Christus in Golgotha felle et aceto potatus sit?: Collectanea Franciscana 2 [1932] 101/4; J. Pickl, Messiaskönig Jesus [1935] 147/54; ders., E.tränkung u. Tod Jesu: ThprQS 87 [1934] 721/31). Für andere Forscher handelt es sich vielmehr um eine Geste des Mitleids, durch die der Durst des Hingerichteten gestillt werden soll; sie erkennen im E. die posca (R. Billiard, La vigne dans l'antiquité [Lyon 1913] 507; Th. Heppner, Eine vermoderte Hypothese u. eine neue Apokryphe?: ThGl 18 [1926] 662 [Heppner 657/71 widerlegt, daß es sich um tödlich wirkenden Morionwein gehandelt habe]; Ketter 193f; Heidland 288f; vgl. o. Sp. 636f). Es ist das Übliche, daß E. zur Zubereitung der posca für die Soldaten der Garde vorhanden ist (Pölzl-Innitzer; Vosté, vgl. Wotke 420; Blinzler 111; R. Besnier, Le procès du Christ: Tijdschr. v. Rechtsgeschied. 18 [1950] 207). Neuestens hat Colin (112f) eine andere Erklärung vorgeschlagen: Mit E. kann man die Erstickten wiederbeleben u. Blutungen zum Stillstand bringen (vgl. o. Sp. 639f). Nun sind alle Hinrichtungen von Sklaven oder humiliores Hinrichtungen mit langsamer Vollstrekkung (Sen. ep. 101); sie werden absichtlich von den dafür Verantwortlichen verlängert. Um ein vorzeitiges Ende des Gekreuzigten zu verhindern u. ihn bei einer Ohnmacht wiederzubeleben, gibt man ihm mit Hilfe eines mit E. getränkten Schwammes zu trinken u. läßt ihn dabei außerdem das acetum einatmen. Es scheint auch, daß man mit dieser Flüssigkeit die Wunden der Hände u. Füße zum Vernarben brachte, damit der Gekreuzigte nicht verblutete (Einzelheiten über die verschiedenen Phasen der Hinrichtung am Kreuz: Colin 115/21). Auf Golgatha (Joh. 19, 28 vgl. o. Sp. 641f) u. zu Füßen des Kreuzes von Ephesus war ein E.gefäß vorhanden (Petron. 111 cod. locus desperatus: † certe ab eo † odore; Colin aO.: acetabuleo odore). In der Zeit des Tiberius u. Nero trägt der Wächter bei den Kreuzen ein acetabulum u. die spongia bei sich, um das Leben u. die Leiden der Gekreuzigten zu verlängern (Beispiele für das Tränken mit E. u. Galle u. das Netzen der Wunden mit E. u. Salz nach der Geißelung als Tortur in christl. Märtyrerakten bei Pickl, Messiaskönig 151f; ders.: ThprQS 87 [1934] 726f; Pickl glaubt, daß auch bei den Wunden Jesu diese Tortur beabsichtigt war, jedoch durch seinen frühen Tod verhindert wurde). In der Besprechung der Untersuchung von Colin hält P. Benoit (RevBibl 62 [1955] 135ff) die Auffassung des Verf., soweit sie Golgatha betrifft, nicht unbedingt für überzeugend: ‚Colin reconnaît lui même qu'à Jérusalem, à cause de la loi juive, le condamné devait mourir avant le soir' (Joh. 19, 32: Schächer crurifragium; 33: Jesus Speer; zur Grablegung Flav. Ios. bell. Iud. 4, 317).

d. Kunst. In den verschiedenen Darstellungen der Kreuzigung wird später der Schwamm eines der Werkzeuge der Passion: man sieht neben dem Kreuz rechts von Jesus einen speertragenden Soldaten u. links einen Juden, der den Schwamm reicht. So einige Miniaturen: syrisches Evangeliar des Rabbula vJ. 586 nC. Florenz, Bibl. Laur. (Grondijs, Icon. byz. 24 Taf. 2; E. Mâle 79f Abb. 65); sog. Evangeliar Franz II, Paris Bibl. Nat. lat. 257, 9./10. Jh. (Mâle Abb. 67). Ferner die Fresken von Rom S. Maria Antiqua 7./9. Jh.? (Grondijs 24 Tf. 3; Mâle 80, Abb. 66). Zu nennen ist auch eine Elfenbeinarbeit: Cividale, Museo Civico, um 900 (Volbach, Elfenbeinarb. nr. 230 Taf. 49). Noch später begegnet dies Motiv in einem griechischen Psalter des 11. Jh. (Grondijs 137f, Taf. 8a/b) u. im Okzident im 12. Jh. auf dem mit Reliefs geschmückten Tympanon der Kirche von Champagne (Ardèche; Mâle 82f, Abb. 69).

II. Väterzeit. a. Tertullians ‚Schwämme der Netzfechter'. Der Schwamm wird von Tertullian an einer sehr umstrittenen Stelle erwähnt (spect. 25, 4 [CCL 1, 248/9]). Der Apologet fragt sich, wie die Ermahnungen zur misericordia auf den Diener Gottes wirken können, wenn dieser sich so lebhaft für den Biß der Bären u. die Schwämme der Netzfechter interessiert. Der Text ist nicht gesichert: ‚poterit ergo et de misericordia mo⟨n⟩eri ⟨attentus⟩ in morsus ursorum et spongias retiariorum? Avertat deus a suis tantum voluptatis exitiosae cupiditatem!' (moneri Maffei, moveri cod. B; attentus Thörnell, Boulanger, a ut cod. Agobard.,

defixus Gagny, Maffei, Hartel; der Kontext wird erörtert von Colin 122/3). Was ist unter ‚spongias retiariorum' zu verstehen? Nach der Meinung einiger Forscher dienten die Schwämme als Schutz gegen die Hiebe der Gladiatoren u. gegen die Bisse der Bären (Justus Lipsius, Oehler, Henzen, Besnier usw.). Nach anderen handelt es sich dabei um eine Offensivwaffe mit Spitze (Sc. Maffei) oder um das Netz, das vom Netzfechter in den Gladiatorenkämpfen geworfen wird (*Gladiatorenkampf). Nach F. J. Dölger (Gladiatorenblut u. Märtyrerblut: VortrBiblWarb 3 [1923/4] 196ff) ähnelt das Netz, das vom Gegner des secutor gehandhabt wird, einem großen Schwamm (wenn das Netz noch zusammengelegt ist, vgl. J. Colin, Juvénal, les baladins et les rétiaires d'après le manuscrit d'Oxford: Atti Accad. Tor. 87 [1952/3] 53 Abb. 2). Nachdem der Netzfechter seinen in den Maschen des Netzes gefangenen Gegner getötet hat, taucht er das Netz in das Blut des Besiegten, um die stärkste Schutzkraft zu erlangen. Dagegen läßt sich einwenden, daß der Tote noch vom Netz umschlossen in das spoliarium weggetragen wird. Nach L. Robert (Hellenica 3 [1946] 155) dienten die Schwämme dem Anfänger im Gladiatorenberuf dazu, sich das Blut der zu den wilden Tieren Verurteilten abzuwischen, denen er den Gnadenstoß gegeben hatte. Nach Turnebus hatten die Netzfechter die Schwämme dazu, ihre eigenen Wunden zu trocknen u. die Blutung zum Stillstand zu bringen. Colin (125/6) übernimmt Elemente dieser beiden letzteren Theorien (die zu den wilden Tieren Verurteilten, das Aufhalten der Blutungen): nach ihm handelt es sich um Netzfechter; sie haben die Netze zu handhaben, in denen man bestimmte Verurteilte den wilden Tieren (ad bestias) vorwarf. So wird im gallischen Martyrium der Blandina (Eus. h. e. 5, 1, 56, 11) diese nach den Bissen der wilden Tiere in einem Netz einem Stier vorgeworfen. Die Passio Perp. 20, 1. 2 (56 van Beek) berichtet: ‚puellis autem ferocissimam vaccam ..., diabolus praeparavit ...; dispoliatae et reticulis indutae producebantur'. Die Tierfechter der Vorführungen ad bestias werden Netzfechter genannt, denn sie setzten die Verurteilten in einem Netz aus; vgl. Passio Perp. 18, 3: ‚Felicitas ... ut ad bestias pugnaret, a sanguine ad sanguinem, ab obstetrice ad retiarium, lotura post partum baptismo secundo.' Die Verurteilung ad bestias, wie das Kreuz den humiliores vorbehalten, ist eine Hinrichtung mit langsamer Vollstreckung, ein Schauspiel von stufenweise sich steigernder Blutigkeit, das länger andauern soll. Um das Leben u. die Hinrichtung der Verurteilten, die von den Bären gebissen worden waren (häufig waren es Christen), zu verlängern, ließen die Netzfechter die weniger tiefen Wunden durch Auflegen von mit E. getränkten Schwämmen vernarben (vgl. Petron. 136, 7; o. Sp. 640: Biß der Gänse des Priapus).

b. Sonstiges. Hermas meint (mand. 10, 3, 3): Wie E. u. Wein zu einem Getränk vermischt nicht mehr den alten Wohlgeschmack (ἡδονήν d. h. des Weines) enthalten, so ergibt auch Traurigkeit vermischt mit hl. Pneuma nicht die gleiche Kraft (des Gebetes). Palladius berichtet (hist. Laus. 57), daß ὀξύκραμα das gewöhnliche Getränk der Asketin Candida war.

W. Bauer, Art. ὄξος: Wb[4] 1044. – J. Blinzler, Prozeß Jesu[3] (1960). – J. Colin, Il soldato della matrona d'Efeso et l'aceto dei crocefissi, Petronio 111: RivFil NS 31 (1953) 97/128. – F. M. Feldhaus, Die Technik der Antike u. des MA (1931) 431 s. v. – L. H. Grondijs, L'iconographie byzantine du crucifié mort sur la croix[2] (Utrecht 1947); Autour de l'iconographie byzantine du crucifié mort sur la croix (Leiden 1960). – H. W. Heidland, Art. ὄξος: ThWb 5, 288f. – P. Ketter, Ist Jesus auf Golgotha mit Galle u. E. getränkt worden?: Pastor bonus 38 (1927) 183/94. – E. Mâle, L'art religieux du 12e siècle en France (Par. 1924). – Stadler, Art. E.: PW 6, 1, 689/92. – F. Wotke, Art. Posca: PW 22, 1, 420/1. *J. Colin**.

Ethik.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Allgemeines. Die hellenist.-röm. E. philosophischer Prägung, wegen ihrer Breitenwirkung eine der wichtigsten Mächte, mit denen sich das werdende Christentum auseinanderzusetzen hatte, stellt den unablässig erneuerten Versuch dar, die Probleme menschlichen Lebens u. Zusammenlebens mit rationalen Mitteln zu lösen. Sie hat ihre Ursprünge in einer Krisenzeit des sozialen u. politischen Gefüges im Griechenland des ausgehenden 5. Jh., als man auf nahezu allen Lebensgebieten, vom Städtebau (Hippodamos) bis zur Rhetorik (Korax) u. Mnemotechnik (Hippias), die Macht der von Konventionen unbelasteten ratio erprobte u. überall rational erdachte, lehrbare Regeln als τέχνη zusammenzustellen suchte. Dieser Rationalisierungsprozeß hat sich durch das ganze 4. Jh. bis tief in die hellenist. Zeit hinein fortgesetzt, so daß die zivilisierte Welt der Mittelmeerländer bis zum Zusammenbruch des Prinzipats im 3. Jh. nC. über einen umfangreichen, je nach den Zeitläufen gut oder schlecht funktionierenden technischen Apparat in Wirtschaft, Finanzwesen, Verwaltung, Justiz, Wissenschaft usw. verfügte, wenn auch die eigentlich schöpferischen Leistungen im Rahmen dieser Rationalisierung des Lebens sowohl wie in der sich parallel dazu entfaltenden fachwissenschaftlichen Forschung nach dem 3. Jh. vC. sehr spärlich werden. – In der E. waren es zuerst die sog. Sophisten, die eine auf rationalen Erwägungen aufgebaute, von Konventionen unbelastete Technik der richtigen, d. h. subjektiv erfolgreichen Lebensführung, aber auch der seelischen Therapie (Antiphon, τέχνη τῆς ἀλυπίας) in Parallele zur wissenschaftlichen Medizin, zu vermitteln suchten. Es ist das Verdienst des Sokrates, in der Auseinandersetzung mit diesen Bestrebungen die unter ständigem Prüfen u. strengster Selbstkontrolle durchgeführte Suche nach dem Guten als den einzigen Weg sittlicher Lebensgestaltung entdeckt zu haben. Durch die minutiöse Untersuchung jedes einzelnen Phänomens u. jedes Einzelbegriffs ethischen Inhalts vermied er die Gefahr einer übereilten Systembildung u. erkannte, daß gerade die streng rationale Einzeluntersuchung auf dem Gebiet des Sittlichen den Fragenden auf die irrationalen, dem Verstand nicht zugänglichen Ursprünge sittlichen Tuns zu führen vermag (das Daimonion u. die Geschichte vom Chairephon-Orakel). In der Philosophie Platons u. des Aristoteles gewann das sokratische Suchen den Charakter einer streng methodischen Wissenschaft. Wenn auch die sokratische Überzeugung, daß niemand freiwillig fehlen könne u. die ἀρετή mithin ein Wissen sein müsse (eine Lehre, in der ein im griech. Denken seit langem angelegter Intellektualismus am klarsten zum Ausdruck kam; vgl. E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational [Berkeley 1955] 17), bei Aristoteles durch die Berücksichtigung umfangreichen psychologisch-soziologischen Beobachtungsmaterials einige Einschränkungen erfuhr u. die alogischen Kräfte der menschlichen Seele angemessen gewürdigt wurden, so blieb doch in der gesamten hellenist. Epoche die rationale Erkenntnis menschlichen Wesens u. menschlicher Umwelt das Fundament aller Bemühungen um eine sittliche Gestaltung des Lebens. Die großen hellenist. Systeme, deren Entwicklung u. wechselseitige Beeinflussung das ethische Denken der hellenist.-röm. Welt bestimmt, wollen darum ausnahmslos sowohl praktische Lebenskunst als auch Wissen-

schaft sein, u. selbst die moralische Paränese der rhetorisch geschulten Erzieher u. der gegenüber der Theorie gleichgültigen bzw. feindlichen Philosophen (sog. kleine Sokratiker des 4. Jh., Kyniker, Sextier u. a.) wendet sich an die rationale Einsicht ihrer Hörer. – Unbeschadet aller Differenzen zwischen den Lehren der einzelnen Schulen des Hellenismus, deren Darstellung man einer großen Zahl von Handbüchern u. Monographien entnehmen kann, lassen sich darum etliche gemeinsame Wesenszüge dieser Philosophien festhalten.

b. Naturgemäßheit der E. Alle hellenist. E. geht von der Voraussetzung aus, daß es möglich sei, das Wesen des Menschen u. die Beschaffenheit seiner Seele wissenschaftlich, im Zusammenhang einer umfassenden Welterklärung u. mit Begriffen, die den Gesetzen menschlichen Denkens entsprechen, zu erfassen u. aus der so erkannten menschlichen Natur die sittlichen Postulate abzuleiten. Das nach den rational gewonnenen Normen philosophischer E. bewußt gestaltete Leben erfüllt demnach die Anlagen u. Möglichkeiten, welche die Natur bereitgestellt hat. Philosophisch gestalteter βίος ist naturgemäßer βίος, darin stimmen alle τέλος-Formeln überein, so verschieden ihre Definitionen der Eudämonie als des Lebenszieles auch sein mögen. Auch rigorose asketische Forderungen (bei Kynikern, Stoikern, später bei Neupythagoreern u. Neuplatonikern) richten sich nicht gegen die dem Menschen von Natur aus innewohnenden Verkehrtheiten, sondern gegen die διαστροφή der menschlichen Natur durch Irrtum u. Umwelteinflüsse, allenfalls gegen das, ebenfalls naturwidrige, Praevalieren niederer Seelenkräfte. Die konsequenteste Durchführung dieses Prinzips einer ‚natürlichen' E. findet sich in der stoischen, aber auf frühperipatetische Anregungen zurückgehenden οἰκείωσις-Lehre, nach der alle sittlichen Postulate stufenweise aus dem ersten Naturtrieb aller Lebewesen, der Selbsterhaltung u. Selbstentfaltung, abgeleitet werden. Vergleichbar ist die Methode der Epikureer, aus dem natürlichen Streben nach Lust u. der entsprechenden Vermeidung der Unlust sämtliche sittlichen Konsequenzen zu ziehen.

c. Intellektualismus. Rechtes Handeln hängt ausschließlich oder doch primär (hierin differieren die Schulen) von der rechten Einsicht ab. Die Stoiker strenger Provenienz sind in diesem Punkte wiederum am konsequentesten. Sie schreiben nach dem Vorgang des Chrysipp dem für die sittliche Lebensführung allein relevanten Zentralorgan der Seele ausschließlich logische Kräfte zu u. können infolgedessen alle Tugenden als rechte Zustandsformen oder Funktionsweisen der Seele (διαθέσεις, ἕξεις) der in Theorie u. Praxis gleichermaßen sich bewährenden φρόνησις unterordnen. Aber auch Platoniker u. Aristoteliker u. ihnen folgend der Stoiker Poseidonios, welche durchaus irrationale Seelenkräfte (θυμοειδές, ἐπιθυμητικόν) als sittlich relevant anerkennen, ordnen diese dem λογικόν selbstverständlich unter u. fordern damit eine rationale Kontrolle aller Seelenvorgänge. Diesen Wesenszug hellenistischer E. u. Psychologie kann man sich am besten an den verschiedenen Lehren von den πάθη, den Affizierungen der Seele durch die Außenwelt, klarmachen, ein Bereich ethisch-psychologischer Lehre, dessen zentrale Bedeutung immer wieder hervorgehoben wird (Aristot. eth. Nic. 1105b 20 definiert die Tugenden als ἕξεις καθ' ἃς ἔχομεν πρὸς τὰ πάθη εὖ u. Poseidonios konzentriert auf diesen Punkt seine Auseinandersetzung mit der chrysippeischen Psychologie, die uns in Galens Placita erhalten ist). Für die orthodoxe Stoa ist jeder Affekt ein Fehlurteil über einen gewonnenen Sinneseindruck, aus dem dann die ὁρμή zu einer Fehlhandlung hervorgeht (φαντασία, συγκατάθεσις, ὁρμή). Ziel aller philosophischen Therapie u. Erziehung muß darum die Apathie sein, die Ausrottung jedes Affektes durch richtiges, im Einzelfall zu applizierendes Grundsatzwissen (δόγματα). Peripatetiker u. Mittelstoiker, die gewisse seelische Spontanreaktionen irrationaler Art als berechtigt u. naturnotwendig (Zorn, Mitleid) anerkennen, lehren jedoch stets eine Kontrolle u. Mäßigung der Affekte durch die Vernunft (μετριοπάθεια) u. sehen in dem Überwältigtwerden der Vernunft durch untere Seelenkräfte, sei es im Einzelfall (ἀκράτεια), sei es als Gewohnheit (ἀκολασία), den Anlaß der Fehlhandlung. Ganz Entsprechendes gilt für die Anschauungen vom Erwerb der ἀρετή bzw. der ἀρεταί; denn unerachtet aller Unterteilungen hält man sich im allgemeinen an den seit Platon gültigen Kanon der 4 Kardinaltugenden. Orthodoxe Stoiker u. Epikureer führen den Erwerb der Tugend auf rationale Belehrung zurück, der allerdings, damit die Tugend unverlierbarer Besitz werde, unablässige Übung (ἄσκησις) zu

folgen hat. Aristoteles (u. die ihm folgenden Peripatetiker, Platoniker u. mittl. Stoiker), der gewisse Tugenden primär durch Gewohnheit (ἔθος), d. h. durch beständige πράξεις im Sinne der betreffenden Tugend, sich bilden läßt, fordert dennoch für jede dieser Handlungen die Einsicht in die gegebene Situation (καιρός), da nur so die Vorsätzlichkeit (προαίρεσις) u. damit die sittliche Bewertbarkeit der Handlung garantiert ist. Damit trennen alle Aristoteles-Nachfolger, unter ihnen Panaitios u. Poseidonios, im Gegensatz zur orthodoxen Stoa u. auch im Gegensatz zu Plato (dessen Ideal eine E. mathematischer Stringenz war) die begrenzte praktische Einsicht von der theoretischen Erkenntnis allgemeingültiger Wahrheiten. Ein ethischer Intellektualismus aber bleibt in beiden Richtungen gewahrt. Poseidonios löst diese Kontroverse durch den Gedanken einer Stufung der E.: auf die untere Stufe, auf der der Erwerb bestimmter, im wesentlichen irrationale Seelenkräfte nutzender Tugenden durch Übung vor sich geht, folgt die höhere Stufe grundsätzlicher rationaler Belehrung (Zeugnisse bei Sen. ep. 94/5; vergleichbar ist schon Plat. leg. 653 B). – Es leuchtet ein, daß eine derart intellektualistische E. stets die Tendenz hat, sich durch ein möglichst umfassendes, Welt u. Mensch umschließendes Wissen zu sichern. Die hellenist. Systeme lehren darum die E. im Zusammenhang der seit Xenokrates kanonischen Trias Logik, Physik, E. Während der ersten Jhh. des von uns betrachteten Zeitraumes war das rein wissenschaftliche Interesse vielfach so groß (es ist das Zeitalter der Fachwissenschaften), daß entgegen dem ausdrücklich formulierten Programm, Logik u. Physik nur um der E. willen zu betreiben (Diog. L. 7, 40), Mathematik, Naturerklärung u. a. aus reinem Erkenntnistrieb gepflegt wurde. Auch sorgte die intensive gegenseitige Polemik der Schulen sowie die scharfe Kritik der skeptischen mittl. Akademie (Arkesilaos, Karneades) dafür, daß eine dogmatische Verfestigung des sichernden Grundsatzwissens nicht zu früh erreicht wurde. Innerhalb der Stoa gab es freilich schon früh die Meinung (Ariston v. Chios), man solle Physik u. Logik fallen lassen u. sich nur dem ethischen Grundsatzwissen zuwenden. Aber ein ausdrücklicher Verzicht auf Grundsatzwissen überhaupt u. eine Beschränkung auf situationsgebundene moralische Einzelunterweisung (ὑποθήκη), welche die Skeptiker aus erkenntnistheoretischen Gründen u. die Kyniker aus allgemeiner Wissenschaftsfeindlichkeit verfochten, haben sich in den großen Schulen niemals durchsetzen können. Mit dem Nachlassen der erkennenden u. kritischen Kräfte am Ende der von uns betrachteten Periode wird dann der reine Dogmatismus immer stärker. Man tradiert eine Reihe physikalischer Dogmen als Unterbau der ethischen Unterweisung u. ist zunehmend geneigt, auftretende Widersprüche u. Unklarheiten nicht mehr durch Einzeldiskussion, geschweige denn durch Berücksichtigung neu gewonnenen empirischen Materials, sondern durch harmonisierende Kombination ursprünglich schulfremder u. gegensätzlicher Dogmenkomplexe zu bewältigen. Das gilt zB. für Antiochos v. Askalon, den Lehrer Ciceros, sowie für die meisten kaiserzeitlichen Philosophen (Seneca, M. Aurel), die sich zT. sogar an der eigentlichen Forschung ausdrücklich uninteressiert erklären (Epict. frg. 1 Sch.). Im Neuplatonismus sind dann sowohl die platonisch-peripatetische als auch die stoische E. jeweils in toto als Stufen der sittlichen Vervollkommnung in das neue System einbezogen (s. u. Sp. 670f).

d. Individualismus. 1. Autarkie. Alle hellenist. E. ist im Kern streng individualistisch u. lehrt die Autonomie u. Autarkie des Einzelnen. Möglich wird dieser Individualismus nur dadurch, daß man allein der Seele u. ihrem Ergehen ethische Relevanz zuschreibt. Die ‚Entdeckung' dieser Haltung durch Sokrates (‚Anytos u. Meletos können mir nicht schaden') resultiert aus der Auseinandersetzung eines primär ethisch begabten, verstandesklaren Menschen mit den Symptomen einer Krisenzeit, in der die ethischen u. sozialen Bindungen der herkömmlichen πόλις-Ordnung einer progressiven rationalen Kritik unterzogen wurden u. die äußeren Ereignisse den Kritikern recht zu geben schienen. Die sittlich-seelische Autonomie des Einzelnen, die sich, wie im Falle des Sokrates, sehr wohl mit einer loyalen Unterwerfung der äußeren Person unter die bestehende Gesellschaftsordnung verbinden ließ, war fortan die Überzeugung, aus der der Gebildete lebte u. die in vielfältiger Weise die Entwicklung von Religion, Recht u. Staat bestimmte. In den wirren, von Bürgerkriegen zerrütteten Zeiten, die Griechenland im 4. Jh. erlebte, in den schlagartig sich eröffnenden ‚unbegrenzten' Möglichkeiten ökonomischer u. politischer

Art, der Freizügigkeit u. vielfältigen Gelegenheit zu eigener äußerer Lebensgestaltung unmittelbar nach dem Alexanderzug, in der Depression u. Unsicherheit der sinkenden hellenist. Staatenwelt u. der Orientierungslosigkeit des röm. Bürgerkriegszeitalters, unter der zunächst Frieden u. Ordnung garantierenden, dann zunehmend als lähmend empfundenen Omnipotenz eines hierarchisch durchorganisierten Beamtenstaates während der Kaiserzeit – die Autonomie der sittlichen Persönlichkeit blieb bestimmendes Leitbild. Während Plato noch einmal den Versuch unternommen hatte, die als sittliches Phänomen verstandene Einzelpersönlichkeit in das feste Beziehungssystem einer ebenfalls primär ethisch verstandenen Staatsordnung einzufügen u. ein Individuum u. Gesellschaft umspannendes Normensystem mathematischer Stringenz zu finden, fragt die Folgezeit nur noch nach dem σοφός oder σπουδαῖος, dem vollkommenen Individuum, u. leitet alle Sozial-E. erst aus diesem Ideal ab (s. u. Sp. 656). Der späte Aristot. erkennt nur noch das Verhalten des σπουδαῖος als sittliche Norm an u. findet hierin Nachfolge bis tief in die Kaiserzeit hinein. Die Lehre von den Gütern u. Übeln, den Tugenden u. Lastern, den Handlungen u. Affekten ist bezogen auf den σοφός, der sich im Besitze der ἀρετή befindet, also das τέλος eines bewußt gestalteten naturgemäßen Lebens erreicht hat. Schon bei den kleinen Sokratikern des 4. Jh. zielt alle ethische Unterweisung darauf, den Menschen seiner Unabhängigkeit zu vergewissern. Was bei Demokrit noch aus der Überlegenheit des großen Denkers, Forschers u. Beobachters kam, die ἀθαμβίη (B 246), wird jetzt erreichbar für jeden, der sich der Abhärtung (πόνος: Antisthenes), dem Verzicht auf die Annehmlichkeiten der Zivilisation (Diogenes, Krates) oder auf Ruhm u. Anerkennung (Aischines), der Selbstbeschränkung im Tun u. Streben (Stilpon), dem Verzicht auf sicheres Wissen u. der Beschränkung auf ruhige Beobachtung (σκεπτοσύνη: Pyrrhon; vgl. V. Brochard, Les sceptiques grecs [Paris 1959] 49 ff) zu unterziehen bereit ist. Die anekdotische Überlieferung aus dieser Zeit, die wie keine andere von der τύχη regiert zu sein schien, ist voll von Beispielen völliger Ruhe u. Unabhängigkeit vom äußeren Geschehen. Während der Plünderung Megaras durch die Truppen des Demetrios Poliorketes soll Stilpon auf die Frage, ob auch er Verluste erlitten habe, ungerührt geantwortet haben, niemand habe seines Wissens die Philosophie fortgetragen (Plut. Demetr. 9).

2. Lehre von den Gütern u. Handlungen. Bei der Explikation dieser Grundhaltung im Rahmen einer umfassenden Lehre von den Gütern u. Handlungen verfahren die Stoiker wiederum am konsequentesten. Sittlich relevant ist für sie nur, was den rechten Zustand des als reiner λόγος verstandenen ἡγεμονικόν der Seele konstituiert oder hindert, also die in der Einsicht zusammenfallenden Tugenden u. die vier Grundaffekte (λύπη, ἡδονή, φόβος, ἐπιθυμία). Nur das καλόν ist ein ἀγαθόν, nur das αἰσχρόν ein κακόν. Nur diese Dinge sind ἐφ' ἡμῖν, d. h. in unsere Macht gestellt bzw. uns angehend. Alles andere ist durch die εἱμαρμένη determiniert u. der menschlichen Verfügungsgewalt entzogen. Der Weise kann aber auch durch Krankheit, Armut, Unglücksfälle gar nicht affiziert werden. Er hat die von der Natur angelegte Möglichkeit, durch richtige Verwendung der Vernunft seine Seele von jedem Affekt freizuhalten. Die ἀρετή allein genügt, wenn sie sich in jeder schicksalsbestimmten περίστασις des individuellen Lebens bewährt, die εὐδαιμονία zu garantieren. Peripatetiker u. Akademiker dachten in diesem Punkt etwas milder, indem sie den Vorzügen des Körpers (Gesundheit u. dgl.) u. der äußeren Lebensumstände (Reichtum u. ä.) den Charakter von ἀγαθά zuerkannten, sie also nicht wie die Stoiker als ἀδιάφορα bezeichneten. Das peripatetische Schema der Güterlehre ist bis in den Neuplatonismus hinein gültig geblieben (zB. bei Joh. Stob. 2, 7, 14). Aber auch hier bleibt die Wertung solcher Vorzüge als ἀγαθά an das Vorhandensein von Einsicht u. Tugend bei dem sie besitzenden Menschen gebunden, da ohne die rechte seelische Zustandsweise (ἕξις) der rechte Gebrauch äußerer Güter unmöglich erscheint. Stoische u. akademisch-peripatetische Position in dieser Frage sind einander verschiedentlich angenähert worden. Abgesehen davon, daß Panaitios u. Poseidonios die peripatetische Güterlehre einfach übernahmen u. der Platoniker Antiochos v. Askalon die Tugend allein zur Grundlage der vita beata, Tugend u. äußere Güter zur Grundlage der vita beatissima machte, führte schon Chrysipp eine Stufung der ἀδιάφορα ein, dergestalt, daß er den naturgemäßeren Vorzügen (Gesundheit) einen relativ höheren Wert beimaß als den weniger naturgemäßen (Reich-

tum). Dieser Kompromißversuch, der doch die αὐτάρκεια τῆς ἀρετῆς πρὸς εὐδαιμονίαν nicht beeinträchtigen sollte, erwies sich deshalb als nötig, weil es schwer hielt, unter der Devise ὁμολογουμένως τῇ φύσει sich in scharfen Widerspruch der immer als ‚natürlich' empfundenen Alltagsmeinung zu setzen. Allen Schulen, auch der Epikurs, in der lediglich der Lustgewinn u. ggf. das überlegte Inkaufnehmen einer Unlust zur Gewinnung einer um so größeren Lust als sittliches Kriterium anerkannt wurde, sind sich darin einig, daß die ethische Unterweisung den Menschen instand setzen solle, den höchsten Grad innerer Unabhängigkeit u. Selbständigkeit zu erlangen, durch die alle äußeren Lebensumstände gleichgültig werden. – Ganz Entsprechendes gilt für die in allen Schulen ebenfalls ausgebildete Lehre von den πράξεις. Vor allem die Stoiker haben diese auf kasuistische Vollständigkeit hin angelegt. Nur Handlungen im Sinne einer ἀρετή sind bei ihnen κατορθώματα u. die ihnen entgegengesetzten Handlungen ἁμαρτήματα. Dazwischen liegt die große Zahl der καθήκοντα, denen man vernünftigerweise nachkommen muß, weil die Natur sie von uns fordert (sich waschen, essen usw.), so daß ihre Unterlassung einem ἁμάρτημα gleichkommt. In der Systematik Chrysipps bilden sie jedoch eine aufsteigende Reihe, von den einfachen Instinkthandlungen zur Selbsterhaltung bis zu den Pflichthandlungen des Menschen als ζῷον κοινωνικόν, die im τέλειον καθῆκον den Anschluß an die κατορθώματα gewinnt. Auch die höheren καθήκοντα sind von der Natur angelegt u. vorgesehen, können aber von den durch Umwelteinflüsse verdorbenen Menschen nur nach vorangehender rechter Einsicht in die grundsätzlichen Zusammenhänge wirklich wahrgenommen werden. Die Lehre von den καθήκοντα, in der auch die äußerlichsten Verhaltensvorschriften zu ihrem Recht kommen konnten, wurde dort besonders gepflegt, wo man sich an philosophisch weniger interessierte Hörer wandte u. praktische Unterweisung erstrebend, das hohe Ziel des σοφός mehr in den Hintergrund treten ließ, wie zB. in der Pflichtenlehre des Panaitios. Es ist nun aufschlußreich, daß auch die Lehre von den καθήκοντα, obgleich sie bei allen Schulen eine Fülle konkreter sozialethischer Gebote enthält, doch ganz von dem Streben beherrscht bleibt, dem einzelnen den bestmöglichen Seelenzustand zu vermitteln. Akademie, Peripatos, ältere u. mittlere Stoa, sie alle sehen im Menschen nicht zuletzt ein ζῷον κοινωνικόν u. fordern immer wieder zum gemeinschaftsfördernden Tun auf. Aber der letzte Zweck allen Bemühens bleibt die individuelle Eudämonie. Innerhalb der Stoa gibt es erst spät, bei Athenodor v. Tarsos (Pohlenz, Stoa 1, 242), eine theoretische Überordnung der gemeinschaftsbezogenen Handlungen über die rein subjektsbezogenen, obgleich die Stoa immer eine naturgewollte Hinneigung des Menschen zu seinem Nächsten anerkannt hat. Noch der Kaiser Marcus, der aus der Bruderschaft aller Menschen als Träger einer ἀπόμοιρα des Weltlogos weitreichende sozialethische Konsequenzen zieht (d'Agostino 117ff), lehrt doch die Handlung zugunsten des anderen primär als Akt eigener Selbstvervollkommnung verstehen (5, 20; vgl. ferner den extrem ‚egoistischen' Inhalt des pseudepigraphen, aber zweifellos kynischen 7. Diogenes-Briefes). Man erkennt hier die Rückbeziehung jeder altruistischen Handlung auf die Eudaimonie des handelnden Subjekts. Am deutlichsten sprechen in diesem Punkte die Epikureer, die ebenfalls vielfältig zum Wohltun am Mitmenschen auffordern, jedoch primär deshalb, weil Unterlassungen dem Menschen Ärgernisse, Furcht vor Strafe u. andere Beeinträchtigungen seiner ἀοχλησία eintragen. Alle Sozial-E., so weitreichend ihre Forderungen etwa nach Gleichachtung von Sklaven u. Barbaren auch gehen mögen, ist aus einer absoluten Wertschätzung des Individuums u. seiner Eudaimonie abgeleitet. So kommt es, daß die in dem von uns betrachteten Zeitraum unternommenen Lösungsversuche sozialer Probleme im allgemeinen von individualethischen Gesichtspunkten ausgehen (zB. das Reformprogramm bei Dio Pr. or. 7; vgl. Rostovtzeff, Hist. Hell. W. 885ff). Wir wissen leider nichts über die Motivation der durch Strabo (14, 2, 5) bezeugten öffentlichen Sozialfürsorge im freien Rhodos der hellenist. Zeit. Auch aus anderen Städten ist ähnliches bekannt (zB. Athen: Lys. or. 24; Samos, 2. Jh. vC.: Inschr. SbB [1904] 917ff; vgl. auch den Plin. ep. 10, 93 erwähnten eranos in Amisos, der, weil er für die Linderung der Not der tenuiores bestimmt ist, die kaiserliche Genehmigung erhält; Sozialfürsorge in Tanagra wird bezeugt durch Heraclid. Crit. 9 [76 Pfister]). Aber die Entrüstung, die Poseidonios an mehreren erhaltenen Stellen über die Behandlung der Sklaven in spani-

schen Bergwerken u. sizilischen Plantagenbetrieben äußert (Reinhardt 629. 632ff), verbindet sich nicht mit sozialethischen oder -reformerischen Gedanken. – Die reichen Ansätze zu sozialethischen Theorien, die sich auf dem Boden des intensiven politischen Lebens der griech. Poleis klassischer Zeit während des 5. u. 4. Jh. nachweisen lassen (insbesondere in den Parodien bei Aristophanes) u. an die Plato anknüpft, wurden von der hellenist. Philosophie, die sich in ihrer einseitig individualethischen Orientierung wohl zu Recht auf Sokrates berufen konnte, gleichsam überholt.

3. Ehe u. Familie. Die Betrachtung von Ehe u. Familie als sittlicher Aufgabe setzt unter dem Zwang der einseitig individualistischen Systeme des Hellenismus erst spät u. zögernd ein, da die Ansätze bei Xenophon u. anderen frühen Sokratikern ohne Fortsetzung bleiben. Bis ins 1. Jh. vC. ist die Antwort auf die Frage εἰ γαμητέον mit den sich daran knüpfenden Vorschriften hinsichtlich der Eheführung u. Kindererziehung lediglich eine unter vielen Verhaltensregeln, die unter dem Gesichtspunkt ungestörter individueller προκοπή erteilt werden (vgl. Theophr. b. Hieron. adv. Jov. 47). Daran ändert auch der Umstand nichts, daß Stoiker u. Epikureer im Anschluß an Antisthenes u. die Kyniker die sittliche Gleichberechtigung der Frau, d. h. ihre volle Eignung zur ἀρετή, anerkannten. Erst der Stoiker Antipater (frg. 62/63 H.) lehrte die Ehe als eine sittliche Aufgabe verstehen, die über den Kreis des Individuums hinausführt u. von zwei Menschen gemeinsam zu bewältigen ist. Seither finden sich Zeugnisse für ein derart vertieftes Verständnis der Ehe u. der Kindererziehung allenthalben (Musonius, Seneca, Plutarch, einige Neupythagoreer u. a.). Es ist bemerkenswert, daß in diesem Punkt die Philosophie die allgemeine Entwicklung der Sittlichkeit keineswegs anführt. In wundervollen Worten läßt Menander eine Frau ihre Meinung von der Ehe als gemeinsamer Aufgabe beider Partner u. von ihrer eigenen Verantwortung aussprechen (PDidot.). Derselbe Menander verurteilt den sexuellen Fehltritt des Mannes in gleicher Weise wie den der Frau (epitr. 582ff). Parallelen oder Vorstufen dieser sittlichen Anschauungen kann man bei Euripides u. Aristophanes, nicht aber in der Menander gleichzeitigen Philosophie nachweisen, die ihren Blick nur auf das Individuum richtet. Daraus erklärt sich die Stellungnahme der philosophischen E. zur Kindesaussetzung, die seit ältester Zeit (Hes. op. 376) aus wirtschaftlicher Not (vgl. den erschütternden POxy 744 vJ. 1 vC.) oder Bequemlichkeit (Verbreitung des Motivs in der Neuen Komödie, die die Verhältnisse wohlhabender Bürgerfamilien spiegelt) geübt wurde; sie wird ausdrücklich gebilligt (Aristot. pol. 1265b 7. 1335b 22) oder kritiklos geduldet. Erst spät ändern sich hier die Anschauungen (Muson. frg. 15H.). Ähnliches gilt für die sittliche Bewertung der körperlichen Arbeit: während die Dramen des Euripides u. des Menander (dysc. 829ff) Zeugnisse moralischer Hochschätzung bieten, wird sie in der philosophischen E. erst bei Antipater, Musonios u. Epiktet entsprechend gewürdigt; dem schließt sich dann auch die Popularphilosophie an (Dio Pr. or. 7). Zu den sozialethischen Ansätzen im Neupythagoreismus vgl. u. Sp. 680.

4. Freundschaft. In einem Punkte scheint der strenge Individualismus der hellenist. E. durchbrochen zu sein, in der Freundschaft. Es ist verständlich, daß der Kreis der Gleichgesinnten im festen Schulbetrieb oder bei zufälliger Begegnung in der Weite der hellenist. Staatenwelt bzw. des röm. Reiches, dem Gebildeten einen Ersatz für die feste politische Gemeinschaft klassischer Zeit bieten konnte. Seit der maßgebenden Behandlung der φιλία bei Aristot. (eth. Nic.) werden zahllose Abhandlungen über die Freundschaft geschrieben. Wir hören von engen Freundschaftsbeziehungen innerhalb der Schule, vor allem bei den Epikureern, die die Abkehr vom öffentlichen Leben am konsequentesten vollziehen. Auch die vielberufene κυνογαμία des Krates v. Theben gehört dahin (Suid. s. v. Κράτης). Indessen stellen diese Beziehungen nicht eigentlich eine neue, überindividuelle Einheit her. Es geht vielmehr um die wechselseitige Hilfe bei der individuellen sittlichen προκοπή. Es fehlt durchaus das Moment der Hingabe, des Verzichts auf den eigenen Wert oder Anspruch. Freundschaften können nach allgemeiner Überzeugung nur zwischen Gleichberechtigten u. Gleichwertigen geschlossen werden (Cic. Lael. 29ff; Hor. sat. 1, 6), wobei keinem Partner das innere Wesen beeinträchtigt werden darf. – Auch in der Lehre vom Geben u. Empfangen der Wohltaten läßt sich diese Tendenz, dem Individuum seine innere Selbständigkeit zu erhalten, deutlich ablesen.

Der ausführliche einschlägige Text Sen. ben. geht im Grundsätzlichen auf Hekaton zurück, der die peripatetisierende Lehre seines Lehrers Panaitios mit der stoischen Orthodoxie zu verbinden suchte. Ein wichtiger Zug dieser philosophischen Lehren ist der, daß die sittliche Relevanz alles Gebens u. Empfangens in der Gesinnung gesucht wird (diese Verlagerung des Augenmerks auf die Gesinnung bahnt sich schon im 5. Jh. an u. ist dann von Xenokrates [frg. 3 H.] besonders eindringlich formuliert worden). Die faktische Gleichheit von Leistung u. Gegenleistung, die in älterer Zeit als objektiv angemessen u. darum auch sittlich gut empfunden wurde, ist der Gleichheit der beiderseitigen Gesinnung gewichen. Die rechte Dankbarkeit kann schon eine vollwertige Gegenleistung sein, u. die kleine Gabe aus rechter Gesinnung besitzt vollen sittlichen Wert. Durch die Verlegung des Wertes aller zwischenmenschlichen Beziehungen in die Gesinnung der Beteiligten ist der einzelne unabhängig gemacht von allen äußeren Glücksumständen u. seiner praktischen Leistungsfähigkeit. Gleichzeitig ist auch die Möglichkeit unterbunden, sich durch Wohltaten in die Sphäre des anderen einzudrängen, sich ihn zu verpflichten u. so seine innere Unabhängigkeit zu beschneiden. Die verbreitete Definition der Gerechtigkeit als δικαιοσύνη κατ' ἀξίαν διανεμητική ist ebenfalls nur innerhalb einer letztlich individualistischen Gesinnungs-E. denkbar. Das Eindringen dieses Gerechtigkeitsbegriffes in die ganz am Faktischen orientierte Empirie des röm. Rechtslebens hat einen unvergleichlichen Aufschwung der Rechtswissenschaft zur Folge gehabt. Die Auseinandersetzung zwischen zwei derart verschiedenen Denkformen führte u. a. zur begrifflichen Trennung von Recht u. Moral, ein Schritt, der innerhalb des Griechischen nie vollzogen worden wäre. – Wie tiefgreifend schon in spätrepublikanischer Zeit die Rechtspraxis durch Vorstellungen griech. Gesinnungs-E. beeinflußt wurde, zeigt das Beispiel des Scaevola Pontifex, der sogar im Sakralrecht, das allenthalben noch stärker als das Profanrecht am Magisch-Faktischen zu haften pflegt, den Prinzipien einer verinnerlichten Gesinnungs-E. Beachtung zu verschaffen versuchte (Varro l. l. 6, 30).

5. Psychagogie u. Pädagogik. Die hier von verschiedenen Seiten beschriebene Respektierung des Individuums ist vielleicht die schönste Frucht hellenistischer Gesittung. Unter individualethischem Aspekt haben Aristoteles u. die frühen Peripatetiker ihre psychologischen Beobachtungen zusammengetragen u. ausgewertet, haben Stoiker u. Epikureer ein ständig verfeinertes Bild der seelischen Funktionsweisen zu gewinnen versucht, hat Poseidonios unter Einbeziehung der Kinder- u. Tierpsychologie die menschliche Seele als einen in steter Entfaltung begriffenen Organismus beschrieben. Der Konzentration auf individualethische Fragestellungen verdankt die Geschichte der menschlichen Gesittung den Ernst selbstverantwortlicher Lebensgestaltung u. die Intensität seelsorgerlichen u. pädagogischen Bemühens. Innerhalb der Schulgemeinschaften, am frühesten bei den Epikureern nachweisbar, entwickelte sich eine ausgefeilte Kunst der Seelsorge u. der allgemeinen gegenseitigen Hilfe beim sittlichen Aufstieg (Beichte, methodische Zurechtweisung, delatio fraterna u. ä.), die sich in der Kaiserzeit auch auf die breiteren Kreisen zugewandte Tätigkeit der Philosophen auswirkte (vgl. W. Schmid, Contritio: RhMus 100 [1957] 302/314). Die persönliche Verantwortung des einzelnen als maßgebende sittliche Instanz u. damit die scharfe Trennung von Legalität u. Sittlichkeit sind auch der außerphilosophischen E. des Hellenismus selbstverständlich, wie zahlreiche Belege aus der Neuen Komödie beweisen (Philemon frg. 2; Antiphan. frg. 268 Kock).

6. Selbstmord. In gleichsam letzter Instanz zeigt sich die sittliche Autonomie des Individuums bei der Frage des Selbstmordes. Stoiker u. Epikureer, die beide die Seele als materiell ansehen u. ihr weder individuelle Praeexistenz noch Weiterleben zuschreiben, kennen außerhalb der rein immanenten Existenz der Seele keine Autorität, durch die ihre Entscheidungsfreiheit begrenzt werden könnte. Der Weise wird darum, wenn ihm nach sorgfältiger Prüfung ein Weiterleben nicht mehr erstrebenswert erscheint, seinem Leben freiwillig ein Ende setzen. In dieser Möglichkeit gipfelt die Freiheit des Menschen als vernunftbegabtes Wesen. Für den Stoiker kann die Seele als eine ἀπόμοιρα des als feinste Materie gedachten Weltlogos ihre Wiedervereinigung mit diesem aus freiem Entschluß vollziehen. Die akademisch-peripatetische E. zieht solche Konsequenz nicht, weil die Seele nach ihrer Auffassung vor u.

nach ihrer Existenz im Körper ein Leben im immateriell-intelligiblen Bereich führt, der Mensch also während seiner psycho-physischen Existenz Gott als transzendenter Autorität für das Ergehen der Seele verantwortlich bleibt (vgl. Henry 164ff). Die Paränese der akademischen E. hat dieses Verhältnis an dem wohl aus pythagoreischer Tradition stammenden Gleichnis vom Soldaten, der seinen Posten nicht ohne Befehl verlassen darf, zu veranschaulichen versucht. Die stoische Lehre von der Erlaubtheit oder sogar Notwendigkeit des Selbstmordes hat vielfältige praktische Wirkung gehabt, vor allem in der hohen Kaiserzeit, als sich die stoische E. hinsichtlich der konkreten Einzelvorschriften überall verbreitete. Der junge Plinius berichtet mehrfach (ep. 1, 12; 1, 22; 3, 6), daß sich ein unheilbar krank fühlender gebildeter Römer nach nüchterner Prüfung der Sachlage, meist in Beratung mit Freunden, zum Selbstmord entschließt.

e. Philosophie u. Vulgär-E. 1. Sophistik u. Philosophie. Das Verhältnis der philosophischen E. zu Vulgär-E. läßt sich nicht mit gleicher Genauigkeit erfassen wie die Differenzen zwischen den Schulen, ebensowenig kann man in jedem Einzelfall sagen, wieweit der Einfluß philosophischer E. bei der Fortentwicklung der allgemeinen moralischen Anschauungen geht, weil es durchaus auch eine eigenständige Weiterbildung der Vulgär-E. gibt. Der schroffe Gegensatz zwischen philosophischer u. vulgärer E., zwischen philosophischer Einsicht u. ‚gesundem Menschenverstand' tritt uns zum ersten Mal in den frühen, sokratischen Dialogen Platos entgegen. Der Hauptvorwurf des Sokrates gegenüber den Sophisten oder Sophistenschülern wie Hippias u. Polos liegt darin, daß diese ‚Weisheitslehrer', die sich für Sachverständige im Bereich der ἀρετή ausgeben u. eine rationale, lehrbare τέχνη der Lebensführung zu geben versprechen, in Wahrheit nur von vulgären Vorstellungen (δόξα τῶν πολλῶν) beherrscht sind. So vertreten zB. im ‚Gorgias' u. im 1. Buche des ‚Staates' die jeweils sophistisch gebildeten Gesprächspartner mit rationalen Beweismitteln u. unter Aufbietung moderner φύσις-Lehre die alte, weitverbreitete u. durchaus vulgäre, d. h. dem gesunden Menschenverstand einleuchtende Auffassung, daß man Gutes mit Gutem, Unrecht aber mit Unrecht vergelten müsse (s. o. Sp. 648). Sokrates widerlegt diese Auffassung durch eine systematische Untersuchung der Einzelbegriffe, in der sich überhaupt erst herausstellt, was ‚Unrecht', ‚schaden' u. dgl. eigentlich sei. Er ist sich darüber klar, daß die auf diesem Weg gewonnenen Ergebnisse (wie die Feststellung, Unrechttun sei schlimmer als Unrechtleiden, Unrecht bleibe auch in der Vergeltung Unrecht, ‚schädigen' könne sich im strengen Sinne immer nur auf die Seele beziehen u. ä.) niemals der Menge einleuchten werden (Crit. 49C; rep. lib. 1). Die von der Vulgärmeinung hier erstmals unversöhnlich geschiedene philosophische Überzeugung aber wird zum unverlierbaren Besitz dessen, der sich ihrer durch ständig erneuerte rationale Prüfung versichert u. auf diese Weise den legitimen Anspruch auf Sachkunde erwirbt, die schwerer wiegt als die überwältigende Mehrzahl der Vertreter der Vulgärmeinung. Dazu kommt, daß die Untersuchung der Einzelbegriffe Sokrates darüber belehrt, wie sich moralische Wertsetzungen letztlich auf die Seele des handelnden Subjekts beziehen müssen, im Grunde also unabhängig vom faktischen Geschehen sind, was wiederum aller vulgären Auffassung zuwiderläuft. Sokrates' Charakterisierung der Sophisten als Vertreter der Vulgärmeinung trifft durchaus einen wesentlichen Zug in der Lehre dieser Männer. Ihre mit rationalen Mitteln geführte Polemik gegen Konventionen jeder Art gründet sich auf das, was sie für die Forderung der sich stets gleichbleibenden menschlichen Natur halten, was aber in Wirklichkeit die Stimme des (stets zeitgebundenen) common sense ist. Von diesem diktiert ist auch ihre oft wiederholte polemische Charakteristik analytisch-dialektischer Einzeluntersuchung im Stile des Sokrates als μικρολογία, die das Ganze u. Wesentliche aus dem Auge verliere (Plato Hipp. min. 369C; Isocr. ad Nic. 39). Wie der Fachmann in der Diskussion mit dem Laien sich in eine Fülle scheinbar unwichtigen Details verliert, weil sein geschulter Blick viele dem Laien an einem allgemeiner interessierenden Gegenstand unwichtige Aspekte u. Möglichkeiten entdeckt, so geht es Sokrates in der Auseinandersetzung mit den Sophisten.

2. Rhetorik. Das Erbe der Sophistik tritt mit Isokrates die Rhetorik, d. h. die formal-literarische Bildung an, die während des ganzen von uns betrachteten Zeitraumes Konkurrentin der philosophischen E. bleibt. Sie

erhebt seit Isokrates den Anspruch auf eine umfassende Erziehung des Menschen. Die Sentenzen, die der Schüler u. a. zur Ausgestaltung seines Stils zu lernen hat, sind zum großen Teil moralischen Inhalts u. werden in jahrhundertelanger Tradition ausgeformt. Aus der rhetorischen Tradition u. zT. schon aus der Sophistik stammen großenteils die sententiösen, auf den letzten Grad der Abstraktion gebrachten Ausformungen alter vulgärethischer Grundsätze, was eine vollständige rationale Bewältigung solcher ursprünglich oft nur im Unterbewußtsein lebendigen oder am Einzelfall bewußt gemachten Vorstellungen voraussetzt. So taucht zB. die sog. *Goldene Regel in abstrakter Formulierung erst in dieser Zeit auf, während die zugrunde liegende Vorstellung vom notwendigen Ausgleich aller Handlungen uralt ist. Die sog. Demonikos-Rede, unter dem Namen des Isokrates überliefert, enthält eine ganze Sammlung ausformulierter vulgärethischer Vorstellungen (vgl. auch die Sentenzen des Chares: s. Powell, Collectanea Alexandr. [1925] 223). In der Rhetorik, die auf rasche u. leichte Kommunikation bedacht sein muß u. darum die komplizierte Einzeluntersuchung meidet, muß notwendigerweise immer wieder der common sense das intellektuelle Ferment ethischer Erörterungen abgeben, so daß uns durch die ganze Antike seit Isokrates eine kanonisierte u. mit Bedacht ausgeformte Vulgär-E. zugänglich ist. Weiterhin verfügt die Rhetorik (auch das läßt sie zu einer ernsthaften Konkurrentin der Philosophie werden) über eine eigene Psychologie, da sie die Möglichkeiten der Beeinflussung durch Wort oder Schrift berechnen muß. Diese Psychologie verfährt streng rational u. gründet sich auf Beobachtung wie die der philosophischen E., nur zielt sie weniger auf die in feste Begriffe zu fassende Erkenntnis der wahren Natur des Menschen als auf die Möglichkeit direkter ethologischer Nachahmung. Die Auseinandersetzung zwischen Philosophie u. Rhetorik ist teilweise scharf polemisch: Platon, Gorgias/Isokrates, Sophistenrede, später Kritolaos der Peripatetiker (bei Philodem u. Sext. Emp.) u. in der Kaiserzeit der Rhetor Aelius Aristides (or. 45/47). Daneben gibt es aber auch zahlreiche Versöhnungsversuche (Antiochos v. Askalon u. die Jungakademiker, Cicero, Themistios), die zunächst darauf zurückzuführen sind, daß Aristoteles u. Theophrast, darin einer Anregung des platonischen Phaidros folgend, die Rhetorik in den Bereich der Objekte wissenschaftlicher Forschung einbeziehen u. ihrer inneren Gesetzmäßigkeit gerecht zu werden versuchen. Stoiker u. Epikureer haben diesen Weg weiter beschritten (Aristoteles hat auch in seiner Ethik den Urteilen u. Auffassungen der Vulgärmeinung mehr Raum gegeben als Plato, weil er jeder empirisch gegebenen Größe ohne Vorbehalt gerecht zu werden versuchte). Die für die Kaiserzeit in gewissem Sinn typische Personalunion von Rhetor u. Philosoph (etwa bei Favorin u. Dion v. Prusa; vgl. die theoretische Rechtfertigung dieser Verbindung in der Dion-Rede des Synesios) gründet sich auf die Absicht, eine auf große Breitenwirkung berechnete, popularphilosophische Paränese ohne tiefere theoretische Begründung in möglichst eingängiger Form vorzutragen. Was natürlich auch eine moralisch ausgerichtete Rhetorik niemals zu leisten vermochte, war die in strenger Selbsterziehung vorgenommene Gestaltung des Lebens im Sinn ethischer Normen. Darum gibt es auch in der Blütezeit des rhetorisch-philosophischen Synkretismus die conversio zur philosophischen Lebensform, etwa bei M. Aurel.

3. Philosophie im praktischen Leben. Diese bewußte Selbstgestaltung des Lebens ist einer der wesentlichsten Punkte im Gesamtkomplex der Philosophie, auf den sich die Aufmerksamkeit des Publikums richtet. Die Aufgabe als solche ist in der Philosophie schon sehr früh theoretisch erfaßt u. diskutiert worden: Euripides erörtert in Anlehnung an sophistische Reflexionen in der ‚Antiope‘ die Superiorität des βίος θεωρητικός oder πρακτικός, seit Plato gibt es die Lehre von den drei Lebensformen (ἀπολαυστικός, πρακτικός, θεωρητικός), u. die Diskussion aller sich daran knüpfenden Einzelfragen setzt sich im Rahmen einer reichen Literatur περὶ βίων durch alle hellenist. Schulen hindurch fort. Nicht zufällig entsteht im 4. Jh. die literarische Biographie, in der man am Beispiel einer historischen Person den Lebenslauf als Verwirklichung einer bestimmten moralischen Lebensform einheitlich zu verstehen versucht. Diese Betrachtungsweise bleibt nicht auf philosophisch interessierte Kreise beschränkt. Antigonos v. Karystos, dessen Philosophenviten man zT. aus Diogenes Laertios rekonstruieren kann, zeigt sich für die philosophischen Lehren der von ihm

dargestellten Männer ganz unempfänglich. Trotzdem beschreibt er ihre Lebensäußerungen in einer Weise, die den Eindruck ihrer moralischen Persönlichkeit klar hervortreten läßt. Von einem Außenstehenden werden also die Lehrer der Lebenskunst beim Wort genommen. Wir dürfen diese Einstellung wohl ganz allgemein beim Publikum voraussetzen, in dessen Mitte philosophische Zirkel lebten u. ihre Lehre zu verbreiten suchten.

4. Öffentliches Ansehen der Philosophie. Das öffentliche Ansehen der Lehrer u. Vorbilder in der Lebenskunst ist so groß, daß man sie nicht selten in repräsentativen Stellungen des öffentlichen Lebens findet (Philosophengesandtschaft vJ. 156, Poseidonios als Oberbeamter von Rhodos). Die wirkliche Verbindung von Philosoph u. Regent, wie sie Plato vorschwebt, gibt es allerdings nur selten (Menedem v. Eretria), zuweilen als Karikatur in der Situation des Umsturzes (Athenion v. Athen während des mithridatischen Krieges). Wohl aber finden wir seit der Entsendung von Schülern Platos an die Höfe des Dionys u. des Hermeias zahlreiche Philosophen als Berater u. Prinzenerzieher: Aristoteles u. Alexander, Persaios der Stoiker u. Antigonos Gonatas (Diog. L. 7), Karneades u. Ariarathes v. Kappadokien (Ditt. Syll.[3] 666), Sphairos u. Kleomenes (Plut. Cleom. 1ff), Blossius u. Tib. Gracchus (Plut. Tib. Gracch. 8). Chrysipp hat sich eingehend mit dieser Aufgabe des Philosophen beschäftigt (SVF 3, 685/93). Im Ptolemäerreich hat man peripatetische Handbücher als Hilfsmittel der Verwaltung nachweisen können (Westermann: PW 9, 1685 zu PCol. Zen. 60; vgl. Rostovtzeff, Hist. Hell. W. 1135). In der politischen Ideologie spielen Begriffe der philosophischen E. wie die φιλανθρωπία eine wichtige Rolle (W. Schubart: ArchPapF 12 [1936] 1ff), u. die E. des Panaitios hat auf das Denken der röm. Nobilität eingewirkt. Die stattliche Reihe der Römer, die sich bei der Bewältigung ihrer Aufgaben im Staatsleben von den Prinzipien philosophischer E. leiten ließen, beginnt mit einigen seltenen Gestalten der späten Republik (Scipio, Rutilius Rufus, Cicero, Cato Uticensis) u. verdichtet sich in der Kaiserzeit. In der Schule Epiktets gehen Dutzende von Angehörigen der Schicht, welche die hohen Reichsbeamten stellt, aus u. ein. Die Breitenwirkung der Philosophie zeigt sich daran, daß unter den Flaviern die Philosophen zeitweilig verfolgt u. aus Italien verbannt werden, weil der Dynastie die kynisch-stoische Abneigung gegen die Erbmonarchie unbequem ist. Das Adoptiv-System des 2. Jh. trägt dem philosophischen Gedanken einer Herrschaft des Besten Rechnung, u. die Adoptivkaiser, am meisten Hadrian u. M. Aurel, gründen, wie einst Antigonos Gonatas, ihr Pflichtgefühl als Regenten auf philosophischer Überzeugung. Das philosophisch fundierte Pflichtbewußtsein des hohen Reichsbeamten tritt uns besonders eindrucksvoll bei Seneca u. Arrian entgegen. Umgekehrt stellen vor allem im 2. Jh. Philosophen ihre publizistische Tätigkeit in den Dienst der Reichspolitik, rechtfertigen in einer reichen Literatur περὶ βασιλείας mit stoischen, neupythagoreischen u. kynischen Argumenten die Existenz der röm. Weltmonarchie als Zusammenfassung der zivilisierten οἰκουμένη u. suchen dem Ausgleich zwischen Römern u. Griechen zu dienen (Plutarch, Dion v. Prusa, Aristeides, später Synesios).

5. Vulgarisierung der philosophischen E. Es ist ohne weiteres einleuchtend, wenn sich in dieser Breitenwirkung philosophische E. auf vielfache Weise mit der in Rhetorik u. Publizistik formalisierten Vulgär-E. verbindet, so daß wir es in der hohen u. späten Kaiserzeit zunehmend mit einer Art Misch-E. zu tun haben, die durch die weite Verbreitung der schriftlichen Bildung allerorts in ihren wesentlichen Zügen formuliert werden kann. Viele ihrer Begriffe, die uns in Ehrendekreten, Regierungserlassen, in der Tagesliteratur u. in ganz privaten Dokumenten wie Briefen, Testamenten, Grabinschriften u. ä. entgegentreten, stammen aus der philosophischen, meist stoischen Lehre, jedoch ist man an der theoretischen Begründung im allgemeinen nicht mehr interessiert. Man spricht allenthalben von φιλανθρωπία, ἐπιείκεια, urbanitas, ohne daß daraus auf eine spezifisch philosophische Bildung des Sprechenden zu schließen wäre. Charakteristisch für diese Form der E. ist zB. der 89. Brief des Kaisers Julian (dazu jetzt J. Kabiersch, Untersuchungen zum Begriff der Philanthropia bei Julian [1960]). Die humanisierende Wirkung dieser popularisierten u. publizistisch verbreiteten E. ist nicht hoch genug einzuschätzen u. in den Umgangsformen des Privatlebens ebenso nachzuweisen wie in Verwaltung, Rechtspflege u. Kriegführung. Das Korrelat zu dem grundsätzlichen Individua-

lismus, der das moralische Denken beherrscht, ist der Humanitätsgedanke, der in allen Menschen ohne Unterschied des Standes, Volkes oder Reichtums den gleichberechtigten Partner sehen lehrt. Weil dieser aber auf dem Boden eines individualethischen Denkens erwächst, bietet er keinen Anlaß, an der gerade in der Kaiserzeit sehr ausgeprägten sozialen Schichtung etwas zu ändern, weil der menschliche Wert des einzelnen, mindestens in der Theorie, in jeder Situation derselbe bleibt. Als Beispiel für die praktische Auswirkung dieser E. stehe hier die Entwicklung der Sklavenfrage. Der alte Cato empfiehlt, geleitet von einem echt bäurischen, für das alte Römertum typischen Gewinnstreben, man solle den arbeitsunfähig gewordenen Sklaven recht bald verkaufen, um den unnützen Esser loszuwerden. Cicero dagegen steht 150 Jahre später zu seinem Sklaven Tiro in freundschaftlicher Beziehung u. Plinius d. J. korrespondiert mit einem Bekannten über eine Erholungsreise, auf die er einen schwindsüchtigen Sklaven schicken will (ep. 5, 19). Im griech. Denken, dessen Einbruch seit dem 2. Jh. vC. jenen Wandel im Denken der röm. Oberschicht herbeigeführt hat, erhebt sich die Forderung nach menschlicher Gleichberechtigung des Sklaven schon im Zusammenhang der sophistischen φύσις-Spekulationen (Eur. Ion 854; Antiph. B2. B44 Diels). Sie wurde begünstigt durch die relativ freie Stellung u. milde Behandlung der Sklaven im alten Athen (Aristoph. equ. 83ff; PsXen. rep. Ath. 1, 10ff; Xen. oec. 3), sowie durch den Umstand, daß man durch Kriegsgefangenschaft sehr leicht in Sklaverei kommen, aber ebenso leicht auch wieder freigekauft werden konnte, was unter Griechen zum guten Ton gehörte (Plato rep. 470Af) u. nicht selten durch zwischenstaatliche Verträge gesichert war (zB. IG 9^2, 1, 4). Das in diesem Punkte barbarische Vorgehen der Römer im 3. u. 2. Jh. stand durchaus im Gegensatz zur öffentlichen Meinung der hellenist. Welt (Polyb. 30, 15 u. a.; vgl. Rostovtzeff, Hist. Hell. W. 147_7). Stoiker u. Epikureer haben sich die Lehre von der Gleichberechtigung der Sklaven sogleich zu eigen gemacht (Chrys.: SVF 3, 245; Sen. ep. 47), während Platoniker u. Aristoteliker an der natürlichen Ungleichheit der Menschen festhielten (Aristot. pol. 1256a2; Hekaton frg. 14F.). Aber unbeschadet aller Divergenzen in der theoretischen Behandlung dieser Frage gibt es eine Fülle von Zeugnissen vom 4. Jh. bis zur Kaiserzeit, aus denen ein starkes Gefühl für die menschliche Verpflichtung gegenüber den Sklaven spricht: ärztliche Betreuung gemäß dem hippokratischen Eid (IG 5, 1, 1115 [1. Jh. vC.]), Bildungsmöglichkeiten (Papyri b. Ziebarth: Kl. Texte 65^3, 39), geregelter Urlaub (Ditt. $Syll^3$. 695, 30f; 694: a. 129 vC.), Mitgliedschaft in Vereinen (ebd. 985 [1. Jh. vC.]). In zahlreichen Kulten waren alle Standesunterschiede aufgehoben (vgl. H. Oppermann, Zeus Panamaros = RGVV 19, 3 [1924] 65). Man soll natürlich die tatsächlichen Zustände nicht idealisieren, die vor allem in Plantagenbetrieben u. Bergwerken (s. o.) traurig genug aussahen. Aber die Entrüstung, die Plutarch über die oben angeführte Anweisung des älteren Cato äußert (Cat. mai. 7), kommt nicht aus einer spezifisch philosophischen Doktrin, sondern entspricht einem in der hellenist.-röm. Welt weitverbreiteten, unter dem Einfluß philosophischer E. entstandenen humanitären Denken. Diesem humanitären Denken, das im 2. Jh. nC. seine weiteste Verbreitung erreicht, entstammen auch die zahlreichen gesetzlichen Maßnahmen zum Schutz der Sklaven (zB. Hist. Aug. Hadr. 18; vgl. Rostovtzeff, Gesellsch. Kaiserr. 2, 86_{29}). Daß solches Denken in Rom trotz des Konservativismus der röm. Oberschicht relativ schnell, in 1 bis 1 ½ Jahrhunderten sich durchsetzen konnte, hängt wohl u. a. damit zusammen, daß eine große Anzahl hochgebildeter Sklaven griechischer Herkunft als Hauslehrer, Philosophen, Sekretäre u. ä. in den Häusern des Adels lebte. Die Barbarismen in den Gepflogenheiten der Kaiserzeit sind zu einem guten Teil röm. Erbe, wie etwa die widerwärtigen Gladiatorenspiele, die sogar Cicero u. der sonst so humane Plinius mit fadenscheinigen Gründen zu rechtfertigen suchen (Tusc. 2, 17 bzw. paneg. 33). Auf griech. Seite übt man immer wieder scharfe Kritik (Plut. soll. an. 959Aff; M. Ant. 1, 5; Philostr. v. Apoll. 4, 22), u. die Verbreitung dieser Spiele in der östlichen Reichshälfte blieb stets begrenzt.

6. Wirkung der vulgarisierten philosophischen E. Wenn auch die gewissenhafte Gestaltung des persönlichen Lebens nach den Maximen einer klaren philosophischen Doktrin stets eine seltene Erscheinung blieb, so darf man doch die Breitenwirkung philosophischer Seelenführung u. Seelsorge nicht unterschätzen, zumal diese in der Entwick-

lung ihrer Technik in enger Wechselwirkung mit den Methoden des rhetorischen Unterrichtes u. damit zur Vulgär-E. stand. Die Praxis der moralischen Erziehung hatte zum Ziel, durch ständiges Meditieren auswendig gelernter Maximen u. oft wiederholte Selbstprüfung (Sen. ep. 50, 4; de ir. 3, 36; Hierocl. in carm. aur. 40ff) die ethischen Grundsätze in so festen Besitz zu bekommen, daß man sie in jeder Lebenslage fast automatisch anwendete (vgl. Rabbow, Seelenf.). Diese Technik des Unterrichts kennt auch die Rhetorik. Die mit den Bedürfnissen des Alltags oft in Konflikt liegende Radikalität der sittlichen Forderungen, insbesondere der Stoa, die den Unterschied zwischen Weisem u. Nichtweisem absolut setzte u. im Prinzip kein Übergangsstadium anerkannte, wurde durch die Pflichtenlehre gemildert, durch deren Ausbau der Akzent philosophischer Unterweisung sich auf das Stadium der προκοπή verschob. In ihrem Rahmen konnten auch die äußerlichsten Verhaltensvorschriften gebührende Beachtung finden (Epict. 4, 11) u. dem jungen Mann aus gutem Hause auch ohne tiefgehende theoretische Belehrung während eines zeitlich begrenzten Kurses (so im Kreise Epiktets) ein Fundus anwendbarer ethischer Anschauungen u. Maximen vermittelt werden. Daneben gibt es vielfach die lebenslange Beratung in sittlichen Fragen durch einen philosophischen Freund oder Lehrer. Da die philosophische Unterweisung in den meisten Fällen einem Schüler galt, der in das praktische Leben zurückkehren sollte, hat man großen Scharfsinn darauf verwandt, Philosophie u. Leben einander anzunähern. So erörtert Seneca zB. sehr eingehend, wie man die von der Stoa geforderte Unabhängigkeit von den äußeren Gütern verwirklichen könne, u. kommt dabei zu dem Schluß, daß eine gewaltsame Abstoßung des Reichtums nur eine andere Form der Abhängigkeit von ihm bedeute. Die Unabhängigkeit sei eine Sache der Gesinnung u. könne darum von einem reichen Mann ebenso erreicht werden wie von einem Armen. Man müsse nur bereit sein, jederzeit auch ohne Vermögen ebenso glücklich weiterzuleben (vit. beat. pass.; ep. 5, 6). Eine radikal konventionsfeindliche, in allen Konsequenzen rigoristische E. hat sich nur in der kurzen Zeit umfassender geschichtlicher Umwälzungen vor u. nach dem Alexanderzug halten können. Dieser frühe Kynismos verschwindet nach der Konsolidierung des hellenist. Staatensystems. Der kaiserzeitliche Kynismos, wie wir ihn am besten aus der Beschreibung in Lukians Demonax kennen, knüpft nur in den äußeren Formen an den alten an (Tracht u. Auftreten der Wanderphilosophen, Form des Lehrvortrages). Inhaltlich unterscheidet sich die kynische Philosophie der Kaiserzeit von der Stoa nur dadurch, daß sie auf jede theoretische Begründung verzichtet. Außerdem wenden sich die bettelnden Wanderlehrer, die es bis tief in die christl. Zeit hinein gibt u. die zT. später sogar Christen sind (vgl. D. R. Dudley, A History of Cynicism [London 1937] 202ff), wirklich in ihren drastischen, zT. kunstlos-kunstvollen Sermonen an den Mann auf der Straße, dem sie in ganz konkreten Nöten, wie wir sie aus Orakelfragen u. Privatbriefen kennen, beistehen wollen (*Diatribe). Sie haben besonders zur Popularisierung u. Verbreitung der philosophischen E. beigetragen. Aber trotz aller konventionsfeindlichen Lehren sind sie von der ἀναίδεια der alten Kyniker weit entfernt. Sie teilen den Ernst seelsorgerlicher Bemühung mit den philosophischen Lebensberatern höherer Gesellschaftsschichten (zB. Favorin b. Gell. 14, 1). Außerdem geben sie dem in einer überfeinerten Zivilisation nur zu verständlichen Streben nach dem Einfachen u. Natürlichen (wohl auch dem Barbarischen) den deutlichsten Ausdruck (vgl. etwa die Gestalt des Skythen Anacharsis bei Diod. 9, 26f oder die borysthenische Rede des Dion v. Prusa). Endlich verkörpern die Kyniker eine angesichts der Omnipotenz des Staates besonders aktuelle Form der Selbstbehauptung des Individuums, den ‚Männerstolz vor Fürstenthronen' (zB. in den Briefen des PsChion v. Heraklea in neronischer Zeit). Die kynische Erbauungsliteratur ist voll von Beispielen dieser Haltung (Diogenes-Reden des Dion v. Prusa), die bisweilen sogar zu einer hochpolitischen Angelegenheit wird u. den Staat zu Zwangsmaßnahmen veranlaßt (Akten d. heidn. alexandrin. Märtyrer).

f. Besonderheiten der Spätantike. Die Entwicklung der E. im 2. Abschnitt der von uns behandelten Periode, also vom 1. Jh. vC. an, in dem Zeitraum, in dem auch das Christentum entsteht u. in die Reichskultur hineinwächst, zeichnet sich durch einige besondere Merkmale aus.

1. Vermischung der Schuldogmata. Bereits erwähnt wurde die Tendenz zur Vermischung

der Schuldogmata (o. Sp. 651): schon Panaitios u. Poseidonios nehmen peripatetisches Lehrgut in die Stoa auf, der wiederauflebende Peripatos (Andronikos) fußt zT. auf Poseidonios u. enthält darum Stoizismen, die mittelplatonische E. verbindet im Gefolge des Askaloniten Antiochos Peripatetisches u. Stoisches, die sich neu regenden Pythagoreer halten sich in der E. weitgehend an den Peripatos usw. Dieser harmonisierende Synkretismus rührt her zT. vom Schwinden der Diskussionslust u. Kritik, zT. von einer doxographischen, beinahe historisierenden Betrachtungsweise (Andronikos, Areios Didymos u. a.), für die dogmatische Unterschiede relativiert werden. Endlich darf man nicht vergessen, daß der philosophisch interessierte Laie häufig bei mehreren Lehrern Unterricht nimmt, später aber im praktischen Leben günstigenfalls eine generell philosophische Linie verfolgt, für die feine dogmatische Unterschiede gegenstandslos sind. In der E. der Kaiserzeit bedeutet dieser Verschmelzungsprozeß hinsichtlich der konkreten Vorschriften einen Sieg stoischer Auffassungen. Bis zu ihrem Aufgehen im Neuplatonismus des 3. Jh. herrscht die stoische E. Der Epikureismus ist ihr im 2. Jh. endgültig zum Opfer gefallen, nachdem er noch einmal im Rom der ausgehenden Republik während der ausweglos erscheinenden Krise der Bürgerkriege große Anziehungskraft ausgeübt hatte, weil er wie keine andere Doktrin völlige Ruhe vor den Wirren der Außenwelt verhieß. Die dem Staatsleben zugewandte Stoa erfuhr in augusteischer Zeit offizielle Förderung (Areios Didymos, Horaz) u. erwies sich in den folgenden beiden Jahrhunderten als überaus geeignet, der Beamtenschicht eines sorgfältig verwalteten Großstaates die sittlichen Grundlagen für ihre dem Gemeinwohl dienende Tätigkeit zu vermitteln. Die extrem egozentrische E. Epikurs hatte in dieser Umwelt keine Daseinsberechtigung mehr, obgleich sie tatsächlich noch im frühen 2. Jh. Bekenner fand (Diogenes v. Oinoanda). Außerdem gilt nach der Vulgärmeinung (so noch bei den Christen) die epikureische E. als libertinistisch, die peripatetisch-akademische als gemäßigt, die stoische als streng. Da aber das Denken mit der zunehmenden Konsolidierung der sozialen u. wirtschaftlichen Verhältnisse seit dem 1. Jh. nC. zunehmend ‚bürgerlicher' wird, mag man sich nicht gern mit Epikur einlassen, obwohl nach allem, was wir wissen, die ethische Praxis innerhalb epikureischer Zirkel durchaus nicht lax war, aus dem strengen Hedonismus vielmehr sehr ehrbare Konsequenzen gezogen wurden. Schon das stets lebendig gehaltene Andenken an die Person des Stifters verhinderte ein Abgleiten in den Libertinismus.

2. Religion u. E. Das allmähliche Verschwinden des Epikureismus hat aber noch andere Gründe. Seit dem 1. Jh. vC. macht sich ein starker Zug zur Religiosität bemerkbar, der eine Auflösung des dem hohen Hellenismus eigenen rationalistischen u. materialistischen Denkens herbeiführt. Diese Entwicklung, die im Laufe der Kaiserzeit eine Durchdringung des gesamten geistigen Lebens mit religiösen Elementen mit sich bringt, spielt sich sowohl innerhalb der großen Schulen als auch in neuen, zT. philosophischen, zT. rein religiösen Sekten ab. Innerhalb der Schulphilosophie bedeutet diese Tendenz eine immer stärkere Hinwendung zum Platonismus. An die Stelle eines Monismus u. Naturalismus, der auch die ethischen Postulate aus der materiell verstandenen Natur des Menschen abzuleiten sucht, tritt die Scheidung zwischen materieller u. intelligibler Welt. Die letztere, bei Platon in gleichsam klassischer Form ausgeprägte Denkweise operiert in der E. mit der Vorstellung von einem Guten an sich, dessen Normcharakter mit seiner Existenz über u. unabhängig von den empirisch faßbaren Erscheinungen der natürlichen Welt verknüpft ist. In der Theologie als krönendem Abschluß für Physik u. E. sowie in der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele findet diese Denkweise ihren klarsten Ausdruck. – Stoa u. Epikur besaßen eine ausgebildete Götterlehre; aber weder die von jeder Einwirkung auf das Weltgeschehen abgelösten Götter Epikurs, noch die stoischen Götter, die (als Gestirne, als Gestalten der theologia civilis oder als alles durchwaltender Weltlogos) im Rahmen einer durchaus anthropozentrischen Naturerklärung konzipiert waren, erwiesen sich als geeignet, Gegenstand religiöser Hingabe oder sittliche Autoritäten zu werden. Der stoische Pantheismus, die Vorstellung, daß die ganze Natur von einem aus feinster Materie bestehenden Logos durchwaltet sei, der sich im konzentrierten Feuer der Gestirne u. in den Pneumaströmen der menschlichen Seele am reinsten manifestiere u. auf den alles Leben zurückgehe, war gewiß eine großartige Konzeption, an der sich eine so religiöse Natur wie Kleanthes entzünden konnte. Aber diese

Erhabenheit ergab keine ethischen Schlußfolgerungen. Letztere ließen sich viel eher aus der rationalen Durchdringung des Naturgeschehens u. der daraus abgeleiteten Position des Menschen im Kosmos ziehen. Innerhalb der Stoa beobachtet man zuerst bei Poseidonios, daß trotz grundsätzlicher Anerkennung des altstoischen Pantheismus die Allgottheit zum Gegenstand personaler Frömmigkeit wird. Auch Poseidonios' Ausgestaltung der stoischen Seelenlehre führt dicht an die eigentlich nur auf dem Boden des Spiritualismus denkbare Vorstellung von der Ewigkeit der Seele heran (Reinhardt 779ff). Bei den kaiserzeitlichen Stoikern (Seneca, Epiktet) hat man schon oft beobachtet, daß die Art, in der sie von θεός oder θεοί reden, viel eher zu einer personalen Gottesvorstellung als zum stoischen Pantheismus paßt. Die Frage nach dem Fortleben der Seele läßt Seneca, in deutlichem Gegensatz zum Dogma seiner Schule, ausdrücklich offen (ep. 71, 16). Der Übergang zu einem Spiritualismus im Sinne Platons oder einer Offenbarungsreligion konnte von der Logos- bzw. Pneuma-Lehre der Stoa sehr viel leichter vollzogen werden als von der Atomistik Epikurs. Die asketischen Neigungen (Askese als Befreiung der Seele vom Leib, s. u. Sp. 678ff), die sich in jeder E. zeigen, welche aus einer Geist u. Materie scharf scheidenden Denkweise hervorgeht, ließen sich eher an die rigorose ethische Theorie der Stoiker als an Epikurs Hedonismus anschließen. Sowohl Philon als auch die Mönchstheologen des 4. Jh. haben sich weithin an die stoische E. anschließen können, Tertullian sogar an die stoische Psychologie. – Im 1. Jh. vC. beginnt sich der Pythagoreismus wieder kräftig zu regen, der im 4. Jh. zu provinzieller Bedeutungslosigkeit herabgesunken war (R. Harder, Okellos = N. Philol. Unt. 1 [1926]). Seine konkreten Lehren in der E. sind in der neuen Phase rein peripatetisch, wie aus den zahlreichen unechten Archytas-Fragmenten in der Sammlung des Stobaios hervorgeht (zB. die Metriopathie u. Verwerfung der Apathie, die Schätzung der äußeren Güter u. a.). Aber die Motivation, die bei den Neupythagoreern der ethischen Bemühung gegeben wird, ist neu u. kommt aus einer religiösen Grundhaltung. Es handelt sich letztlich darum, die Seele des Menschen, die dem immateriellen Bereich entstammt, durch eine Lebensführung nach ethischen Regeln von der Befleckung durch den materiellen Leib zu reinigen, damit sie nach dem Tod ohne Hemmnisse oder Strafen in ihre Heimat zurückkehren kann. Askese ist nicht mehr permanente Anwendung rationaler Einsicht während der praktischen Lebensführung, sondern Reinigung oder Befreiung der Seele von ihren materiellen Bindungen. Die im Rom des 1. Jh. nC. blühende Schule der Sextier, deren in Gnomologien erhaltene Lebensvorschriften stoische u. platonische Züge tragen, huldigt aus diesem Grunde einem strengen Vegetarianismus. Der große Apostel des Neupythagoreismus, *Apollonios v. Tyana (1. Jh. nC.), ist dementsprechend ein Wundermann, der durch seine Lebensführung alle spirituellen Kräfte in übernatürlicher Weise freigesetzt hat. In der von Philostrat erzählten großen Disputation zwischen ihm u. dem Stoiker Euphrates (v. Apoll. 5, 37; vgl. ep. 18) kommt die Gegensätzlichkeit der Positionen scharf zum Ausdruck: hier die E., die aufgrund rationaler Einsicht in das Wesen des Kosmos u. des Menschen diesem seine Pflichten zuweist, dort die Berufung auf überrationale Einsicht in den Willen einer transzendenten Gottheit. Die Frömmigkeit wird zu einer wichtigen, ja zur obersten Tugend. – Innerhalb des religiösen Unterbaus der E. ist die Grenze zwischen Spekulation u. Aberglaube nicht immer scharf zu sehen. So tritt zB. im Laufe der späteren Antike die Vorstellung von der Einwirkung guter oder böser Dämonen auf das Handeln der Menschen immer stärker hervor (vgl. Cumont 166ff). Solche Anschauungen können sich herausbilden aus einem spekulativen Nachdenken über die mögliche Verbindung einer rein immateriellen, transzendenten Gottheit mit der empirisch faßbaren Realität, in der sich das Tun u. Treiben der Menschen abspielt. Der frühe Platonismus, vor allem Xenokrates, besitzt bereits eine solche spekulative Dämonenlehre, die aber durch den Rationalismus der frühhellenist. Zeit in den Hintergrund gedrängt wird. In der Kaiserzeit treten solche Vorstellungen wieder stark hervor, zB. bei Plutarch, dann bei dem Neupythagoreer Numenios u. den Neuplatonikern Porphyrios u. Jamblich (vgl. u. Sp. 682). Es ist schwer zu entscheiden, ob wir es hier mit reiner Spekulation zu tun haben oder ob sich ältere, primitive, animistische u. magische Auffassungen, die während der vorangehenden Jahrhunderte auf das Denken der Unterschicht beschränkt

waren (vgl. Theokrits Pharmakeutrien oder die älteren Zauberpapyri), nun wieder Eingang in das philosophische Denken verschaffen. Die sich in derselben Zeit vollziehende Ausbreitung von Mysterienreligionen, in denen vielfach ähnliche magisch-animistische Primitivvorstellungen lebendig sind u. denen durchaus auch Gebildete mit großem Ernst sich zuwenden, läßt eher an die zweite Möglichkeit denken. Die Gefährlichkeit des Dämonenglaubens u. verwandter Erscheinungen liegt in der dadurch verursachten Abschwächung der Selbstverantwortung u. Selbstbestimmung des Menschen, um welche die hellenist. E. mit so großer Energie gerungen hatte. – Entsprechendes gilt für die in der Kaiserzeit gleichfalls sich rapide ausbreitende Astrologie (vgl. Cumont 148ff). Die antiastrologische Polemik der hellenist. Philosophie (Karneades, Kritolaos u. a.) operiert, wenn nicht gerade logisch-erkenntnistheoretische Fragen im Vordergrund stehen, gern mit dem Hinweis auf die Unvereinbarkeit astrologisch erkennbarer Determination alles Geschehens u. sittlicher Verantwortung des Menschen (Gell. 14, 1), u. auch die Stoiker, deren Naturlehre astrologische Voraussagen durchaus möglich macht, beschränken sich auf die Feststellung einer Determination im äußeren Geschehen, während sie an der absoluten Freiheit in der συγκατάθεσις des λογικόν festhalten. Einige Hermetiker übernehmen diese Aufgliederung, deuten sie aber dualistisch um, so daß nun die Determination im Materiellen neben der Freiheit im Spirituellen steht (C. H. 16, 15ff). Wenn der Astrologe Vettius Valens seine Kunst gegen Vorwürfe im Bereich des Sittlichen zu verteidigen sucht (9, 2), betont er bezeichnenderweise gerade die Freiheit, die dem Menschen mit der Erkenntnis des Determinationszusammenhanges geschenkt sei. So kann er den der gesamten philosophischen Paränese geläufigen Schauspielervergleich (‚Nicht welche Rolle ich in meinem Erdenleben spiele, ist wichtig, sondern wie ich sie spiele') für eine astrologische E. in Anspruch nehmen. Die Vorstellung vom ὑπεράνω τῆς εἱμαρμένης γενέσθαι kennt auch der späte Neuplatonismus (Iambl. myst. 8, 6ff).

3. Rationalismus u. Irrationalismus. Es gibt in der Kaiserzeit viele Übergangsformen zwischen einer auf rationaler Durchdringung der Lebensprobleme beruhenden u. einer religiösen E., die auf übernatürlicher, durch Meditation, Kult oder einen ἱερὸς λόγος übermittelten Offenbarung beruht. Die ethischen Vorschriften mancher Mysterienreligionen (viele verhalten sich gegenüber der praktischen Lebensgestaltung ganz indifferent wie die Mysterien der Dea Syria u. des Attis) sind im Grunde als kultische Reinheitsvorschriften zu verstehen. Was etwa in der Isis- u. Mithras-Religion an Tapferkeit, sexueller Enthaltsamkeit u. Wahrhaftigkeit verlangt wird, dient dazu, den Gläubigen zu einem würdigen Mitglied der Kultgemeinde zu machen, u. erst der Kultakt vermittelt die dem Leben Sinn gebende Erlösung (vgl. dazu das letzte Buch der Metamorphosen des Apuleius). Die effektiven Konsequenzen im Leben der Gläubigen braucht man deshalb nicht zu unterschätzen. Von solchen Konsequenzen ist im Hinblick auf die Eleusinischen Mysterien schon bei Aristophanes (ran. 456ff) die Rede. Die wenn auch etwas dumpfe u. derbe, so doch eindrucksvolle Tüchtigkeit u. Pflichttreue der illyrischen Soldatenkaiser in der 2. Hälfte des 3. Jh. mag durch ihre Zugehörigkeit zur Mithras-Gemeinde bestärkt worden sein. – Anders liegen die Dinge bei den (nicht sehr reichhaltigen) ethischen Anweisungen der hermetischen Literatur u. der chaldäischen Orakel. Diese Literatur, hinter der ohne Zweifel nur relativ kleine Gruppen halbwegs gebildeter, mindestens spekulativ interessierter Menschen stehen, operiert mit einem Konglomerat ursprünglich schulphilosophischer (überwiegend platonischer) Begriffe, das mit Vorstellungen aus dem religiösen Synkretismus durchsetzt ist u. durch die Form seiner Verkündigung aus dem Munde von Gottheiten Offenbarungscharakter erhalten hat. Rationale Diskussion von Einzelheiten (wie der menschlichen Entscheidungsfreiheit, der Herkunft des Bösen, der Pflichten des Menschen) gibt es hier nur innerhalb der durch die übernatürliche Offenbarung gezogenen Grenzen. Der religiöse Charakter des Ganzen ist so dominierend, daß zB. die Tugenden nicht mehr als Verhaltensweisen verstanden werden, die der Mensch durch Einsicht, Übung u. Selbstkontrolle erwerben kann. Vielmehr sind sie notwendige Eigenschaften (δυνάμεις), die zum Wesen des durch übernatürliche Erkenntnis, wie sie die göttliche Offenbarung vermittelt, erlösten u. darum grundsätzlich umgewandelten Menschen gehören (C. H. 13, 18; vgl. H. Schaeder–R. Reitzenstein, Studien z. ant. Synkre-

tismus [1926] 285ff). Auch hier besteht Verwandtschaft zur Astrologie, welche die Tugenden des Menschen als von den Planeten bestimmte Wesenszüge seiner Natur ansieht (Joh. Stob. 1, 2, 174). Natürlich ist dann die Frömmigkeit die oberste der Tugenden (C. H. 1, 19ff) u. Erlösung bedeutet Befreiung der Seele von den Fesseln der Materie. – Im System Plotins umfaßt der Bereich rationaler Diskussionsmöglichkeiten noch einmal die ganze E., weil nur die letzten ontologischen Wahrheiten der überrationalen, ekstatischen Schau vorbehalten sind. Aber spätere Neuplatoniker sind auch hier, dem Zuge der Zeit folgend, weitergegangen (s. u. Sp. 678). Plotins Philosophie ist zwar insofern primär ethisch orientiert, als sein Mühen um die Gestaltung u. den Aufstieg des inneren Menschen kreist. Er berücksichtigt jedoch in seiner Lehre fast gar nicht die moralische Kasuistik des täglichen Lebens, wiewohl seine Biographie von seiner seelsorgerlichen Tätigkeit zu berichten weiß (Porph. v. Plot. 9). Porphyrios ist zwar an der praktischen Tugendübung, die der umgestaltenden, die Seele aus den Fesseln der Materie befreienden inneren Schau vorausgehen soll, stärker interessiert als sein großer Lehrer (J. Bidez, Vie de Porphyre [Gent 1913] 98ff. 111ff). Was er aber hier über stoische, akademische u. peripatetische Einzellehren hinaus zu vermitteln weiß, gehört mit der Betonung leibfeindlicher Askese u. der Frömmigkeit als einer Brücke zum Intelligiblen schon einem Bereich an, der über die E. im Sinne der hellenist. Tradition hinausweist. Es ist dann aufschlußreich, wie ein wesentlich von Porphyrios abhängiger Neuplatoniker, Synesios v. Kyrene, sogar die Vorstellung von der Verwandtschaft aller Menschen, die Grundlage hellenistisch-kaiserzeitlicher φιλανθρωπία, im Sinne der Spätantike umdeutet. Während für die hellenist. Anthropologie alle Menschen in ihrem Wesen als vernunftbegabte Geschöpfe gleich u. darum gleichberechtigt sind u. die zwischen ihnen bestehenden Unterschiede lediglich Faktoren ihres Verhaltens (Tugendübung, Bildung usw.) betreffen, deren Gestaltung in ihre eigenen Hände gelegt ist (Men. frg. 475 Kö.), erklärt Synesios (or. Aeg. 1, 2), ein Parther könne einem Ägypter näher verwandt sein als zwei leibliche Brüder untereinander, wenn ihre Seelen größere Ähnlichkeit aufweisen. Unvermerkt gleitet also auch der Neuplatoniker in ein bei Gnostikern, Hermetikern, Astrologen u. Anhängern verschiedenster Mysterienreligionen verbreitetes Denkschema hinein, nach welchem das Wesen u. das Verhalten der Menschen durch übersinnliche, transzendente Determinationsfaktoren bestimmt ist.

4. Stufungsgedanke. Die Spätantike zeichnet sich auf allen Lebensgebieten durch eine Vorliebe für hierarchische Gliederung aus, die sich vielleicht am deutlichsten in der starren Standes- u. Berufsordnung der Gesellschaft ausspricht (s. o. Bd. 2, 146). Der klass. u. hellenist. Zeit ist dieser Zug denkbar fremd. In der philosophischen u. religiösen E. bedeutet das eine ständig verfeinerte Unterscheidung der Vollkommenheitsstufen. Für die E. des Hellenismus u. der frühen Kaiserzeit war letztlich nur der Unterschied gebildet-ungebildet relevant. Der Neuplatonismus kann die peripatetische, die stoische u. schließlich die neuplatonische E. als Stufen des Vollkommenheitsweges verstehen u. zu einem System zusammenfassen (Porph. sent. 32; Plot. enn. 1, 2). Das entspricht den Weihegraden der Mithrasanhänger, den Vollkommenheitsstufen der Gnostiker, Manichäer u. Hermetiker (Poim. 12, 5ff). Ansätze zu einer derartigen Betrachtungsweise finden sich schon bei Poseidonios (s. o. Sp. 667f), von dem Philon (s. u. Sp. 698ff) abhängig ist. Die Stufung der E. wurde im Neuplatonismus immer weiter ausgebaut, vor allem durch Jamblich u. Proklos (Olympiod. in Plat. Phaed. 113ff Norv.; vgl. vor allem den Aufbau der Vita Procli des Marinos, dazu Henry 154ff). Da auf der letzten Vollkommenheitsstufe sich der Mensch dem obersten Seinsbereich auf dem Wege der gläubigen Ekstase nähert, der Glaube demnach den höchsten, auf Eros u. Wahrheit folgenden sittlichen Wert darstellt (Procl. elem. 4, 10 u. ö.), nimmt Proklos folgerichtig auch über dem λογικόν ein höchstes Seelenorgan des Menschen an, das ihn zur ekstatischen Schau befähigt (in Plat. Alc. 3, 105). Diese psychologische Konsequenz entspricht völlig den Gepflogenheiten der hellenist. Philosophie, die ihre ethischen Lehren stets mit einer entsprechenden Psychologie untermauerte. Auf der anderen Seite bedeutet die Degradierung des λογικόν einen radikalen Bruch mit der sokratisch-platonischen Tradition. Auf die Erziehung mit irrationalen Mitteln, die mehr sein soll als ein geplantes Training, legen bezeichnen-

derweise die Neupythagoreer besonderes Gewicht (Tim. Locr. 3, 9).

5. Abwendung von der moralischen Pragmatik. Unerachtet solcher Feinheiten der Spekulation über den Weg der sittlichen Vervollkommnung ist die spätantike, d. h. vor allem die neuplatonische Philosophie in der E. unproduktiv. Das Augenmerk liegt vorzugsweise auf den Möglichkeiten der Erkenntnis höchster Seinsstufen, eine Parallelerscheinung zum vordringlichen Interesse an der Erlösung u. Befreiung der Seele durch Kult oder Meditation in den spätantiken Religionen. In beiden Fällen tritt die Frage nach der praktischen Lebensgestaltung zurück. Die empirische Welt, an die alles ethische Bemühen gebunden bleibt, wird gegenüber der immateriellen, intelligiblen abgewertet. So kommt es, daß die o. Sp. 666f geschilderte, aus philosophischen u. (in rhetorischer Tradition formulierten) vulgären Elementen gemischte kaiserzeitliche Allgemein-E. der Gebildeten bis in die späteste Antike hinein unverändert bestehen bleibt. An ihrer Fortentwicklung in den Grundlagen u. im Detail zeigt sich niemand interessiert. Man sieht das zB. am 89. Brief Kaiser Julians oder am Epiktet-Kommentar des Simplikios. Allenfalls kommt durch die stärkere Verbreitung dualistisch begründeter asketischer Forderungen ein neuer Zug hinein (etwa bei den Hermetikern, bei Porphyrios oder Jamblich). Auch der bis tief in die christl. Zeit hinein bestehende Kynismos (o. Sp. 670) modifiziert dieses Bild nicht, so sehr wir vom sittlichen Ernst seiner Anhänger überzeugt sein dürfen. Die breite u. tiefe humanitäre Gesittung der hohen Kaiserzeit ist, von bestimmten historisch-politischen Voraussetzungen abgesehen, eine Frucht der generationenlangen Bemühung um rationale Lösung ethischer Probleme im Hellenismus. In dem Maße, in dem die sich daraus ergebende Gesittung selbstverständlicher, durch die Staats- u. Gesellschaftsordnung gesicherter Besitz wird, läßt die Intensität der Beschäftigung mit ethischer Theorie nach u. das Denken wendet sich den Fragen der übersinnlichen Welt zu.

6. Zurücktreten des sittlichen Individualismus. Endlich tritt in der Spätantike das Ideal der sittlichen Autonomie des Einzelnen in den Hintergrund. Individuell verstanden wird zwar das dieser Zeit so teure Heil der Seele im Jenseits, aber die Gestaltung des diesseitigen Lebens vollzieht sich zunehmend nach den Normen der Kult- oder Glaubensgemeinde u. nicht mehr in eigener, rational kontrollierter Verantwortung. Nicht zufällig wenden sich gerade die Neupythagoreer wieder sozialethischen Fragen zu (PsOcell.Luc. 3, 3ff. 6ff). Sie konnten dabei an die archaischen Vorstellungen vom Wesen der Bruderschaft anknüpfen (F. Wilhelm: RhMus 70 [1915] 170ff). Plotin plante die Gründung einer Philosophenstadt (Porph. v. Plot. 12), u. bei den Hermetikern erscheint die κοινωνία im Kanon der Tugenden oder spirituellen Qualitäten (Corp. Herm. 13, 9). Da gnostische u. philosophische Zirkel sich vorzugsweise als Empfänger überrationaler Erkenntnis oder Offenbarung betrachten, gleichen sich ihre sittlichen Anschauungen denen einer Kultgemeinde an, in der schon immer weniger das Individuum oder die allgemeine, politische Gemeinschaft als die Gemeinde der Kultgenossen die sittlichen Normen setzt (vgl. etwa die Satzungen einer Kultgemeinde des 1. Jh. vC. b. Preisigke, Sammelb. nr. 7835). Im Manichäismus ebenso wie in den Mysteriengemeinden ist das Leben der Anhänger durch zahllose, zT. ganz äußerliche Vorschriften reguliert. Der Unterwerfung unter die Offenbarung entspricht die sittliche Bindung an den Kultgenossen. Die Gemeinde wird zur kleinsten normativen Einheit im Bereich des Sittlichen, zumal dann, wenn der Unterschied zwischen Geweihten u. Eingeweihten, Gläubigen u. Ungläubigen als besonders stark empfunden u. beispielsweise durch Geheimhaltung der Lehre unterstrichen wird (Corp. Herm. 1, 1; 13, 7; 16, 1ff u. ö.). Schwinden des sittlichen Individualismus u. des umfassenden Humanitätsgedankens sind Auswirkungen ein u. derselben Geisteshaltung. Es ist, wie u. Sp. 704 zu zeigen sein wird, eine Besonderheit der Predigt Jesu, daß sie gerade im Hinblick auf die ethischen Konsequenzen eine derartige Gruppenexklusivität auf das schärfste bekämpft. – Die neuerliche Aufgeschlossenheit gegenüber einer Staats-E. beginnt schon in der frühen Kaiserzeit. Das sieht man zB. an den Staatsreden im Geschichtswerk des Cassius Dio (52, 4) oder an den Fragmenten des Neupythagoreers Phintys (2, 47 Mull.; vgl. Ehrhardt 1, 250) sowie in der reichen Literatur περὶ βασιλείας (Dion v. Prusa, Synesios u. a.). Auch auf römischer Seite bemüht man sich während der gesamten Kaiserzeit, die Traditionen der Senatsaristokratie mit den poli-

tischen Notwendigkeiten eines zentralistisch regierten Weltreiches theoretisch-ethisch auszusöhnen (etwa Tac. hist. 1, 16).

g. Negative Merkmale antiker E. Es erscheint angebracht, am Schluß dieses Abschnittes auf einige, im wesentlichen nur negativ beschreibbare Züge der hellenist.-röm. E. hinzuweisen, die in der durch das Christentum heraufgeführten Entwicklung ganz grundsätzlich abgewandelt werden.

1. Fehlen der Vorstellung vom radikal Bösen. Die antike E. kennt nicht das radikal Böse als selbständige Macht. Am ausgeprägtesten kommt dieser Zug wiederum in der Stoa zur Geltung. Ausgehend von der Überzeugung, das Ganze der Welt sei von der Vernunft geordnet u. darum jederzeit im denkbar besten Zustand, leugnen die Stoiker im Physischen wie im Moralischen das Vorhandensein irgendeines nur schlechten Details. Krankheiten, Katastrophen u. ä. können zwar im Augenblick beschwerlich sein, stärken aber beim Menschen die jeweiligen Gegenkräfte u. dienen damit dem Gesamtplan (zB. Simplic. in Epict. ench. 41, 23ff Dübn.). Daß der Mensch in seiner physischen Ausstattung von der Natur stiefmütterlich bedacht sei, pflegten Epikureer u. Skeptiker der stoischen Auffassung, alles sei um des Menschen willen geschaffen, entgegenzuhalten. Die Stoiker brauchten dem nicht eigentlich zu widersprechen, konnten sie doch in der körperlichen Schwäche des Menschen einen Hauptgrund für die Bewährung seiner Überlegenheit als primär vernunftbegabtes Lebewesen erblicken. Die dem Menschen mit der letztgenannten Eigenschaft verliehene Freiheit, sich auch gegen die Natur, also moralisch verkehrt zu verhalten, bildet nach stoischer Überzeugung den unentbehrlichen Anlaß für die recht Handelnden, ihre Tugend zu bewähren, so daß auch die ἁμαρτήματα einzelner Menschen im Gesamtplan des Weltlogos, der als πρόνοια die Geschicke der Welt wohlwollend leitet, guten Zielen dienen. Kurz, alle κακά existieren nur κατ' ἐπακολούθησιν τῶν ἀγαθῶν, sind notwendige Begleiterscheinungen eines in sich guten Ablaufes der Geschehnisse. Diese stoische Lehre (Stellen b. Pohlenz, Stoa 2, 57) hat große Anziehungskraft ausgeübt, so daß wir ihr sogar bei einem so entschiedenen Platoniker wie Maximos v. Tyros (or. 41, 4) begegnen. Aber auch Platoniker u. Peripatetiker entwickelten, wohl unter dem Einfluß der aristotelischen Metaphysik, die erstmals beim späten Platon auftretende Lehre von einer guten u. einer bösen Weltseele zunächst nicht weiter, sondern sahen in der moralisch indifferenten ὕλη, wenn sie sich der Formung durch den Geist entzieht, den Ursprung des Bösen. Psychologisch entspricht dem das Vorhandensein irrationaler, aber nicht von vornherein schlechter, Seelenkräfte, die Böses wirken, wenn sie nicht unter der Herrschaft der Vernunft stehen. Ein so verstandenes Böses besteht immer nur in einer Unvollkommenheit, u. diese Auffassung herrscht bis tief in die Kaiserzeit bei den nicht-materialistischen Richtungen (zB. der Platoniker Kelsos b. Orig. c. Cels. 4, 65). Aber im Zuge des oben geschilderten Vordringens religiös bestimmter Denkart sieht man sich gezwungen, auf ein böses Prinzip zurückzugreifen, dessen Wesen nicht so passiv ist wie das der gestaltlosen ὕλη. Schon Plutarch nimmt die Lehre von der bösen Weltseele wieder auf (G. Soury, La démonologie de Plutarque [Paris 1942]) u. verknüpft sie mit dem sich in dieser Zeit (o. Sp. 674) verstärkenden Dämonenglauben, u. das gleiche Verfahren beobachten wir bei dem Neupythagoreer Numenios. Zum letzten Mal hat Plotin (vor allem enn. 1, 8) versucht, das κακόν als bloße στέρησις, als Nichtsein oder unterste Seinsstufe, zu erklären, als fehlende oder unvollkommene Teilhabe am νοῦς. Psychologisch-ethisch bedeutet dieses κακόν ein Vorherrschen der an der Materie orientierten Sinnlichkeit vor der Denkkraft. Dies aber ist die letzte systematische Darlegung der eigentlich antiken Auffassung vom Bösen. Der spätere Neuplatonismus bevorzugt, darin dem Astral- u. Mysterienglauben der Spätantike gleich, eine dämonologische Erklärung des Bösen (zB. Iambl. myst. 4, 6ff). Die Mittel, dem Bösen zu entgehen, sind dementsprechend nicht mehr auf die philosophisch-rationale Unterweisung beschränkt, sondern schließen Gebet, Kult u. Theurgie ein (Sallust. Philos. 12). – Eine originelle u. in vieler Hinsicht modern anmutende Erklärung des Bösen hat offenbar Poseidonios gegeben, ohne aber in diesem Punkte eigentlich Nachfolge zu finden (Reinhardt 773). Der für ihn bezeugte Ausdruck σπέρματα τῆς κακίας ist insofern besonders pointiert, als Stoiker u. Peripatetiker von den σπέρματα τῆς ἀρετῆς, den von der Natur angelegten Keimen menschlicher Sittlichkeit, zu reden pflegten (Stellen bei Pohlenz, Stoa 2, 71). Mindestens

terminologisch bedeutet also der Ausdruck des Poseidonios geradezu eine Umkehrung herkömmlicher Ansichten. Der Sache nach ist die Abweichung nicht so radikal. Poseidonios sieht als Wurzel des sittlich Bösen die psychische Labilität, die dem Menschen als Vernunftwesen im Gegensatz zu den nur instinktiv u. darum unfehlbar (aber nicht sittlich) handelnden Tieren eigen ist. Solange die Vernunft den irrationalen Seelenkräften übergeordnet bleibt, wird jede προαίρεσις sittlich positiv ausfallen. Sobald aber diese Rangordnung dadurch gestört wird, daß die irrationalen Triebkräfte temporär (ἀκράτεια) oder sogar dauernd (ἀκολασία) den λόγος überwältigen, sind die Voraussetzungen für verkehrte Entscheidungen u. böses Handeln gegeben. Es ist also nicht eine bestimmte Anlage der Seele, die man als schlecht bezeichnen darf (die irrationalen Kräfte sind als solche gut u. notwendig), sondern die Labilität des psychischen Gleichgewichtes, mit der der Mensch seine Entscheidungsfreiheit bezahlen muß, birgt die Ursprünge des Bösen. Weder die Körperlichkeit u. Sinnlichkeit als solche (Platon), noch die den Irrtum hervorrufenden Umwelteinflüsse (Stoa) können für die διαστροφή der Seele verantwortlich gemacht werden. In seinem Geschichtswerk hat Poseidonios die διαστροφή, der der Mensch immer wieder verfallen kann, offenbar als soziales Phänomen darzustellen versucht.

2. Fehlen des Willensbegriffs. Die antike E. kennt durchweg nicht den Willen als selbständige sittliche Potenz u. damit nicht das Problem der Willensfreiheit in engerem Sinn. Wohl spielt die Frage der Entscheidungsfreiheit u. ihres Verhältnisses zur naturgesetzlichen Kausalität eine wichtige Rolle in der ethischen Theorie. Platoniker, Peripatetiker u. Pythagoreer beantworteten sie dahin, daß der Freiheit im seelischen, immateriellen Bereich die Determination im physischen gegenübersteht. Die Stoiker u. Epikureer, die ausschließlich (auch im psychischen Bereich) materielles Sein anerkannten, das der allgemeinen Naturgesetzlichkeit unterliegt, hatten es mit der Begründung der menschlichen Entscheidungsfreiheit, die für sie als Ethiker von unmittelbarer, notwendiger Evidenz war, erheblich schwerer. Die Argumentation Epikurs können wir nach einigen neu gelesenen Fragmenten ungefähr rekonstruieren (C. Diano, Ethica Epicuri [Florenz 1942] 24ff = frg. 31 Arrighetti). Die Stoiker haben die Entscheidungsfreiheit mit großem dialektischen Scharfsinn mit der εἱμαρμένη zu versöhnen versucht (SVF 2, 912ff). Ihre Lösung läuft dahin, daß Entscheidungsfreiheit nur in der Haltung des Menschen, mit der er das ihm Bestimmte tut oder erleidet, gesucht werden kann. ‚Welche Rolle ich spiele, ist gleichgültig, weil ich sie mir nicht aussuchen kann. Wie ich sie spiele, ist indessen in meine Hand gelegt‘ (Sen. ep. 80, 7 u. a.). ‚Der verständige Hund trottet zufrieden hinter dem Wagen her, an den er angebunden ist, der dumme läßt sich jaulend mitschleifen‘ (SVF 2, 975). Die vielfältige Polemik gegen den starren stoischen Schicksalsglauben, erhalten bei Cicero (fat.), Plutarch (Stoic. repugn.), Alexander v. Aphrodisias (fat.), Plotin (3, 1; 6, 8), Nemesios (nat. hom. 26ff) u. a., sucht vor allem den Geltungsbereich der Entscheidungsfreiheit auszudehnen, oft mit den gleichen Argumenten, die gegen die Astrologie ins Feld geführt werden. Nun muß man aber bei all diesen Erörterungen im Auge behalten, daß Begriffe wie προαίρεσις, βούλησις, θέλημα, διάνοια stets ein starkes, ja bestimmendes intellektuelles Bedeutungsmoment enthalten. Willenskraft oder Willensrichtung kann im griech. Denken nicht unabhängig von der rationalen Einsicht in den Gegenstand des Wollens vorgestellt werden. Der instinktive Naturtrieb ist sittlich ganz uninteressant, da er in den Bereich des Animalischen fällt. Erst seine Zügelung oder Lenkung durch die Einsicht ist ein sittliches Phänomen. Alle Überlegungen zum Thema ἀκράτεια oder ἀκολασία seit Sokrates u. Platon betreffen dieses Verhältnis u. führen nicht auf einen dem modernen verwandten Willensbegriff. Wenn Epiktet sagt, es komme nur auf die προαίρεσις, nicht auf das Wissen an (Pohlenz, Stoa 332f), so meint er die wirkliche Betätigung der praktischen Einsicht im Einzelakt, zu der ein theoretisches Wissen nicht nötig ist. Er vertritt damit eine Meinung, die bereits Aristoteles bei der Beschreibung der ethischen Tugenden ausführlich begründet hatte u. die über die mittlere Stoa zu ihm gekommen ist. Sokrates-Platon u. die alten Stoiker lehrten demgegenüber die Identität praktischer u. theoretischer Vernunft. ‚Freiwilligkeit‘, προαίρεσις, bedeutet auch für Epiktet nicht einfach Spontaneität, sondern setzt die intellektuelle Entscheidung voraus. Ein von der Intellektualität unab-

hängiger, als sittliche Potenz bewerteter Wille kann erst da vorgestellt werden, wo aus religiösem Erlebnis heraus das Gesamtstreben u. -wirken des Menschen ohne Differenzierung seiner Komponenten dem ebenso differenzierungslos gedachten, weil ja rational nicht faßbaren, Gesamtstreben u. -wirken eines transzendenten Gottes als widerstrebend empfunden wird, oder anders ausgedrückt, wo man die rational nicht begründbare, offenbarte Forderung Gottes an den ganzen Menschen als von diesem stets ungenügend befolgt erlebt u. darin ein ethisches Problem sieht. Sobald man auf dieses religiöse Grunderlebnis mit den begrifflichen Mitteln einer bereits verfeinerten Psychologie reflektiert, wird sich eine Trennung des Willens vom Intellekt einerseits u. vom bloßen Trieb andererseits ergeben; denn die beiden letzteren genügen offenbar nicht zur Beschreibung dieses religiös erlebten Phänomens. Die Voraussetzungen für eine solche Entwicklung aber waren erst bei der Auseinandersetzung des philosophischen Denkens mit der christl. Verkündigung gegeben, u. erst Augustin kommt in diesem Punkte zu begrifflicher Klarheit. Bei Philon ist die Aufgabe noch nicht einmal gesehen, im Neuplatonismus gibt es zwar eine theologische, aber keine anthropologische Willenslehre. – Merkwürdig bleibt die auffallend häufige Verwendung des Wortes voluntas bei Seneca (Stellen b. Pohlenz, Stoa 2, 159), vor allem in den Spätschriften. Bei Cicero ist voluntas natürlich meistens einfache Übersetzung von προαίρεσις o. dgl. Es könnte immerhin sein, daß sich bei Seneca ein der griech. E. fremder, wohl aus dem Rechtsleben stammender Willensbegriff meldet, bei dem im Laufe der Zeit die anfänglich ohne Zweifel konstituierende rationale Komponente in den Hintergrund getreten ist. Die Seneca-Stellen ergeben jedoch insgesamt eine zu wenig geklärte Begriffsbildung, so daß man zu keinem sicheren Urteil kommen kann.

3. Fehlen des Gewissensbegriffs. Was der antiken E. ebenfalls fehlt, ist ein dem unseren vergleichbarer Gewissensbegriff. Zwar stammt das moderne Wort ohne Frage aus dem Griechischen (conscientia, συνείδησις), aber das, was wir mit ‚Gewissen' bezeichnen, jene irrationale, spontan in Tätigkeit tretende, allenfalls an einer transzendenten Gottesvorstellung orientierte innere Urteilsinstanz im Bereich des Sittlichen, wird durch conscientia-συνείδησις gerade nicht ausgedrückt. Vielmehr versteht die antike E. darunter eine durchaus rationale, bewußt vorgenommene Rechenschaftsablage über das eigene Tun. (Das δαιμόνιον des Sokrates ist eine Erscheinung sui generis, so sehr man seit Xenophon versucht hat, es mit geläufigen ethisch-psychologischen Vorstellungen zu identifizieren; es ist kein Gewissen in unserem Sinn, insofern es keine nachträglichen sittlichen Urteile fällt, aber wie jenes durchaus irrationalen Ursprungs.) Den δαίμων, den die alte Zeit (Hes. op. 121ff) als Schützer u. Lenker des Menschen kannte, identifiziert die hellenistische Anthropologie mit dem λογικόν der Seele, mit der Vernunft, die uns als höchster, göttlicher Wesensteil wie ein Führer u. Wächter durch das Leben begleiten soll (Cic. Tusc. 1, 52ff; Sen. ep. 41, 1; M. Ant. 3, 5, 2; 5, 10, 6). Die rationale Einsicht im Bereich des Sittlichen soll sich durchaus auch auf das erstrecken, was der Einzelne fehlerhafterweise getan oder unterlassen hat. Erkenntnis der eigenen Verfehlungen ist nach stoischer u. epikureischer Überzeugung Vorbedingung für die προκοπή (Epict. 2, 11, 1; Epic. frg. 522 Us.). Die Neupythagoreer haben die abendliche Rechenschaftsablage vor dem eigenen Bewußtsein zur täglichen Übung erhoben (Hierocl. in carm. aur. 40/43), eine Gepflogenheit, die in der Kaiserzeit verbreitet gewesen zu sein scheint u. die wir aus einer anschaulichen Schilderung Senecas kennen (ir. 3, 36, 3f). Aber diese Gewissensprüfung ist ein Teil der allgemeinen rationalen Selbstkontrolle, nicht Betätigung einer irrationalen sittlichen Kraft des Menschen. Eine eigene Lehre περὶ συνειδήσεως hat es darum in der Schulphilosophie nie gegeben. Die geläufige Verwendung der Wörter συνειδός u. συνείδησις im vulgären Sprachgebrauch (zB. Privatbrief PpFlor 137) bietet deshalb auch keinen Anlaß, sie anders als in der geschilderten rationalen Bedeutung zu verstehen. Zur besonderen Bedeutung von συνείδησις bei Philon s. u. Sp. 700, bei Plotin (Unterscheidung von Selbstbewußtsein u. Selbsterkenntnis) H. R. Schwyzer: Entretiens Fondation Hardt 5 (1957) 341ff.

4. Fehlende Würdigung der Hingabe zugunsten des Nächsten: Es fehlt der antiken E. schließlich die Würdigung der vorbehaltlosen Hingabe u. der Selbstentäußerung zugunsten des Nächsten. Die Einzelforderungen hellenistischer E. können durchaus altruistisch u.

gemeinschaftsbezogen sein u. vom Menschen ein Höchstmaß an Verzicht auf den eigenen äußeren Vorteil verlangen. Ihren Sinn u. damit ihren moralischen Wert aber erhalten ihnen entsprechende Handlungen nur dadurch, daß durch sie der Mensch seine Eigenschaft als λογικὸν ζῷον bewährt u. dem von der Natur bestimmten τέλος, der individuellen εὐδαιμονία, einen Schritt näher kommt. Die hingebende Liebe, die nicht nach der eigenen προκοπή fragt, sondern allein durch das Verlangen des Nächsten provoziert wird, ist dieser E. fremd. Ihr eminent rationaler Charakter bedingt zudem ein tiefes Mißtrauen gegenüber jeder Spontanhandlung. Gutes zu tun, ohne es zu wissen, ist kein Zeichen der ἀρετή, sondern der εὐήθεια; diese Überzeugung teilen alle philosophischen Richtungen. Die φυσικαὶ ἀρεταί, die Theophrast u. Poseidonios auch bei den Tieren finden, schaffen zwar die Voraussetzungen für den Erwerb der sittlichen ἀρεταί, stehen selbst jedoch noch außerhalb des sittlichen Bereiches. Es ist verständlich, daß eine so geartete Moral ein hohes Maß an Gesittung, Rücksichtnahme, Selbstbeherrschung, Verantwortungsgefühl hervorbringen kann, daß ihr aber wesentliche Quellen menschlichen Guttuns verschlossen bleiben. Es fehlt in diesem Zeitraum gewiß nicht an Beispielen spontaner Güte u. Barmherzigkeit, nicht an praktischer Wohltätigkeit sowohl aus unmittelbarer Hilfsbereitschaft heraus als auch aus philosophischer Verantwortung (vgl. das Material bei Bolkestein); aber nicht zufällig steigt die Zahl karitativer Einrichtungen sprunghaft in die Höhe, als die christl. Gemeinden zu Wohlstand u. Ansehen gekommen sind (vgl. O. Plassmann, Das Almosen bei Johannes Chrysostomus [1961]). Die christl. E. machte die vom Nächsten ausgehende Forderung zum einzig wesentlichen Fundament ihrer E. Den christlichen vergleichbare Nächstenliebe-Vorstellungen (‚unvernünftiger' Altruismus) begegnen im späten, popularisierten Neuplatonismus (Damasc. v. Isid. ap. Suid. s. v. Αἰδεσία).

5. Fehlen der Demut. Ebenfalls hängt es mit der absoluten Hochschätzung der Autarkie u. Autonomie des Individuums zusammen, wenn Bescheidenheit u. Unterordnung eher als individualethische denn als sozialethische Tugenden gewertet werden u. die Demut als Tugend unbekannt bleibt (s. o. Bd. 3, 735ff). Die in der Antike übrigens nicht sehr häufigen Warnungen vor dem Selbstlob können das zeigen (Menand. dysc. 772f; Simplic. in Epict. ench. p. 118, 20ff Dübn.)

II. Spätjudentum. a. Allgemeines (die folgende Darstellung der E. des Spätjudentums ist in wichtigen Zügen H. Braun verpflichtet). Das Judentum in der Zeit zwischen seiner ersten Berührung mit dem Hellenismus u. dem Bar Kochba-Aufstand, der eine endgültige Abkehr der Juden von jeder positiven Auseinandersetzung mit der griech.-röm. Reichskultur einleitete, zeigt in vieler Hinsicht u. so auch in der E. ein sehr buntes Bild, rein äußerlich schon durch seine Aufspaltung in zahlreiche Sekten. Gemeinsam ist allen Richtungen, daß die Bereiche des Rechtes, der E. u. des Kultes im Bewußtsein nicht geschieden sind. Die Normen des sozialen Lebens dienen gleichzeitig der Bewahrung ritueller Reinheit u. diese wiederum wird als persönliche Sittlichkeit verstanden. Der Zentralbegriff der Gerechtigkeit gehört gleicherweise allen drei Bereichen an (R. Mach, Zaddik). Die Einheit dieser Lebensbereiche, die in der antiken Kultur im Bewußtsein der Gebildeten wesentlich dadurch auseinandergetreten waren, daß man ihre Gesetzmäßigkeiten rational zu erfassen vermochte, hat das Spätjudentum trotz mancher Veränderung in den politischen u. sozialen Verhältnissen bewahrt als Erbe aus der Zeit, da Israel als Volk durch den mit Jahwe geschlossenen Bund konstituiert wurde. Jede der vielen Sekten betrachtet deshalb nur sich als den Hüter des Bundes, wohl auch als Gemeinde eines neuen oder erneuerten Bundes (Damaskusschrift). Für die E. folgt daraus, daß 1. sich keine eigentliche Individual-E. herausbilden kann, weil jedes sittliche Postulat als Gebot Jahwes verstanden wird, dessen Befolgung den einzelnen nicht zur autarken Persönlichkeit, sondern zum wahren Glied der Kultgemeinde macht, u. daß 2. der intellektuellen Bewältigung sittlicher Probleme insofern Grenzen gezogen sind, als die in der Tora niedergelegte Summe von Verhaltensvorschriften unmittelbare Willenskundgebung Jahwes ist, die Reflexion also nur an der Tora ansetzen, nicht aber hinter sie zurückführen kann. Alle spätjüdische E. beruht auf Tora-Auslegung u. ist in diesem, aber auch nur diesem Sinn intellektualistisch. – Die Einbeziehung Palästinas u. großer Teile der Diaspora in das griech. Kulturgebiet leitete eine Hellenisierung jüdischen Denkens ein, die

sich in der nur noch zum kleinen Teil erhaltenen hellenist.-jüd. Literatur niederschlug; sie soll u. Sp. 696ff besprochen werden. Für den Bestand des Judentums erwies sich dieser Prozeß deshalb als gefährlich, weil an ihm vor allem die Oberschicht beteiligt war. Die Reaktion auf diese Entwicklung, die in den Makkabäer-Kriegen erstmals gewaltsamen Charakter annimmt, hält durch den ganzen hier betrachteten Zeitraum an u. führt schließlich ein von der Reichskultur abgewandtes Judentum semitischer Sprache mit dem Schwerpunkt in Mesopotamien zum Sieg. Wir können zwei Formen des geistigen Widerstandes gegen die Überfremdung unterscheiden, die für die Geschichte der E. wichtig geworden sind, während die dritte, vom sadduzäischen Priesteradel getragene u. die atl. Frömmigkeit in reinster Weise fortsetzende mit der Zerstörung des Tempels endgültig erlosch (vgl. ThW s. v. Φαρισαῖοι) u. darum für uns auch in der Überlieferung zurücktritt. Im einen Fall handelt es sich um die Pharisäer, die sich im wesentlichen im Rahmen der jeweils bestehenden Staats- u. Gesellschaftsordnung auf eine peinliche, jeden Einzelfall berücksichtigende Auslegung u. Befolgung des Gesetzes konzentrierten. Aus dieser Haltung wurde das spätere ‚offizielle' Judentum geboren, das uns im Talmud entgegentritt. Im anderen Fall handelt es sich um eine Reihe anderer Sekten, die vom offiziellen Judentum abgesonderte Gemeinschaften bilden u. wohl alle eschatologisch orientiert sind, d. h. den atl. Gedanken des erwählten Volkes u. seines Wiederaufstieges (Messias) mit Vorstellungen vom (bald bevorstehenden) Weltende u. Weltgericht verbinden, die aus dem iranischen Kulturkreis stammen. Diese Endzeiterwartung, die dem vorexilischen Israel unbekannt ist u. der das offizielle Judentum bei aller grundsätzlichen Anerkennung immer mit einer gewissen Reserve gegenübersteht, ist auf dem Wege über die Sektenfrömmigkeit zu einem konstitutiven Element des werdenden Christentums geworden. Während wir uns von den meisten Sekten nur aufgrund eines mehr oder weniger überarbeiteten literarischen Nachlasses u. durch einzelne Beschreibungen Außenstehender ein Bild machen können, ist durch die Funde von Qumran eine von ihnen auch in Einzelheiten greifbar geworden.

b. Pharisäisch-rabbinische E. 1. Gesetzlichkeit. Die E. des pharisäisch-rabbinischen Kreises beruht auf einer minutiösen Tora-Auslegung. Durch die Vielfalt konkreter Einzelvorschriften tritt dabei naturgemäß die Forderung vorbehaltloser Hingabe, wie sie vor allem der prophetischen u. der Psalmen-Literatur geläufig ist, in den Hintergrund, unbeschadet gelegentlicher Verschärfung der in der Tora ausgesprochenen Gebote. Durch die Notwendigkeit genauer Gesetzeskenntnis u. -erklärung gewinnt die E. ein rationalistisches Element (Aboth 2, 6). Das Wissen, wie es am reinsten der durch lebenslanges Studium geschulte Lehrer, der Rabbi, besitzt, dem darum auch höchste Autorität in allen Lebenslagen zukommt, erhält große sittliche Relevanz. Zwar behauptet sich daneben auch die Vorstellung, daß gerade der Einfältige u. Geringe ein Täter des Gesetzes sein könne, aber der Wissende bewahrt die höchste sittliche Autorität. Selbstverständlich jedoch ist die Meinung, daß das Tun wichtiger ist als Wissen u. Reden (Aboth 1, 17; 3, 13), ja, daß man selbst das Gesetzesstudium mit praktischer Tätigkeit verbinden müsse (ebd. 2, 2). Von hier ist der Weg zur sittlichen Hochschätzung körperlicher Arbeit nicht weit (ebd. 1, 10), ein Zug, der in der antiken E. selten u. spät begegnet (s. o. Sp. 658). – Durch die Vielzahl detaillierter Einzelvorschriften soll die ursprünglich rituell gemeinte Reinheit bewahrt bleiben, die zur Begegnung mit Jahwe im Tempelkult nötig ist, die aber infolge der großen Entfernung dieses Kultzentrums für den Juden der Diaspora u. später nach der Zerstörung des Tempels zum selbständigen Wert wird. Diese Regulierung des Lebens in seinen Einzelzügen schafft zwischen dem an sich sündigen u. unreinen Menschen u. dem unsagbar heiligen Gott so etwas wie eine neutrale Zone, in der der Mensch vor dem strafenden Zorn Gottes relativ sicher sein kann. Aus diesem stets lebendig gebliebenen Gefühl für die schreckenerregende Heiligkeit Gottes ist es zu erklären, daß die tief in das persönliche Leben eingreifende Gesetzlichkeit, die den Juden zumal in andersgläubiger Umgebung immer als Fremden erscheinen läßt, nie als Belastung empfunden wird. Vielmehr ist es geradezu die ‚Freude am Gesetz', die das Leben jüdischer Gemeinden kennzeichnet. Die Schattenseiten einer derart am Gesetz orientierten E., in der alles durch Einzelvorschriften geregelt ist, ihr Haften am Lohn-Strafe-Schema, die in ihr geltende Gleichsetzung von Sittlichkeit u. Legalität,

ihr oft kleinliches Buchführen sind meist vor dem Hintergrund der ntl. Gesinnungs-E. getadelt worden.

2. Mildernde Züge. Bei einer gerechten Würdigung dieser ganz unverwechselbaren Erscheinung in der Geschichte der E. darf man einige Züge nicht aus dem Auge verlieren, durch die sich die pharisäisch-rabbinische Sittlichkeit weit über eine reine Gesetzlichkeit erhebt. – Die Vielzahl der Vorschriften, von den Einzelbestimmungen der Sabbathruhe bis zum Verhalten beim Kaufgeschäft oder der Kindererziehung, sind aufgrund sorgfältiger Beobachtung u. Registrierung sehr realer Einzelsituationen auf dem Wege der Tora-Interpretation zustande gekommen. Die Mischna birgt also eine gewisse Humanisierung der atl. E., indem sie zwar die Grundlagen der atl. Offenbarung nicht aufgibt, aber viele Lebensfragen mit ganz rationalen, natürlichen Mitteln zu bewältigen sucht. So verwundert es nicht, in den Einzelvorschriften oft ein gemäßigtes, dem Menschen mit seinen akuten wie chronischen Schwächen wohlwollend begegnendes Denken lebendig zu sehen. Generationenlanges Nachdenken hat das Bewußtsein der Unzulänglichkeit aller menschlichen Einsicht sehr fest werden lassen (Aboth 2, 19; 4, 19) u. daraus folgt bescheidene Einschätzung eigener Leistung u. Fähigkeit (ebd. 2, 9). Da die Befolgung aller Vorschriften in einer Diaspora-Gemeinde ohne Polizeigewalt gar nicht wirksam kontrolliert werden kann, sind an das Verantwortungsgefühl des einzelnen recht hohe Anforderungen gestellt, so daß wir hier u. in der persönlichen sittlichen Autorität einzelner Rabbinen wichtige Ansätze zu einer Individualisierung sehen dürfen. Selbstverständlich ist dieser E. die Entscheidungsfreiheit des Menschen. Der Determinationsglaube wird geradezu als Signum des Sünders betrachtet (PsSal. 3, 8ff; 9, 4), eine Aussage, die sich vermutlich auf den Präexistenz- u. Determinationsglauben gewisser jüdischer Sekten bezieht, die als Vorläufer der christl. Gnosis anzusehen sind (s. u. Sp. 730ff). – Das lange, liebevolle Nachdenken über ein möglichst gottgefälliges Leben dringt nicht selten zu den psychischen Wurzeln menschlichen Handelns vor. So kommt es, daß zuweilen die Gesinnung ausdrücklich über die faktische Gesetzeserfüllung gestellt wird (Aboth 1, 3). Das Durchdenken vieler Möglichkeiten menschlichen Handelns erzieht zur Bescheidenheit gegenüber allen Menschen (ebd. 3, 17), auch gegenüber Andersgläubigen u. solchen, deren Handlungen auf den ersten Blick unverständlich oder gar schlecht erscheinen (ebd. 2, 5; 4, 3). Dieser grundsätzlich freundlichen Einstellung zum Menschen entspricht das Gebot, allen Menschen (5, 13), also auch Andersgläubigen, zu helfen (Aboth 3, 17). Bescheidenheit, Behutsamkeit u. Demut sind vielleicht die schönsten Früchte rabbinischer Frömmigkeit (trotz gelegentlich etwas zu schlauer Anweisungen, äußere Unterwerfung als Mittel zu benutzen, den Willen des anderen zu durchkreuzen, Aboth 3, 4a). Im ganzen muß man sagen, daß das in der Exilzeit konzipierte Ideal des ʻanaw auch im rabbinischen Judentum nicht verschüttet wurde (o. Bd. 3, 743ff).

3. Griechische Einflüsse. In einigen Details ist der Einfluß der griech. E. nicht zu verkennen, obgleich die pharisäische Frömmigkeit als Ganzes eine Rückbesinnung auf die Tora gegenüber allen Hellenisierungserscheinungen darstellt. Vor allem in der abstrakten Formulierung moralischer Grundsätze, die als solche schon früher bekannt, aber stets nur für den konkreten Einzelfall formuliert waren, zeigt sich der Einfluß griech. Denkens. So taucht zB. die allgemeinste Form der *Goldenen Regel zuerst im hellenist.-jüd. Schrifttum auf (Tob. 4, 6; ep. Arist. 207), obgleich der Grundsatz als solcher auch dem AT nicht fremd ist (Dtn. 15, 12ff), erlangt dann große Beliebtheit im spätjüdischen Denken, wo sie geradezu als Quintessenz des Gesetzes gilt (Hillel d. Ä., Schab. 31a). Die abstrakte Formulierung stammt ohne Frage aus der vulgärethisch-rhetorischen Tradition Griechenlands (s. o. Sp. 662ff). Die rabbinische E. kennt den Begriff des Gewissens (Aboth 2, 13c), der in dieser klaren Form gleichfalls dem AT fremd ist. Die Annahme einer Nachbildung des griechischen συνειδός liegt nahe, nur daß jetzt das Gewissen von vornherein auf den offenbarten Willen Gottes bezogen ist. –

4. Diesseitigkeit. Im ganzen wird man sagen dürfen, daß die rabbinische E. trotz ihres theonomen Charakters von ausgesprochener Diesseitigkeit ist. Nach ihren Anweisungen sollen Menschen noch lange auf dieser Erde leben können. Eine Endzeit- oder Messiaserwartung beeinflußt nicht unmittelbar die zwischenmenschlichen Beziehungen. Das Tun des Menschen findet, u. dies ist ein gut atl. Gedanke, durchaus auch seinen zeitlichen

Lohn (PsSal. 5, 16; 16, 12). Die vielen Vorschriften suchen gerade der Verflechtung des Menschen in das diesseitige Leben gerecht zu werden. Man vertraut auf eine immanente Gerechtigkeit des verschlungenen, undurchsichtigen Ganges menschlicher Dinge (Aboth 3, 20) u. bescheidet sich angesichts der Unerklärbarkeit extremer Erscheinungen wie des Leidens des Gerechten (ebd. 4, 19). Nachgiebigkeit, Verzicht auf das Durchsetzen eigener Ansprüche u. damit auf das dem AT so geläufige Denken in der Talion sind die Mittel, sein Leben in Frieden u. Gerechtigkeit zu führen (ebd. 5, 13; 4, 1).

c. Sekten. 1. Eschatologische Orientierung. Die reiche nachbiblische Literatur, die nicht innerhalb des pharisäisch-rabbinischen Kreises entstanden sein kann, läßt sich nicht mit Sicherheit klassifizieren, weil wir nur im Fall Qumran die Struktur der dahinterstehenden Sekte klarer zu erkennen vermögen. In der E. sind die meisten Werke dieser Literatur gekennzeichnet durch ihre Beziehung auf eine jenseitige, in der bald anhebenden Endzeit verwirklichte Gerechtigkeit, die zahlreiche Apokalypsen nicht müde werden zu beschreiben (zB. aeth. Hen. 91, 7ff). Auch die in Qumran erkennbare äußere Organisation der Gemeinde ist eschatologisch orientiert. Die Absonderung von den gewöhnlichen Juden erfolgt, weil sich die Sekte als wahres Gottesvolk betrachtet, dem in der nahenden Endzeit eine besondere Rolle zufällt u. das durch die Befolgung verschärfter, rituell-moralischer Reinheitsvorschriften jene Gerechtigkeit innerhalb der Gemeinde schon jetzt verwirklicht.

2. Spuren der Verinnerlichung. In dieser außerkanonischen Literatur, deren Erhaltung vielfach nur dem Interesse zu verdanken ist, das die frühe Christenheit an ihr nahm, findet man zahlreiche Zeugnisse für eine Verinnerlichung der E. Der Frömmigkeitstyp des ʻanaw findet hier seine reifste Prägung. Immer wieder hören wir, daß nur die Gesinnung dem Handeln seinen Wert verleihe (slav. Hen. 63; Test. Gad 6, 1), daß das Gewissen die Scheu vor einer eigenen, inneren Urteilsinstanz sei (Test. Gad 5, 3, vielleicht unter griech. Einfluß: vgl. Democr. B 264). Ein hohes Verantwortungsgefühl gegenüber dem Nächsten spricht aus der Lehre, daß die Schädigung oder Verführung einer Seele das größte Unrecht sei (slav. Hen. 60). Die freundliche Haltung u. Fürsorge, die man dem anderen schuldet, wird zuweilen sogar auf die Tiere ausgedehnt (slav. Hen. 58f; Test. Seb. 5, 1). Hilfeleistung mit der Tat ist wichtiger als Reden u. Wissen (Test. Ass. 2, 1), u. wie bei den Rabbinen wird die körperliche Arbeit als sittlicher Wert geschätzt (Test. Iss. 5, 3). Die demütige, dienstwillige Haltung bewährt sich dort am besten, wo der andere ein hartnäckiger Sünder ist, der sein Unrecht nicht einsehen will: trotz erlittenen Unrechts ist man zum Mitleid verpflichtet (Test. Seb. 8, 5). Man bleibt auch für den Sünder verantwortlich u. muß durch Verzeihung zu verhindern suchen, daß er sich in weiteres Unrecht verstrickt (Test. Gad 6, 3). Die Reflexion sucht die im Menschen liegenden, psychischen Wurzeln des Bösen zu erfassen (Test. Rub. 2/3). Hinter der Lehre von einer menschenfreundlichen demütigen Gesinnung treten die Einzelvorschriften zurück, auch da, wo wie in den Testamenten der 12 Patriarchen detaillierte Anweisungen gegeben werden. Dem entspricht, daß die Rechtfertigung vor Gott nicht einfach als Vergeltung der Gesetzeserfüllung erwartet, sondern in vorbehaltloser Hingabe erhofft wird (Apc. Esr. vis. 3, 26, 4). Im allgemeinen ist für die sittliche Vorstellungswelt dieser Kreise die menschliche Entscheidungsfreiheit unmittelbar gegeben, genau wie im AT, aber zuweilen wird unmittelbar daneben ein an die spätere Gnosis erinnernder Prädestinations- u. Determinationsglaube sichtbar (beides nebeneinander Apc. Esr. vis. 3, 8, 2ff; ferner aeth. Hen. 39, 7ff; Qumr. Sekt. 3, 18; 5, 6ff). Theoretisch ist demnach das Verhältnis von Freiheit u. Determination ungeklärt, in der Praxis wird ein starkes Erwählungsgefühl des rechtgläubigen Sektengliedes u. ein ebenso starkes Verantwortungsgefühl im konkreten Handeln nebeneinander bestanden haben.

3. Humanitätsferne. Die in ihren Einzelforderungen sehr hochgespannte E. (vgl. den bei Braun aO. ausführlich erläuterten Begriff der ‚Toraverschärfung') dieser Kreise zeigt die Tendenz zur verinnerlichten Individual-E. Für sich genommen repräsentieren einige der in Betracht kommenden Schriften durchaus dieses Stadium. Wo wir aber, wie im Fall der Sektenvorschrift von Qumran u. der mit ihr offensichtlich verwandten Damaskusschrift, die dazugehörige Gemeinde kennenlernen, erfährt jene Interpretation eine entscheidende Veränderung. Es zeigt sich nämlich, daß die Glieder der Sekte von einem Humanitäts-

denken, das ein notwendiges Korrelat zu jeder echten Individual-E. bildet, sehr weit entfernt sind. Die hohen sittlichen Forderungen verpflichten den einzelnen in erster Linie als Glied der Gemeinde. Die erstrebte Reinheit bedeutet weniger ein Ziel individueller Vervollkommnung als den Beitrag zur Konstituierung eines von den übrigen Menschen scharf abgesonderten Gottesvolkes. Dementsprechend bleiben die Menschen außerhalb der Sekte auch aus dem Kreis des Wohlwollens ausgeschlossen, ja, das Sektenglied ist von ihnen durch abgrundtiefen Haß getrennt. In der Sektenschrift von Qumran wird unumwunden ausgesprochen, daß die Demut, die das Verhalten der Sektengenossen untereinander bestimmen soll, im Verkehr mit Außenstehenden nur die Abneigung verdeckt (9, 21ff). Im Schlußpsalm der Schrift kommt dieser grundsätzliche Haß besonders klar zum Ausdruck (bezieht sich Mt. 5, 43 darauf?). Vergebung gibt es nur innerhalb der Sekte. In der Einleitung wird materielle u. geistliche Hilfeleistung an Außenstehende untersagt u. eine strenge Geheimhaltung der wahren, rettenden Schriftauslegung befohlen. Der Ton der Damaskusschrift ist milder, doch berechtigt nichts zu der Annahme, daß ihre sittlichen Vorschriften auch für den Verkehr mit Außenstehenden gelten wie das im 7. Kap. nach Lev. 19, 18 formulierte Gebot, seinen Bruder wie sich selbst zu lieben. Gerade in diesem Abschnitt ist unmittelbar hinterher von der natürlich nur in der Gemeinschaft geübten Sitte der Zurechtweisung des fehlenden Bruders die Rede. Josephus berichtet, die Essener hätten keine Sklaven gehabt, weil diese Institution gegen die Gleichheit aller Menschen verstieße (ant. 18, 21; dieselbe Nachricht bei Philo qu. omn. prob. lib. 83). Hier wird, für griech. Leser, eine Erscheinung innerhalb einer sich scharf absondernden Sekte im Sinne des antiken Humanitätsideals interpretiert. – Die gegenüber allen Außenstehenden feindselige Exklusivität einer durch engste religiös-sittliche Bande zusammengeschlossenen Gemeinde ist ein Phänomen, das sich aus den äußeren Schicksalen des jüd. Volkes seit dem Exil nur zu gut erklären läßt. Um so höher ist jene auch gegenüber dem Fremden wohlwollende Haltung zu bewerten, welche in der rabbinischen E. als Leitbild gilt, obgleich in ihren pharisäischen Ursprüngen der Fremdenhaß eine nicht geringe Rolle spielte u. die rituelle Unreinheit des Andersgläubigen für die Vorstellung des Juden stets bestehen blieb. Man darf vielleicht sagen, daß wir in der E. der Pirqe Aboth eine positive, in der der Sektenschrift von Qumran eine negative Reaktion auf drohende Überfremdungstendenzen erblicken dürfen.

d. Hellenistisches Judentum. 1. Allgemeines. Die jüd.-hellenist. Literatur, in welcher der Versuch einer Verschmelzung griech. (vulgärer u. philosophischer) mit atl. E. unternommen wird, trägt ein doppeltes Gesicht. Einmal nämlich ist dieser Versuch durch das Streben gekennzeichnet, der jüd. Diaspora-Gemeinde griechischer Zunge den Anschluß an die kulturell u. gesellschaftlich bestimmende Bevölkerungsschicht der hellenist. Staatenwelt u. des röm. Reiches zu verschaffen. Zum anderen aber ist sie erfüllt von apologetisch-missionarischen Tendenzen gegenüber den heidn. Gebildeten. Der alte u. konsequente Monotheismus des AT, den das Judentum niemals abgeschwächt hat, stieß schon relativ früh auf das Interesse der Griechen (Hekataios v. Abdera, Theophrast, Poseidonios, später Numenios), deren gebildete Schicht seit dem 4. Jh. ausnahmslos einem philosophisch begründeten Monotheismus huldigte. Die Ausgangssituation einer jüd. Mission war also nicht ungünstig, u. vor allem in der frühen Kaiserzeit hören wir von dem sprichwörtlichen Eifer der Juden, Proselyten zu machen, der sich sogar am kaiserlichen Hof regte. Hadrian mußte nach der Niederwerfung des Bar Kochba-Aufstandes ein Beschneidungsverbot erlassen, um die jüd. Mission tunlichst zu unterbinden. Die von dieser Mission Gewonnenen, deren Zahl man kaum wird bestimmen können, schlossen sich nicht immer als Vollmitglieder (Beschneidung) der Kultgemeinde an, sondern blieben oft lediglich Anhänger des Gesetzes (Gottesfürchtige, vgl. Act. 13, 43). Gerade die Intensität ethischer Unterweisung mit dem Ziel der Gewinnung neuer Gesetzesanhänger ist für die christl. Mission der ersten Jhh. ein wichtiger vorbereitender Faktor gewesen. Die christl. Sonder-E. der frühen Kirche unterscheidet sich kaum in ihren konkreten Einzelvorschriften von der synagogalen Paränese (s. u. Sp. 707ff). – In der erhaltenen Literatur äußert sich eine missionarische Tendenz in dem schon bei den frühesten Autoren (Aristobul, Aristeasbrief) nachweisbaren Bestreben, die atl. Weisheit als überlegen u. älter, im

Falle inhaltlicher Übereinstimmung mit griech. Philosophemen als Vorbild zu erweisen. Platon ist der attische Moses, aber von diesem abhängig. – Der Aristeas-Brief, in dem die 72 Übersetzer dem König Ptolemaios während eines Gastmahles auf zahllose Fragen moralischer Art Antwort geben, liest sich wie ein Kompendium hellenistischer Vulgär-E. u. teilt viele Züge mit der älteren Fürstenspiegel-Literatur (Isokrates, Xenophon). Von einer näheren Bekanntschaft mit bestimmten philosophischen Lehren ist wenig zu spüren. Ähnliches gilt für das unter dem Namen u. in der Sprache des Phokylides veröffentlichte Mahngedicht eines griechisch sprechenden Juden. Die Forderung, Gott durch Wohltun nachzuahmen, begegnet in den jüd. Orac. Sib. (8, 403) u. bei Poseidonios (Sen. ep. 95, 50). Nähere Vertrautheit mit philosophischen, insbesondere stoischen Begriffen zeigen Aristobul (aus dem größere Partien bei Eusebius erhalten sind), die Sapientia Salomonis u. das 4. Makkabäer-Buch, letzteres ein Traktat, in dem die Herrschaft der Vernunft über die Triebe u. Affekte an dem Beispiel des Leidens jüdischer Märtyrer erläutert werden soll. Der Umstand, daß ein der griech. philosophischen E. so geläufiges Thema mit ausschließlich jüdischen Berichten belegt wird, ist kennzeichnend für die Absicht dieser Schriftstellerei, die offenbar für Juden u. gebildete Heiden bestimmt war. Ganz entsprechend beschreibt Josephus die Lebensweise jüdischer Sekten, indem er zeigt, wie hier philosophischer βίος kollektiv verwirklicht wird, u. Philon schreibt eine Moses-Biographie als Beispiel sittlicher u., worin er über die von der gleichzeitigen griech. E. vorgegebene Topik hinausgeht, spirituell-mystischer Vervollkommnung. Wie in der Thematik, die von der Vulgär-E. bis zur akkuraten Reproduktion spezifischer Schuldogmen reicht, so bedienen sich diese jüd. Literaten auch einer reichen Skala geprägter Literaturformen, um ihre ethisch-religiösen Gedanken zu verbreiten. Wir besitzen noch Kommentare, Einzeluntersuchungen, Geschichtswerke, Paränesen u. v. a. aus diesem Kreise. Der gebildeten Schicht unter den Juden der Diaspora ist es gelungen, im Laufe einer relativ kurzen Zeit am literarischen u. philosophischen Leben der Griechen ihrer Umgebung vollen Anteil zu gewinnen u. seine Formen beherrschen zu lernen. Daß man ihre literarischen Werke auch außerhalb der Synagoge las, beweist u. a. das Genesiszitat des Autors π. ὕψους (9, 9; Zeit des Tiberius).

2. Philon. Der wichtigste Autor des jüd. Hellenismus ist ohne Frage der Alexandriner Philon. Wenn seine Schriften (wie die des Josephos) nicht mit dem größten Teil der jüd.-hellenist. Literatur der Vergessenheit anheimgefallen sind, zu der der im 2. Jh. wiedererstarkende Hebraismus alle Zeugnisse einer innigeren Verschmelzung von Judentum u. griech.-röm. Reichskultur verdammte, so ist das lediglich dem Interesse der christl. Theologie zu danken, die in vielen Einzelheiten ihrer Methode direkt an Philon angeknüpft hat. – Philon ist in seiner philosophischen Einstellung Eklektiker. Das liegt einmal daran, daß die philosophischen Schulen, mit denen er sich in einem sorgfältigen Studium auseinandersetzt, zu jener Zeit bereits in vielfacher Weise ihre Lehren einander angeglichen haben (s. o. Sp. 670f); zum anderen aber ermöglicht ihm eigene Kontamination häufig erst die Angleichung philosophischer Lehren an das AT. In der E. hält er sich ganz überwiegend an die strengen Grundsätze der Stoa, die Apathie, die Autarkie der Tugend, die allein beim Weisen vorhandene Freiheit usw. Aber in den physikalischen u. psychologischen Anschauungen, die als Grundlage der E. dienen, hält er sich gern an Platon. So teilt er zB. nicht die materialistische Seelenlehre der Stoa, sondern betrachtet λόγος u. πνεῦμα als spirituelle Größen, da eine materialistische Seelen- u. damit auch Gottesauffassung dem AT zuwiderliefe (leg. alleg. 1, 91 u. ö.). Die strengen Forderungen stoischer E. nehmen dadurch für ihn den Charakter asketischer Postulate an, durch deren Erfüllung der Mensch sich aus den Verstrikkungen in die Materie, d. h. die Sinnlichkeit, befreit. Während er an der stoischen Lehre von der πρόνοια, durch die das ganze Weltgeschehen zum Wohle des Menschen gelenkt wird, festhält, bestreitet er gleichzeitig die starre, aber eigentlich analoge Doktrin von der εἱμαρμένη, die ihm die Verantwortlichkeit des Menschen zu sehr einzuschränken scheint (rer. div. her. 300ff). Unerachtet seiner spirituellen Seelenauffassung übernimmt er die stoische Achtteilung der Seele (opif. 117). Ebenso ist ihm die stoische Lehre von den vier Grundaffekten selbstverständlich, obgleich er dann wieder die ἡδονή als Ursprung aller Affekte ansieht (leg. alleg. 3,

113), die mit der Verführung der Eva durch die Schlange, einer Verführung zur Sinnlichkeit, in die Welt kam. Zuweilen bekommen in seinem Denken relativ nebensächliche Lehren der Stoa eine neue Bedeutung. Die Stoiker hatten, um ihre schroffe Affektenlehre halten zu können, gewisse gute Zustandsformen der Seele (εὐπάθειαι) wie Freude, Zufriedenheit u. ä., die sich nicht gut als Tätigkeitsweisen des Denkvermögens beschreiben ließen, als eigene Gruppe von den πάθη unterschieden, dieser Lehre aber nie besonderes Gewicht beigemessen. Für Philon sind diese εὐπάθειαι ganz wesentliche Eigenschaften des am Ziel der Vollkommenheit angelangten Menschen. Die beste unter ihnen, die χαρά, ist im Namen Isaaks symbolisiert (leg. alleg. 3, 218f). Die biblische Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen läßt ihn die platonische τέλος-Formel der ὁμοίωσις θεῷ annehmen, die er allerdings mit dem stoischen ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν identifiziert (migr. 128; fug. et inv. 63). Synkretistisch ist auch sein Versuch, die Ideale des θεωρητικός u. des πρακτικὸς βίος zu vereinigen (fug. et inv. 36). Auf den βίος πρακτικός kann er, trotz aller asketischen Neigungen, schon deshalb nicht verzichten, weil er in enger Anlehnung an das AT die sozialen Tugenden, die werktätige Hinneigung zum Nächsten, besonders hochschätzt (virt. 51ff). Metriopathie u. Apathie, welch letztere doch nur einige wenige erreichen können, sind ihm keine Gegensätze, da er sich um ihre in der platonisch-peripatetischen u. stoischen Tradition jeweils verschiedene psychologische Begründung nicht kümmert, sondern einander folgende Stufen des Vollkommenheitsweges, der aber nicht in der Apathie endet, sondern im Zustand der letzten Gotteserkenntnis, für die alle Philosophie nur propädeutische Bedeutung hat u. die selbst göttliches Geschenk ist. Höchste Tugend ist darum der Glaube oder die Frömmigkeit (leg. alleg. 1, 63ff). Die göttliche Hilfe beschränkt sich jedoch nicht auf die letzte Stufe des Vollkommenheitsweges. Vielmehr braucht der Mensch, da alle Fehlhandlungen nach Philons Auffassung ja in erster Linie Verstöße gegen die Gebote Gottes, Sünden, sind, in jedem Augenblick die göttliche Hilfe u. Vergebung. Die ‚Reuelosigkeit', die nach stoischer Anschauung dem Weisen eigen ist, kennt Philon nicht (fug. et inv. 157), weil, u. auch das ist unstoisch u. ungriechisch, das Sündigen zur menschlichen Natur gehört (v. Mos. 2, 147). Da, wo es ihm um seine religiösen Grundanschauungen geht, nimmt Philon gern jede theoretische Unklarheit in Kauf. So hat er auch trotz seiner grundsätzlichen Zustimmung zur Apathie-Lehre nicht nur die Reue sondern auch Affekte wie Mitleid, Zorn u. a. gutgeheißen, wenn sie aus rechter Frömmigkeit u. guter Gesinnung entspringen, auf die ihm alles ankommt. Ganz abgewandelt ist auch der bei Philon sehr bedeutsame Gewissensbegriff. Das Wort übernimmt er zwar aus der hellenist. E., aber bei ihm ist die innere sittliche Urteilsinstanz nicht die autonome Vernunft, sondern eine am Willen Gottes orientierte Stimme (deus imm. 134; fug. et inv. 117). – Philons Lehren sind fern von begrifflicher Klarheit. Wenn er mit Hilfe der Allegorese in weitestem Umfang Erzählungen, rituelle u. moralische Vorschriften, Namen u. Genealogien des AT als Symbole auch philosophisch faßbarer Wahrheiten zu erweisen sucht, wendet er eine der Stoa nicht fremde Methode an, mit der diese aus Homer oder anderen Texten die Prinzipien stoischer Theologie u. Naturerklärung herauszulesen versuchte. Bei Philon ist indessen diese Methode konstitutiv für seine ganze Lehre geworden. Die komplizierteren Argumentationen der Schulphilosophie hat Philon trotz seiner großen Belesenheit auch in entlegeneren Texten nicht immer ganz verstanden. Trotzdem ist sein Versuch, die philosophische E. als Unterbau der religiösen Vervollkommnung zu gewinnen u. den Inhalt der göttlichen Offenbarung mit den Begriffen der Philosophie zu erfassen u. zu beschreiben, von paradigmatischer Bedeutung. Daß sich bei der Durchführung dieser Aufgabe unlösbare Probleme ergeben, ist bei der grundsätzlichen Verschiedenheit der beiden Bereiche, die hier miteinander in engste Beziehung gesetzt werden sollen, nicht verwunderlich. Die Begriffe u. Postulate einer rationalen, autonomen E. verlieren einen guten Teil ihres Sinnes, wenn man sie als Hilfskonstruktionen einer theonomen, auf Offenbarung u. Tradition beruhenden E. heranzieht, während umgekehrt die Postulate einer auf Offenbarung begründeten E. an Kraft einbüßen, wenn man sie zusätzlich philosophisch-rational begründet. Man kann den Glauben nicht ungestraft in ein aus der rationalen Erkenntnis der menschlichen Natur abgeleitetes Tugendsystem einreihen. Auf der

anderen Seite hat die christl. Theologie immer vor der nicht zu umgehenden Aufgabe gestanden, den Inhalt der Verkündigung mit rational gewonnenen Begriffen zu erfassen u. dadurch seine überpersönliche, vom Glaubenserlebnis unabhängige Tradierung sowohl wie die polemisch-apologetische Auseinandersetzung mit anderen Weltanschauungen u. Religionen überhaupt erst zu ermöglichen. An der gewiß nicht vollkommenen Bewältigung der gleichen Aufgabe bei Philon kann man sich ihre Problematik besonders gut klar machen. – Ferner zeigt das Beispiel Philons besonders deutlich, wie ein in den religiösen u. sittlichen Ordnungen seines Volkes fest wurzelnder Jude das im Kern durchaus rationale, durch generationenlange philosophische Bemühung verfeinerte u. humanisierte sittliche Bewußtsein des Hellenismus rezipieren konnte.

B. Christlich. I. Neues Testament. a. Predigt Jesu. Die ntl. Wissenschaft der letzten Jahrzehnte hat in zunehmendem Maße die Predigt Jesu v. Nazareth, soweit diese aus der synoptischen Gemeindetradition des 1. Jh. rekonstruiert werden kann, vor dem Hintergrund des zeitgenössischen Judentums zu sehen gelehrt. Ungeachtet zahlreicher, zT. überraschender Berührungen der Lehre Jesu mit der Vorstellungswelt jüdischer Sekten als auch mit dem offiziellen Judentum (s. o. Sp. 693) hebt sich das Neue u. Besondere der Predigt Jesu ganz unübersehbar gerade bei der Betrachtung der aus ihr resultierenden ethischen Konsequenzen heraus.

1. Eschatologischer Charakter. Jesu Predigt hat die anbrechende Endzeit u. die dem Menschen in ihr zufallende Rolle zum Gegenstand, bewegt sich also in den Bahnen der Vorstellungswelt jüdischer eschatologischer Sekten. Ob die früh in der christl. Gemeinde fixierte Tradition vom messianischen Selbstbewußtsein Jesu eine geschichtliche Tatsache überliefert, ist für die Eigentümlichkeit der ethischen Seite der Predigt Jesu ohne wesentliche Bedeutung. In der anbrechenden Endzeit, das lehrt Jesus in immer neuen Darlegungen u. Gleichnissen, kann der Mensch nur bestehen, wenn er sich vorbehaltlos der göttlichen Gnade u. Vergebung hingibt u. sich dem göttlichen Willen, ohne Widerstreben u. ohne eigene Ansprüche oder Vorleistungen geltend zu machen, unterwirft. In dieser Endzeit wird nämlich das wahre Wesen des Menschen, sein potentieller oder aktueller Ungehorsam, sein Streben, sich von Gott als seinem Schöpfer u. Erhalter zu trennen u. sich auf eigene Füße zu stellen, offenbar werden. Jesus wendet sich mit solcher Predigt vornehmlich an die Sünder, Armen, Schwachen u. Einfältigen, weil diese die geschilderte Situation des eo ipso sündigen, Gott widerstrebenden Menschen leichter bei sich erkennen, ja sich nach eigenem u. fremdem Urteil bereits ihrer bewußt sein können. Für sie liegt schon jetzt in der Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit u. Vergebung die einzige Möglichkeit des Überlebens im Endgericht u. damit der Sinngebung für das diesseitige Leben. Sie können sich nicht mit der Berufung auf Frömmigkeit, Gerechtigkeit u. Gesetzeserfüllung oder gar auf Reichtum, Macht u. Ansehen über ihre wahre Lage hinwegtäuschen. Sie sind als Menschen natürlich nicht höher qualifiziert als die Gerechten, aber sie vermögen den Schritt in die absolute Hingabe leichter zu vollziehen, weil sie nichts haben, worauf sie, materiell u. geistig, eine autonome Existenz gründen könnten. – Jesus ist kein Gegner des Gesetzes gewesen, hat es vielmehr für sich selbst zeitlebens als verbindlich anerkannt (Mt. 5, 17). Sein Einspruch gegen die Gesetzlichkeit erhebt sich nur dort, wo man das mosaische Gesetz nicht ausschließlich als von Gott gegebene Ordnung für das menschliche Leben betrachtet, sondern aus seiner Erfüllung einen Anspruch gegenüber dem Schöpfer ableitet (Lc. 18, 10ff). Eine derart verstandene Gesetzesfrömmigkeit hindert den Menschen, ‚ein Kind zu werden' (Mt. 18, 2ff), also nur noch aus Hingabe u. Vertrauen zu leben. Der aus der Exilzeit stammende Frömmigkeitstyp des ʿanaw findet hier seine letzte Sublimierung.

2. Koinzidenz von Gottes- u. Menschenliebe. Der für die Geschichte der E. folgenreichste Zug dieser eschatologischen Predigt Jesu ist nun der, daß er den Gehorsam gegenüber Gott, das einzige Mittel zur Rettung des Menschen, in der dienstwilligen Unterordnung unter den Nächsten verwirklicht wissen will. Die Erzählung vom barmherzigen Samariter ist hier besonders erhellend, weil ihr Held, dem die rechte Gesetzeserfüllung im Sinne von Lev. 19, 18 bescheinigt wird, in den Augen der frommen Juden als Angehöriger einer abtrünnigen Glaubensgemeinschaft gerade nicht gerecht sein kann. Jesu Erdenleben selbst ist ein einziges Beispiel für das

Zusammenfallen von Gottes- u. Nächstenliebe. Sein bis zur Selbstaufopferung geführter Dienst an den ihn abweisenden u. verfolgenden Menschen ist die Verwirklichung des Gehorsams gegenüber Gott, u. in der Vollendung dieses absoluten Gehorsams vollzieht sich die Erlösung der Menschen (Mt. 20, 28). Die Nachfolge oder Nachahmung Jesu tritt damit als sittliche Norm an die Stelle gesetzlicher Einzelvorschriften (Mt. 16, 24; Mc. 2, 14; Mt. 11, 28). – Die dienstwillige Unterordnung unter den Nächsten in jeder denkbaren Situation u. gegenüber jedem Partner, auch dem Feind oder Übeltäter, wird damit begründet, daß der Mensch mit seinem Nächsten in derselben eschatologischen Situation, der des auf Begnadigung angewiesenen Sünders, stehe (Mt. 18, 23ff), daß Gott aber auf der Erde dem Menschen in jedem Nächsten begegne (Mt. 25, 34ff). Wer alle seine Hoffnung auf die vergebende Liebe Gottes setzt, kann auch, zumal in den geringfügigen Angelegenheiten des Erdenlebens, dem Nächsten schlechterdings nur immer wieder vergeben (Mc. 11, 25). – Die Verklammerung, ja Identifizierung von Gottes- u. Nächstenliebe geht, nicht zuletzt durch ihre heilsgeschichtliche Bedeutung im Leben u. Sterben Jesu, weit über alles hinaus, was die spätjüdische E. zu diesem Thema zu sagen hatte (Targ. Jer. z. Lev. 19, 18). Daß dieses Liebesgebot Jesu eine letztlich unnatürliche, dem Wesen des empirischen Menschen zuwiderlaufende Forderung sei, hat die christl. Theologie schon früh mit aller Klarheit ausgesprochen (vor allem Paulus). Der Gegensatz zwischen der griech. E., die in der Erfüllung der menschlichen Natur gipfelt, u. der christlichen, die ihre Überwindung lehrt, ist im Grunde unüberbrückbar. Der Selbsterhaltungstrieb, den die Stoiker in der οἰκείωσις-Lehre zur Grundlage des Stufenbaus moralischer Wertsetzungen machen konnten, weil er auf die Erhaltung einer essentiell guten menschlichen Natur gerichtet ist, wird in der Predigt Jesu verdammt (Mt. 16, 24f). Die griech. E. aller Richtungen hat sich erfolgreiche Mühe gegeben, die fatalen Konsequenzen einer schrankenlosen Selbsterhaltung u. Selbstentfaltung des Individuums durch mannigfache Regeln für das menschliche Verhalten zu vermeiden. Sie kann aber im Einzelfall immer die Schädigung des anderen oder die ihm vorenthaltene Dienstleistung mit der übergeordneten Bedeutung individueller προκοπή, dem übergeordneten Interesse einer menschlichen Gemeinschaft oder des allgemeinen Naturgeschehens rechtfertigen. Für eine E. im Sinne der Predigt Jesu bestehen solche Möglichkeiten gerade nicht, da es im irdisch-empirischen Bereich keine erhaltenswerte menschliche Natur gibt. Das bevorstehende Endgericht läßt nur solche Verhaltensweisen als sinnvoll erscheinen, durch die sich der Mensch dem Herrn dieses Gerichtes unterwirft, nicht aber solche, in denen er seine der Verurteilung preisgegebene Natur zu erhalten sucht. Für Philon hat das Problem in dieser Schärfe offensichtlich noch nicht bestanden, er konnte den Gegensatz zwischen der griech. Anthropologie u. der atl. Vorstellung von der Sündhaftigkeit des Menschen noch durch eine Lehre von der gestuften Vervollkommnung überbrücken.

3. Überwindung der Gesetzlichkeit. Wenn in jedem konkreten Anspruch, den der Nächste an mich stellt, sogleich die absolute Gehorsamspflicht gegenüber Gott erkannt werden muß, sind alle Möglichkeiten einer Verselbständigung der E., wie sie die Fixierung in gesetzlichen Einzelvorschriften oder in rational gewonnenen Prinzipien mit sich bringt, von vornherein abgeschnitten. Außer dem ihm persönlich begegnenden Gott hat der Mensch keine übergeordnete Instanz, auf die er sich im Einzelfall des sittlichen Handelns zurückziehen kann. Auch der rationalistische Zug, der die auf Tora-Auslegung gegründete rabbinische E. auszeichnet, verliert angesichts der sich in unwiederholbaren Handlungen verwirklichenden Gehorsamspflicht sein Gewicht. Die Relativierung des als Ordnungsfaktor durchaus anerkannten Gesetzes besteht vor allem darin, daß das Eingehen auf ein Bedürfnis des Nächsten wichtiger ist als die für den gleichen Fall anzuwendende Gesetzesvorschrift. Man muß das Gesetz verletzen, wenn seine Befolgung den Dienst am Nächsten im konkreten Einzelfall unmöglich macht (Mc. 3, 4). ‚Der Sabbath ist um des Menschen willen da', nicht umgekehrt. – In dieser Überwindung jeder möglichen Gesetzes-E. liegt einer der Hauptunterschiede zwischen der Predigt Jesu u. den Lehren gleichzeitiger eschatologischer Sekten. Zwar begegnet uns dort wie hier das Prinzip der Toraverschärfung u. wohl auch die Betonung des Vorranges der rechten Gesinnung gegenüber Mensch u. Gott (s. o. Sp. 693). Aber

durch den bei allen uns faßbaren Sektenbildungen konstitutiven Gedanken einer exklusiven Endzeitgemeinde, die durch überpersönliche ethische Vorschriften ihren Charakter nach außen u. innen dokumentieren muß, wird der Boden der Gesetzes-E. im Grunde nicht verlassen. Es wurde oben erwähnt, daß in der Qumran-Sekte die so universal anmutenden Grundsätze der Gesinnungs-E. u. der Nächstenliebe auf den Kreis der Gemeinde beschränkt bleiben. Es handelt sich also um eine Sonder-E., die auf die Normal-E. aufgestockt wird, nicht um eine Neubegründung der E. wie bei Jesus. Jesus hat keine Sekte begründet, keinen neuen Kodex der Sittengesetze entworfen, durch deren Befolgung eine Gruppe von Menschen in der eschatologischen Situation qualitativ vor den anderen ausgezeichnet würde. Er begnügt sich mit einer selbstverständlichen Annahme eben der Lebensordnung, in die er hineingeboren ist. Er hält sich an die rituellen Gewohnheiten des frommen Juden u. hat gelegentlich, in der Jordan-Taufe, sich auch einem für die Sektenfrömmigkeit besonders wichtigen Ritus unterzogen. Aber das alles berührt nicht den Kern seiner Lehre, welche die Einsicht in die für Juden u. Heiden, Reine u. Unreine, Gerechte u. Ungerechte gleiche Situation des Menschen in der Endzeit vermitteln will. Gnostische Spekulationen über die prädestinierte Verschiedenheit der Menschen im Hinblick auf Wesen, Erlösung u. Weiterleben liegen ihm fern. Die souveräne Verschenkung der Erlösung durch den Herrn des Endgerichtes, unabhängig von der Zugehörigkeit zu rituell oder ethisch verschieden gestalteten Gemeinden, unabhängig vor allem von Dauer u. Umfang vorangehender Gesetzeserfüllung, hat er nach Mt. 19, 30 u. vielen anderen Stellen immer wieder gelehrt. Diese Lehre ist orthodoxem u. sektiererischem Judentum ebenso fremd wie gnostischer Spekulation. Aber gerade dieser Zug hat das Christentum befähigt, zur universalen Religion zu werden, obgleich sich Jesus offenbar in erster Linie als Lehrer seines Volkes gefühlt hat (Mc. 7, 27). Jesu selbstverständliche Übernahme bzw. Anerkennung herkömmlicher Riten, ethischer Grundsätze u. Vorstellungen überall da, wo sie den Kern seiner Botschaft nicht betrafen, wandelt sich in der ihm folgenden Gemeinde zu einer mehr oder weniger bewußten Auseinandersetzung mit den Lebensordnungen der jeweiligen Umwelt.

4. Jesu Predigt u. die Gemeinde. Nur unter dem Eindruck einer nahen Endzeiterwartung u. solange sich die Anhänger Jesu ohne großen Anstoß als der Synagoge zugehörig fühlen konnten, war es möglich, daß eine derart ohne Objektivationen auskommende, ausschließlich an Wort u. Wirkung einer Person orientierte u. vom persönlichen Glaubenserlebnis des einzelnen gar nicht abstrahierbare E. sich rein erhielt. Sobald eine christl. Gemeinde als Kultverband erwuchs, ihre Existenz auf eine nicht absehbare irdische Dauer ordnen u. rechtfertigen mußte, sich von der Synagoge abzusetzen gezwungen war (vgl. M. Simon, Verus Israel [Paris 1948] 251 ff) u. gar im Inneren Gruppierungen um bestimmte Lehrmeinungen erlebte, bedurfte es überpersönlicher, objektiver Regeln für das Verhalten des einzelnen wie der Gesamtheit. Wie jede soziale Gruppe unterlag die christl. Gemeinde dem Zwang zur Entwicklung einer festen moralischen Ordnung, u. zwar einer immer differenzierteren, je länger sie existierte u. je größer der von ihr durchdrungene soziale Bereich wurde. Man kann aus diesem Grunde die Geschichte der christl. E. unter dem Gesichtspunkt betrachten, wie weit sich der ‚ungesetzliche', personale Charakter der sittlichen Forderungen aus der Predigt Jesu trotz der zwangsläufigen Entwicklung zu einer objektivierten Sittenlehre in der lebendigen Frömmigkeit u. Lebensgestaltung der Christen erhielt. Umgekehrt ausgedrückt: wieweit das immer kompliziertere System einer christl. E., das für das Leben des einzelnen sowohl wie der Gemeinde von großer praktischer Bedeutung war, nicht mehr im Sinne Jesu als einfaches Ordnungsmittel für die Zustände in dieser Welt genommen, sondern als Maßstab religiöser Verdienstlichkeit angesehen wurde, so daß hinter der Erfüllung oder Übererfüllung spezifisch christlicher sittlicher Forderungen die ntl. Unterordnung unter den Nächsten als Verwirklichung der absoluten Gehorsamspflicht gegenüber Gott in den Hintergrund trat. Diese Spannung, in der jede christl. E. stehen mußte, ist zuerst bei Paulus, dann erst wieder in der frühalexandrinischen Theologie Gegenstand eindringender Reflexion. Sie verschärfte sich schon im 1. Jh. dadurch, daß sich die Ausbreitung des Christentums in einer weitgehend von griech. Denken bestimmten Umwelt vollzog. Dieses Denken zielte stets auf eine größtmögliche Objektivation der sitt-

lichen Forderungen u. Werte. Die lange Kette der Systembildungen ist dafür ein eindrucksvolles Zeugnis. Der Lc. 15, 7 überlieferte Ausspruch Jesu läuft griechischem Denken stracks zuwider. – Unter diesen Umständen nimmt es nicht wunder, wenn sich schon sehr früh in der christl. Gemeinde eine christl. Sonder-E. herausbildet. Neben der naheliegenden Anknüpfung an die moralische Paränese der Synagoge sowohl wie der Popularphilosophie kommt als neues Element die Verallgemeinerung u. Verselbständigung der radikalen sittlichen Forderungen, die Jesus in seiner Predigt aus dem Absolutheitsanspruch der göttlichen Gehorsamsforderung abgeleitet hatte. Diese Forderungen, die bei Jesus im Zusammenhang einer Lehre erhoben werden, welche die Grundlagen jeder Gesetzes-E. aufhebt, dienen nunmehr dazu, eine Skala neuer, über Tora u. griech. Popularphilosophie hinausführender sittlicher Forderungen u. Werte aufzustellen, die infolge ihrer Bezeugung in der Predigt Jesu den Anspruch auf spezifisch christl. Qualität erheben können. Hierher gehört das Gebot der Feindesliebe (Mt. 5, 44), der Demut (Mt. 20, 27), die gleiche Bewertung von Tat u. Gedanke beim Vergehen (Mt. 5, 28) u. a.

b. Entstehung u. Verbreitung der christl. Sonder-E. 1. Allgemeines. Die Herausbildung einer christl. Sonder-E. beginnt in der Urgemeinde u. setzt sich, ohne daß dabei eine besonders tiefgehende Reflexion oder gar genaue begriffliche Erfassung der mit diesem Vorgang verbundenen Problematik zu entdecken wäre, bis tief in das 2. Jh. hinein fort. Erst dann eigentlich setzt eine auf der Höhe der Zeitbildung geführte theoretische Erörterung u. theologische Begründung der christl. Lebensführung ein. Bis dahin gibt es im wesentlichen nur eine mehr oder weniger naive direkte Anknüpfung an synagogale u. popularphilosophische Paränese, eine praktische Umsetzung des Inhaltes der Verkündigung Jesu in sittliche Einzelvorschriften u. sich ebenfalls in praktischen Einzelvorschriften dokumentierende Lösungsversuche der Fragen der Lebensgestaltung, die sich aus der zunehmenden organisatorischen Verfestigung der christl. Gemeinden u. ihrem Ausscheiden aus der Synagoge ergeben. Je nach der Zugehörigkeit der Einzelgemeinde zu dem aus der Jerusalemer Urgemeinde hervorgehenden Judenchristentum oder zu dem in griechisch bestimmtem Kulturgebiet erwachsenden Christentum, dem sich früh nicht nur Juden u. ‚Gottesfürchtige', sondern auch Heiden anschließen (vgl. die Berichte der Apg.), fällt die Gesamtordnung des jeweiligen Gemeindelebens mehr im Sinne einer Fortsetzung jüdischer Gesetzlichkeit mit spezifisch christl. Zusätzen oder im Sinne der um ein Ritual konzentrierten (Kyrios-Kult) hellenist. Mysterien-Gemeinde aus. Zwischen diesen beiden Extremen gibt es eine Reihe von Übergängen; aber die größeren Zukunftsaussichten der zweiten Möglichkeit sind bereits in den Diskussionen der ersten Missions-Generation erkannt worden, so daß die Entwicklung unaufhaltsam zu einer ständig sich vergrößernden Entfernung vom Judentum führte. In der ältesten Literatur prägt sich die erste Möglichkeit am reinsten aus in der (koptisch u. äthiopisch erhaltenen) Epistula Apostolorum, die zweite bei dem Antiochener Ignatius. Das Bild wird abgerundet durch die starken gnostischen Einflüsse, die sich vor allem in der Übernahme gnostischer Begriffe u. Ausdrucksformen (u. damit notwendigerweise auch Vorstellungen) ausspricht, obgleich die zu besprechenden gnostischen Kernlehren in einem langen Prozeß ausgeschieden wurden. Das Problem von Rechtgläubigkeit u. Häresie, das für die frühe Zeit nur im Sinne der Untersuchungen W. Bauers verstanden werden kann, hat einen sehr wichtigen ethischen Aspekt. Abgesehen davon, daß man immer wieder geneigt ist, den Gegner im Glaubenskampf durch Verdächtigung seines Lebenswandels zu diskreditieren u. die eigene Position mit dem Hinweis auf die sich aus ihr ergebenden positiven sittlichen Erscheinungen zu stärken, führt die immer mehr um sich greifende Interpretation der Sünde als Laster u. des Glaubens als Tugend (s. u. Sp. 711f) dazu, den Irrlehrer primär als Sünder, als Übertreter eines von Gott gestifteten Sittengesetzes zu sehen (Jud. 11ff). Die früheste Klassifizierung der Sünden nach ihrer Schwere u. Vergebbarkeit knüpft an diesen Punkt an (1 Tim. 1, 20; Herm. sim. 8, 6, 4) u. die gesamte Nomenklatur, deren man sich später zur Benennung der Irrgläubigen bedient, ist von dieser Vorstellung bestimmt. Der Irrlehrer ist vor allem deshalb auch moralisch zu verwerfen, weil er den Nächsten verführt, weil er das Gebot des gegenseitigen ‚Erbauens' (vgl. o. Bd. 5, 1043ff) übertritt, man ihn also moralisch für die Seele des Bruders verantwortlich machen

kann. – In dieser hier in kurzen Worten als einheitlich gekennzeichneten Entwicklung findet die paulinische u. die johanneische Theologie keinen rechten Platz. Die Beziehungslosigkeit der paulinischen u. johanneischen Lehren vom Menschen u. seiner Erlösung, vom Gesetz, Freiheit, Sünde u. ä. zur gemeinchristl. Entwicklung der ersten beiden Jhh. ist vor allem von R. Bultmann in fast übergroßer Deutlichkeit herausgearbeitet worden. Dieser Umstand bedeutet ohne Frage einen großen Mangel der letzteren an geistigem Gewicht u. theoretischer Klarheit. Man muß sich aber dabei vergegenwärtigen, daß in den ersten beiden Jhh. Wirkung u. Erfolg des Christentums nur zum geringsten Teil von der Neuartigkeit u. dem Tiefsinn seiner theoretischen Unterweisung abhängig waren. Es ist vielmehr gerade die unvergleichliche Intensität des sittlichen Lebens innerhalb der christl. Gemeinden, die ganz praktische Hilfsbereitschaft u. das Verantwortungsgefühl für den Nächsten, die der christl. Gemeinde ihre große Anziehungskraft verleihen u. die gerade von Fernstehenden, die der neuen Lehre mit Abneigung oder Gleichgültigkeit gegenübertreten, bezeugt werden (Luc. Peregr. 12ff). Mit anderen Worten: trotz der dem modernen Betrachter unzulänglich erscheinenden theoretischen Erfassung der Kernfragen christl. Lebensverständnisses, die sich in der mangelnden Resonanz auf die paulinische u. johanneische Theologie zeigt, ist der praktische sittliche Impuls, der durch das Auftreten Jesu in die Welt gekommen ist, in wenig geminderter Stärke lebendig geblieben. Der Intensität des praktischen sittlichen Bemühens verdankt das orthodoxe Christentum wohl auch vorzüglich den Sieg über die auf lange Zeit hinaus intellektuell anspruchsvollere Gnosis. Außerdem darf bei aller Diskrepanz zwischen ‚vulgärem' u. paulinischem Christentum nicht vergessen werden, daß der Apostel selbst bereits in einer festen Gemeindetradition steht u. gerade in der praktischen sittlichen Unterweisung ohne jede Bedenken herkömmliche, aus Popularphilosophie oder Synagoge stammende Einzelvorschriften wiederholt, bzw. zu neu auftretenden Fragen im Sinne dieser Tradition Stellung nimmt. So kommt es, daß konkrete Aufforderungen des erfolgreichsten Apostels zur Demut, Keuschheit oder Sanftmut in den Gemeinden ihre Geltung bewahren u. seine Briefe schon früh kanonisches Ansehen gewinnen, auch ohne daß man sich mit den theoretischen Fragen, die sich aus seiner Anthropologie u. Soteriologie ergeben, näher auseinandersetzt. Für das Gemeinchristentum der ersten beiden Jhh. nimmt Paulus (wie Johannes) durchaus nicht die Sonderstellung ein, die ihm die moderne Dogmengeschichte einräumen muß. Und wenn dann Markion in der Tat Paulus aus der christl. Gesamttradition herauszulösen versucht, geschieht das aus ganz anderen Gründen (s. u. Sp. 734ff).

2. Tugendlehre. Die einfachste Zusammenfassung der frühchristl. Sonder-E. ist in den Tugend- u. Lasterkatalogen u. den Haustafeln gegeben, die zahlreich überliefert sind (1 Tim. 3, 8ff; 1 Clem. 21, 6ff u. a.; vgl. Vögtle, Tugendkatal.), u. zwar durchaus auch in den paulinischen Briefen (s. u. Sp. 725f). Sie lehren ohne Ausnahme die Tugenden eines stillen, sanften, zurückgezogenen Lebens in Friede, Eintracht u. Demut. Die bestehende Sozialordnung u. die Staatsgewalt werden anerkannt (1 Tim. 2, 2; Tit. 3, 1; vgl. auch O. Cullmann, Dio e Cesare [Milano 1957] 17ff, wo die urchristl. Staatsauffassung zu den entsprechenden Vorstellungen des Spätjudentums in Beziehung gesetzt wird). Inhaltlich knüpfen diese Kataloge direkt an die ethische Unterweisung der Synagoge an. Die besondere Bedeutung, die der Demut zugemessen wird, gründet sich zwar auf einen ganz spezifischen Zug der Predigt Jesu, doch bedeutet gerade die Einreihung dieses Begriffes in die Reihe der Tugenden ein nicht zu übersehendes Indiz für das Verharren im traditionellen Schema sittlichen Denkens. War in der Predigt Jesu die Demut eine Haltung der vorbehaltlosen Hingabe an Gott u. den Nächsten, die sich aus der rechten Erkenntnis der eschatologischen Situation des Menschen mit Notwendigkeit ergab u. daher nicht eigentlich den Charakter einer ethisch meßbaren, verdienstlichen Leistung trug, so wird nunmehr die Moralisierung dieser Vorstellung vollzogen. Dahin deutet nicht nur die Einreihung der Demut in die Zahl der anderen Tugenden, sondern u. a. auch der besonders in 1 Clem. breit ausgeführte Gedanke, daß gerade die Demut der großen u. vollkommenen Gestalten des AT besonders verdienstlich sei (16ff). Die Nachfolge Christi ist unter diesem Aspekt dann ebenfalls eine sittliche Leistung (ebd. 19), ebenso wie die (bei Paulus so ganz anders begründete) Vermeidung des Selbst-

lobes (ebd. 30), die als sittliches Postulat verstanden aber tatsächlich etwas Neues gegenüber den ethischen Vorstellungen der Antike bedeutet (s. o. Sp. 687f). Clemens, dem unter den christl. Schriftstellern des 1. Jh. die Lehren der Popularphilosophie wohl am geläufigsten sind (Nichtbedürftigkeit Gottes: 52, πρόνοια: 20, u. a.; vgl. außerdem seinen gepflegten Stil), ordnet die Demut offenbar im Sinne antiker Tugendlehre in das Tugendsystem ein. An anderen Stellen, wo die Demut als eine der im Zwei-Wege-Schema aufgeführten Tugenden erscheint, liegt wohl eine direkte Fortführung synagogaler Paränese vor (Did. 1, 2; Barn. 19). Der Sinn gerade des Zwei-Wege-Schemas liegt doch wohl darin, daß die Ausübung aller der darin genannten Tugenden zum Heile führt, also mit der Erlösung belohnt wird, während die Laster mit der Verdammnis bestraft werden. Dieses u. ein der Verkündigung Jesu (u. der paulinischen Theologie) näher stehendes Verständnis der E. finden sich bei Clemens unmittelbar nebeneinander. Während nach Kap. 28 das Erbarmen Gottes im Endgericht durch tugendhaften Lebenswandel verdient werden soll, betont das Kap. 32 die freie Schenkung der Erlösung, u. das Kap. 33 fordert dazu auf, gute Werke ohne den Gedanken an einen Lohn zu verrichten u. an ihnen Freude zu haben, wie Gott sich seiner Schöpfungswerke freut. Dieses Nebeneinander der Lehren von der freien Verschenkung der Gnade u. ihrer Erdienung durch gute Werke durchzieht schon das ganze NT, je nachdem der Blick des betreffenden Autors mehr auf der Tradition ethischer Unterweisung oder auf dem zentralen Gedanken der Predigt Jesu ruht (vgl. K. E. Kirk, The Vision of God [London 1932] 111ff u. 140ff).

3. Auseinandertreten von Religion u. E. An einigen Stellen spüren wir durchaus ein Prävalieren ethischer Gesichtspunkte, wie es die Praxis des Gemeindelebens fordert, vor im engeren Sinne religiösen Lehren. So wird zB. in der Epist. apost. die Auferstehung im Fleisch ausdrücklich damit begründet, daß nur sie die volle sittliche Verantwortung des Menschen infolge der zu erwartenden Belohnung oder Bestrafung im Fleische garantiere (26). Die E. ist in dieser Schrift ein nahezu autonomer Bereich geworden; denn Glauben u. gute Werke tun bzw. Gebote erfüllen wird hier nicht mehr als kausal oder konsekutiv konstituierte, jedenfalls aber notwendige Kombination verstanden, sondern kann unabhängig voneinander gedacht werden (27). Die in diesem Brief gegebene Auslegung des Gleichnisses von den klugen u. törichten Jungfrauen, deren Text leider lückenhaft erhalten ist, läßt sich wohl nur unter diesem Gesichtspunkt verstehen (43ff). Die verbreitete Auffassung des Glaubens als Tugend erleichtert diese Denkweise, da der Glaube dann nicht mehr die gesamte Lebenshaltung umschreibt, die sich in einzelnen Verhaltensweisen oder Tugenden aussprechen kann, sondern nur einen Teil der sittlichen Gesamterscheinung ausmacht, der im Einzelfall fehlen kann, ohne daß darum die anderen Tugenden affiziert zu werden brauchten. Die weiteren aus der Auflösung der Totalität des ntl. Glaubens- u. Sündenbegriffes sich ergebenden Konsequenzen werden u. Sp. 712ff erörtert. Man darf bei all diesen, mit der Rückkehr zu einem ausgeprägten Denken im Lohn-Strafe-Schema zusammenhängenden Erscheinungen nicht übersehen, daß dadurch der Ernst sittlicher Bemühung eher gewinnt als verliert. Die durchgehende Strenge der Sexualmoral beispielsweise, auch ganz unabhängig von asketischen Forderungen, die in der hellenist.-röm. Umwelt nicht selbstverständliche Einstellung zur Frage der Kindestötung u. -aussetzung (Did. 2, 2 u. a.), die strenge in Haus u. Familie geforderte Zucht (1 Petr. 3, 3f; Col. 3, 18ff; Did. 4, 4) sind dafür ein beredtes Zeugnis.

4. Einzelheiten der Paränese. In den Einzelheiten der ethischen Paränese in frühchristl. Zeit macht sich immer wieder bemerkbar, daß sie auf ganz konkrete Fragen einzugehen hat, die sich aus der Situation der Gemeinde u. der Notwendigkeit ergeben, Prinzipien des Kerygma praktisch zu realisieren. Das Problem der Mischehen muß erörtert werden, u. dies geschieht überwiegend in einem humanen Sinn, für den der Andersgläubige u. darum Unerlöste nicht Haß, sondern Mitleid u. Freundlichkeit verdient (1 Petr. 3, 15f; Ign. Eph. 10, 2; Ep. Apost. 43). Die aus einer handfesten moralischen Ausdeutung der Predigt Jesu (vgl. Mt. 19, 24) stammende, in der Frömmigkeit der ʻanawim vorgebildete Abneigung gegen den Reichtum wird problematischer, je fester sich die Gemeinden als ‚Selbstverwaltungskörper' mit sehr dringenden karitativen Aufgaben herausbilden. Die Didache heißt darum den mäßigen Reichtum

ausdrücklich gut (46; vgl. Jac. 5, 1ff), zumal man nur durch ihn Almosen geben kann (Herm. mand. 4, 6ff). Die radikale Forderung Jesu, man müsse sich von jeder Bindung, also auch jeder wirtschaftlichen, für den Eintritt in das Reich Gottes befreien, konnte, sobald man sie in ein faktisch-moralisches Denken umsetzte, entweder nur in der gänzlichen Askese u. Weltverneinung oder, im Vollzug eines ‚bürgerlichen', die irdische Existenz einer christl. Gemeinde gebührend in Rechnung stellenden Kompromisses, als sittliche Minimalleistung erfüllt werden. Das Almosengeben, das durchaus wie der jüd. Zehnte als in sich verdienstliche Erfüllung eines göttlichen Gebotes verstanden wird, ist im Alltag der Gemeinde ein so häufiger u. auch wichtiger Vorgang, daß man offenbar auch bedenklichen Konsequenzen vorbeugen muß u. darum ‚das Schwitzen des Almosen in der Hand (des Gebenden)', d. h. ein bedachtsames Geben anempfehlen muß (Did. 1, 6). Der Lohn für das Almosengeben ist entweder ein direkter, mit der Gebotserfüllung gegebener, oder er erfolgt indirekt durch die Gebete der Beschenkten (Herm. vis. 3, 9, 2ff). Man kann es geradezu als Lösegeld für die Sünden bezeichnen (Did. 4, 6). Höchst charakteristisch sind auch die Anweisungen bezüglich der Stellung u. Behandlung der Sklaven. Die Institution als solche gilt nirgends als anstößig. Da vor Gott u. in der Erlösung durch ihn alle Menschen ohnehin gleich sind, besteht kein Anlaß, an dem in der weltlichen Existenz obwaltenden Verhältnis etwas zu ändern. Es müssen nur im Verkehr zwischen Herr u. Sklave von beiden Seiten die Gebote für das menschliche Zusammenleben gehalten werden, d. h. der Sklave soll treu, demütig u. arbeitsam, der Herr milde, gerecht u. fürsorglich sein (Did. 4, 10; Col. 4, 1; 1 Tim. 6, 1). Diese Gebote gelten auch, wenn der Herr oder Sklave ein Heide ist (1 Petr. 2, 18ff). Die sittliche Hochschätzung körperlicher Arbeit u. das dementsprechende Gebot, daß der Arbeitsfähige von seiner Hände Arbeit u. nicht vom Almosen leben solle (1 Thess. 4, 11; 2 Thess. 3, 10ff), stimmt zwar mit der philosophischen E. des späten Hellenismus u. der Kaiserzeit (Musonios) überein. Gegenüber der Vulgär-E. der Antike, u. mit dieser muß man den hier behandelten Ausschnitt aus der christl. E. doch wohl gerechterweise vergleichen, sind bezeichnenderweise Mahnungen zur fleißigen Arbeit meist mit dem Hinweis auf den materiellen Nutzen der Tätigkeit verbunden (zB. Thales-Apophthegma b. Joh. Stob. 3, 111). Bekanntlich treten im Leben der Gemeinde während des 1. Jh. die Propheten u. Pneumatiker, die ihre Tätigkeit nur durch ein persönliches Charisma legitimieren, gegenüber den ordnungsgemäß gewählten oder eingesetzten Gemeindebeamten, den Bischöfen u. Diakonen, denen ursprünglich nur die äußere Geschäftsführung oblag, allmählich in den Hintergrund, um erst in Sekten mit ekstatischer Frömmigkeitsübung (Montanisten, Messalianer) wieder aufzutauchen. Es ist nun bezeichnend, daß man Kategorien für die Beurteilung der bereits etwas obsolet gewordenen Tätigkeit solcher Männer aus der praktischen E. zu gewinnen sucht: wenn ihre Lebensführung der eines Propheten entspricht, soll man sie gewähren lassen, sonst aber nicht, sagt die Didache (11, 7ff). Man kann daraus erkennen, daß feste Maßstäbe zur Beurteilung der Lebensführung im Alltag der Gemeinde viel früher gefunden werden als dogmatisch fixierte Anschauungen über Recht- u. Irrgläubigkeit.

5. Soziale Fragen. Die E. der frühen Gemeinde ist in erster Linie Sozial-E. Auch hier wirkt sich, in der Umsetzung in konkrete moralische Vorschriften, das Liebesgebot u. die am Nächsten orientierte Formulierung jedes ethischen Grundsatzes in der Predigt Jesu aus. Nicht die individuelle Vervollkommnung, sondern die ‚Erbauung' der Gemeinde, sei es derer, welche die Endzeit erwarten, oder derer, die sich um den im Kult anwesenden Herrn sammeln (vgl. hierzu H. Kosmala, Hebräer-Essener-Christen [Leiden 1959] 52ff), οἰκοδομή, nicht προκοπή (Bultmann) ist der Sinn zahlloser Mahnungen zu gegenseitiger leiblicher u. geistlicher Hilfeleistung (1 Thess. 5, 11ff; 1 Clem. 56, 2; Barn. 19, 4). Mit einer strengen Sittlichkeit des Lebenswandels genügt man nicht nur für sich selbst dem Gebote Gottes sondern gleichzeitig seiner Verantwortung für den Nächsten. Das gilt vor allem im Hinblick auf das Vorbild, das man den Außenstehenden schuldig ist. In einem apokryphen Evangelium (bei Clem. Al. strom. 7, 13, 82) stand sogar zu lesen, daß die Sünde des Nachbarn eines Gläubigen auf das Konto des letzteren zu setzen sei, da er jenen durch ein der Lehre gemäßes Leben von der Sünde hätte zurückhalten können. Dieses im Lebenswandel des ein-

zelnen liegende Zeugnis für die Gemeinde gegenüber der Außenwelt setzt, das hat Bultmann zutreffend bemerkt. die Vorstellung voraus, daß man mit der Übereinstimmung in den sittlichen Maßstäben der Christen u. Nichtchristen rechnet (1 Petr. 2, 12). Verantwortung für den Nächsten ist auch das Motiv für die immer wieder eingeschärfte Pflicht, den Irrenden zu mahnen u. dadurch zu retten (Did. 15; Ep. apost. 47). Die gleiche Vorschrift begegnet schon in der Sektenregel von Qumran u. in der Damaskusschrift. In der Herausbildung u. Differenzierung der kirchlichen Ämter spielen neben den Aufgaben in Lehre u. Kult vor allem sozialethische Gesichtspunkte eine gewichtige Rolle. Fürsorge für die Armen u. Kranken, Verwaltung u. Verteilung der Opfergaben u. Stiftungen sind von vornherein die Aufgaben, die einen großen Teil des Pflichtenkreises der Gemeindebeamten ausmachen. Der Titel des Diakon kann noch von Cyprian (ep. 3, 3) ‚wörtlich' verstanden werden. In der Kirchenordnung Hippolyts, die zwar erst um 200 niedergeschrieben wurde, jedoch beträchtlich ältere Gepflogenheiten der römischen Gemeinde fixiert, ist als einzige, also offenbar wichtigste, Funktion des Diakons die Aufgabe genannt, den Bischof regelmäßig über die eingetretenen Krankheitsfälle auf dem laufenden zu halten, damit dieser die Patienten besuchen u. trösten kann (30). Auch in der Ausgestaltung des Kultes bleiben auf mannigfache Weise sozialethische Motive lebendig (H. Lietzmann, Messe u. Herrenmahl [1926]), so daß das in den Acta idealisierend dargestellte brüderliche Zusammenleben der Urgemeinde in kultischen Formen verewigt wird. Daß die Witwen in den ersten beiden Jahrhunderten der Kirchengeschichte nicht nur Objekt sozialer Fürsorge (Jac. 1, 27) sind, sondern unter bestimmten Voraussetzungen sogar als Vertreterinnen eines eigenen Weihestandes in die Hierarchie der Würdenträger aufgenommen werden (1 Tim. 5, 9ff), bedeutet die positive Lösung eines sozialen Problems, das innerhalb des überwiegend von der Familie her bestimmten Aufbaues der antiken Gesellschaft u. der sich daraus ergebenden prekären Situation einer allein zurückgebliebenen Frau besonders schwer zu bewältigen war. Man ist überhaupt immer wieder erstaunt, wie sorgfältig diese ganz aus der Praxis erwachsene Sozial-E. jedem Einzelproblem gerecht zu werden versucht. In der Kirchenordnung Hippolyts findet sich eine lange Liste (16) all der Berufe, deren Obliegenheiten mit einer christl. Lebensführung in Konflikt geraten können u. deren Angehörige darum entweder gar nicht oder nur unter bestimmten Kautelen als Katechumenen in die Gemeinde aufgenommen werden sollen. Die in diesem Zusammenhang getroffenen Entscheidungen sind jedoch keineswegs rigoros, sondern suchen durchweg nach einer wirklich praktikablen Lösung. Man kann die hier u. anderswo greifbare Neigung zu ethischer Kasuistik natürlich als Auflösung der sittlichen Totalforderung in der Predigt Jesu klassifizieren, darf dabei aber nicht übersehen, daß erst das Bewußtsein, unter einer solchen Totalforderung zu leben, die Voraussetzungen dafür schafft, daß man sich jedes Einzelfalles mit solcher Gewissenhaftigkeit annimmt. Dasselbe Bewußtsein erklärt wohl auch den aktiven, ja militanten Zug, der die christl. Sonder-E. auszeichnet: bis in die späteste Zeit hinein redet man immer wieder von der christl. Lebensführung als einer militia Christi oder einem ἀγών (1 Clem. 37; Clem. Al. qu. div. salv. 3; Cyrill. Hier. cat. 18, 28).

6. Klassifizierung der Sünden u. Leistungen. In dieser ganz aus der Praxis des Gemeindelebens erwachsenen christl. Sonder-E. läßt sich nun ein Zug beobachten, der sowohl für die seit 200 nC. einsetzende Behandlung ethischer Fragen im Rahmen einer wissenschaftlichen Theologie als auch für die weitere Entwicklung der äußeren Gestalt der Kirche von ganz entscheidender Bedeutung geworden ist: die in einem geordneten Gemeindeleben notwendigerweise verschieden ausfallende Beurteilung unterschiedlicher sittlicher Vergehen u. Leistungen. Da nun die christl. Gemeinde in erster Linie eine Glaubens- u. Kultgemeinde ist, der Lebenswandel also niemals rein nach innerweltlichen Maßstäben beurteilt werden kann, sondern stets religiöse Relevanz besitzen muß, ergibt sich daraus fast automatisch eine Klassifizierung der Vergehen u. Leistungen sub specie salvationis. Diese Betrachtungsweise steht durchaus im Gegensatz zu der von Jesus besonders nachdrücklich gelehrten Erlösung aufgrund vorbehaltloser Hingabe, die dem Sünder ohne Rücksicht auf die innerweltlich durchaus verschieden zu bewertende Schwere ihrer Sünde verheißen ist. Der in der Predigt Jesu explizierte (u. bei Paulus erneut formulierte)

Sündenbegriff duldet im Grunde keine Aufspaltung, da es nur eine Sünde, nämlich den Aufstand gegen Gott, gibt, so verschieden auch ihre für den Erlösungsvorgang gleichgültigen Erscheinungsformen im Bereich des Moralischen sein mögen. Die Anwendung dieses totalen Sündenbegriffs, der innerhalb des Christentums nie aufgegeben worden ist, auf die konkreten Fragen einer religiös, u. das heißt im Fall des Christentums soteriologisch, fundierten Moral stieße auf Schwierigkeiten, die rational unlösbar sind u. nur im Glauben u. in der Lebensführung des Individuums von Fall zu Fall ausgetragen werden können. Wenn man nämlich, wie einige gnostische Sekten das getan haben, die Fragen der Moral auf den innerweltlichen Bereich beschränkt u. die Erlösung von ihnen unabhängig macht, ergibt sich daraus notwendig ein Nachlassen des Ernstes sittlicher Bemühung, das bis zum völligen Libertinismus führen kann. Wenn man umgekehrt jede Einzelfrage der Moral als Bestandteil der Erlösungslehre betrachtet, verschärft sich der Ernst des sittlichen Bemühens, doch löst sich die Totalität des Sündenbegriffes der Predigt Jesu in der schon durch die ethische Empirie gegebenen Abstufung der Einzelvergehen auf, u. an die Stelle der völligen Hingabe als Vorbedingung der Erlösung tritt in letzter Konsequenz der Verdienstgedanke, die Gesetzlichkeit (vgl. L. Goppelt, Christentum u. Judentum [1957] 102ff). Was hier am Sündenbegriff in ethischer u. soteriologischer Sicht exemplifiziert wurde, gilt natürlich ebenso für die Lehre von den guten Werken oder Leistungen. – Die christl. Lehre in den ersten beiden Jhh. neigt, mindestens im orthodoxen Bereich, eher dem zweiten als dem ersten Extrem zu. Das liegt an den praktischen Notwendigkeiten des Gemeindelebens, an dem starken Einfluß spätjüdischer Vorstellungen, an dem ethischen Denken der hellenist. Umwelt, dem eine sorgfältige Klassifizierung u. unterschiedliche Bewertung der einzelnen Laster u. Tugenden, Wohltaten u. Verfehlungen selbstverständlich erschien. Mit einer gestuften Anordnung der Verfehlungen u. guten Taten, der Tugenden u. Laster ist aber die entsprechende Einteilung der Menschen gegeben, u. sofern diese sittlichen Phänomene im Sinne der Erlösungslehre auch religiöse Bedeutung besitzen, bedeutet der als Stufenweg der guten Taten u. Tugenden verstandene sittliche Aufstieg gleichzeitig einen Stufenweg religiös-spiritueller Vervollkommnung. Außerdem nimmt es nicht wunder, wenn eine solche, dem antiken Denken insbesondere in seiner letzten Phase ungemein geläufige Vorstellung von der stufenweise sich vollziehenden, religiösen u. sittlichen Vervollkommnung des Menschen in Beziehung gesetzt wird zur Einteilung der Gläubigen nach kultischen Weihegraden u. kirchlichen Amtsbefugnissen. Diese die ganze weitere Geschichte der christl. Kirchen bestimmende Tendenz zur Hierarchie in allen Lebens- u. Vorstellungsbereichen sei im folgenden noch an einzelnen Erscheinungen der E. des 1. u. 2. Jh. näher erläutert.

7. Askese. Die Askese ist weder in der Predigt Jesu noch bei Paulus ein Selbstwert oder Verdienst. Sie kann insoweit als Hilfsmittel ihre Berechtigung erhalten, als der Mensch sich durch sie der Bindung an die Welt in Sinnlichkeit, Besitzstreben u. ä. entledigen kann, die ihn an der vorbehaltlosen Hingabe an die Gnade Gottes hindern. Aber diese Hingabe ist das einzige, was zählt, u. in jedem Fall bleiben auch asketische Forderungen orientiert an dem Anspruch, den der Nächste an den Menschen stellt. Unter dem Einfluß gnostischer u. allgemein antiker Vollkommenheitsvorstellungen setzt sich indessen sehr bald die Meinung durch, daß asketische Leistungen zu einem höheren Grad der Heiligkeit oder Vollkommenheit führen. Die Gebote normaler christl. Lebensführung werden als Minimalforderungen verstanden, die man ‚übererfüllen‘ kann, wodurch der Betreffende ein Quantum zusätzlichen Verdienstes erwirbt. So bildet zB. die gänzliche Ehelosigkeit (die sich als Forderung an alle Gläubigen nur in gnostischen Sekten u. zeitweise in der syrischen Kirche durchgesetzt hat), die Beschränkung auf eine Ehe u. die Inanspruchnahme der Erlaubnis zur Wiederverheiratung eine gestufte Reihe sittlicher Leistungen, die dem sie jeweils Vollbringenden eine bestimmte Stelle in der sittlich-religiösen Hierarchie der Gläubigen zuweist. Die persönliche Anschauung einzelner Autoren kann in diesem Punkt variieren, was sich in verschiedenartiger Paränese ausspricht (so bekämpft 1 Tim. 4, 3 die Diskreditierung der Ehe, während Hermas wie der Verfasser von 2 Clem. von der Ehe abrät), in der Anerkennung jener Stufenordnung sind sich alle einig. Wie verbreitet in der Praxis des Gemeindelebens derartige asketische Bestrebungen waren,

ergibt sich schon aus der Tatsache, daß die bedenkliche Sitte des Syneisaktentums von Paulus bis Cyprian immer wieder bekämpft werden muß. Frühzeitig empfindet man dementsprechend Gemeindeglieder, die sich der konsequenten Askese unterwerfen, als besonderen Stand, dessen Vertreter vor Überhebung gewarnt werden müssen (1 Clem. 38, 2; Ign. Polyc. 5, 2). Wohl am deutlichsten läßt sich dieser Vorstellungskomplex in der Apokalypse des Hermas nachweisen. Abgesehen von zahlreichen Mahnungen zu bestimmten asketischen Praktiken rechnet Hermas ganz naiv-unchristlich mit Gläubigen, die aufgrund ihrer Vollkommenheit im Lebenswandel der Buße nicht bedürfen (vis. 3, 5, 3ff) u. unterscheidet dann auch unter den Bußbedürftigen verschiedene Klassen. Die antike Popularphilosophie kannte zur Veranschaulichung des Gedankens, daß alle Menschen trotz ihrer verschiedenen Gaben gleichberechtigt seien, die Parabel von Leib bzw. Haupt u. Gliedern, die zwar in der Qualität verschieden, jedoch gleich notwendig u. aufeinander angewiesen sind (Liv. 2, 32). Im 1. Clemensbrief (37, 5) ist dieses Gleichnis auf die Gleichwertigkeit aller Menschen trotz ihrer verschiedenen Qualitäten in der Gemeinde bzw. im Reich Gottes angewendet. Hermas biegt in seinem Gleichnis vom Turmbau den Gedanken dahin um, daß es neben vollkommenen Steinen, die sogleich an tragender Stelle in das Mauerwerk eingefügt werden können, auch solche gebe, die erst behauen werden müssen u. endlich solche, die nicht verwendet werden (vis. 3 pass.). – Neben den Asketen sind es besonders die Märtyrer, die eine besondere Stufe der Vollkommenheit repräsentieren, wobei dann später unter den Zeugen wieder zwischen Märtyrern im engeren Sinn u. Bekennern differenziert wird. – Wie die sittlich-religiösen Vollkommenheitsstufen zur Hierarchie der kirchlichen Amtsträger in Beziehung gesetzt wird, sieht man besonders deutlich an den Anweisungen für die Bischofswahl in 1 Tim. 3, 1ff. Für ihn wird die einmalige Verheiratung als Mindestqualifikation gefordert, während dem einfachen Gemeindeglied offenbar die Wiederverheiratung gestattet ist. – Wie in den sittlichen Einzelvorschriften, so bahnt sich auch in der Lehre von Sünde u. Buße eine Klassifizierung an, wenn auch die Kanonisierung der Todsünden erst in späterer Zeit (Euagrios) endgültig vollzogen ist (weitere Stellen bei Bultmann 572ff).

8. Zusammenfassung. Die Spannung zwischen dem totalen Liebesgebot u. dem ebenso totalen Sündenbegriff einerseits u. der immer stärker werdenden Vorstellung einer gestuften sittlichen Verdienstlichkeit andererseits ist bis zu einem gewissen Grade in der spezifisch christl. Lehre von der Demut ausgeglichen, wenn diese ihre theoretische Klärung auch erst bei Origenes erhält. Indessen zeichnet sich in den ungewöhnlich zahlreichen Mahnungen zur Demut, insbesondere an die Adresse der Vertreter hoher Vollkommenheitsstufen, sowie in den liturgischen Aussagen über Sünde u. Buße, die im Namen aller Gläubigen getan werden, ein stets lebendig erhaltenes Bewußtsein von der Sündhaftigkeit u. sittlichen Unvollkommenheit aller Menschen ab. In der Demut als Haltung persönlicher Sittlichkeit findet das Denken im Verdienst-Schema seine im Sinne der Predigt Jesu notwendige Begrenzung, mindestens im Hinblick auf das praktische Handeln. Denn, wenn die Demut so selbstverständlich als Tugend bezeichnet wird, wie man das allenthalben feststellen kann, u. wenn sie Hermas gar unter die opera supererogationis rechnet, unter die Werke also, die über die Minimalforderungen hinausgehen u. darum zusätzliches Verdienst schaffen, so zeigt sich hierin ein Denken, das dem Verdienst-Schema tief verhaftet ist. So verwundert es nicht, daß Commodian als Vertreter einer noch stark vom Judenchristentum bestimmten u. von der frühalexandrinischen Theologie unbeeinflußten Paränese die gesamte Lehre Christi unter dem Begriff der secunda lex zusammenfassen kann (c. 110 u. ö.).

c. Paulus u. Johannes. Die Besonderheiten der die E. betreffenden Züge in der Theologie der paulinischen u. johanneischen Schriften lassen sich nicht nur als Explikation der Predigt Jesu verstehen, sondern müssen außerdem sowohl als Auseinandersetzung mit der oben dargestellten christl. Sonder-E. als auch mit den sich aus den gnostischen Systemen ergebenden ethischen Konsequenzen betrachtet werden.

1. Johannes. In den johanneischen Schriften (Ev. u. Briefe, nicht Apk.) treten die spezifisch ethischen Fragen nicht sehr stark hervor. Indessen werden zwei auch in der Predigt Jesu wesentliche Gedanken aus dem Bereich der E. bei Joh. nachdrücklich ausgeführt. Es

handelt sich einmal um die auch Epistolographen u. Evangelisten des NT bekannte, jedoch im Zusammenhang der johanneischen Lehre von der Neugeburt des Menschen besonders wichtige Vorstellung, aus der heraus man das Halten der Gebote, die guten Handlungen usw. als Früchte bezeichnen kann, d. h. als im Erdenleben sichtbar werdende Folgen der gottgeschenkten Neugeburt u. Erlösung (zB. Joh. 15, 1ff). Die Begriffe, deren sich Joh. in diesem Zusammenhang bedient, stammen aus dem gnostisch-synkretistischen Bereich. Aber während dort die Tugenden als einfache Wesensbestandteile der durch den Erlösungsakt neugeschaffenen oder in den guten Urzustand versetzten Seele gelten (s. u. Sp. 728f), das Interesse also ganz auf die Frage nach der Qualität des Menschen gerichtet ist, liegt bei Joh. der Akzent auf dem Handeln des erlösten Menschen im Sinne des Liebesgebotes. Die eigentlich ethischen Konsequenzen aus der Erlösungslehre werden bei Joh. also in ungleich nachdrücklicherer Weise gezogen als bei den Gnostikern. Bei beiden wird die Erlösung nicht durch gute Werke verdient, vielmehr durch ein übernatürliches Ereignis (Kult oder höhere Erkenntnis bzw. göttliche Gnade) herbeigeführt. – Im Liebesgebot Jesu ist für Joh. die Summe aller dem Gläubigen möglichen Verhaltensweisen vorgegeben, so daß es des Gesetzes nicht mehr bedarf (Joh. 15, 12; 1 Joh. 3, 23; 4, 21). In der Liebe u. der dienstwilligen Unterordnung unter den Nächsten besteht die Nachfolge Christi (Joh. 13, 34), für die es keine Explikation in Einzelvorschriften zu geben braucht. Der Gläubige soll seinen Nächsten lieben, weil u. wie Christus ihn geliebt hat (1 Joh. 4, 11; 19). Gottesliebe u. Nächstenliebe gehören zusammen (1 Joh. 4, 20). Die den Jüngern von Jesus erwiesene Fußwaschung ist das παράδειγμα dieser Haltung (Joh. 13, 4ff). Die Erfüllung des Liebesgebotes ist dem Menschen nur durch die Gnadengabe des Glaubens möglich. Der Sinn der göttlichen Gnadengaben liegt aber nicht primär darin, dem mit ihnen bedachten Menschen die Qualität individueller Vollkommenheit zu verleihen (das entspräche gnostischer Anschauung), vielmehr soll sich die göttliche Gnadengabe sogleich in die pneumatische Hilfeleistung am Nächsten umsetzen (Joh. 7, 37f). Das Modell für diesen Vorgang ist wiederum das Leben u. Wirken Jesu.

2. Paulus. Eine erschöpfende Darstellung der die E. betreffenden Bestandteile der paulinischen Theologie kann im Rahmen dieser Übersicht natürlich nicht vorgelegt werden. Es sei hier darum noch einmal auf die mit reichen Literaturangaben versehene Darstellung bei Bultmann, Theol. 183ff verwiesen. Auf ihr fußt ganz wesentlich der vorliegende Abschnitt, womit die Berechtigung anderer Gesichtspunkte u. Meinungen auf diesem zentralen u. vielbehandelten Feld der Forschung nicht in Zweifel gezogen werden soll.

α. Soteriologische Voraussetzungen. Die E. ist bei Paulus durchaus kein autonomer Bereich. Vielmehr ergibt sich, wie in der Predigt Jesu, jedes sittliche Postulat ganz ausschließlich aus der Lehre vom Wesen u. von der Erlösung des Menschen. Paulus hat als erster christl. Theologe eine geschlossene u. im wesentlichen auch in sich widerspruchsfreie theoretische Anthropologie entworfen, in der er sich mit großer Unbekümmertheit sowohl gnostischer wie allgemein philosophischer, d. h. aus der hellenistischen E. stammender Begriffe bedient, nicht ohne sie freilich von Grund aus umzudeuten. So ist zB. das für das paulinische Verständnis des Menschen u. seiner Erlösung besonders wichtige Begriffspaar σάρξ-πνεῦμα aus seiner Beziehung auf einen radikalen Dualismus herausgelöst, innerhalb dessen die schlechte, vergängliche Materie dem unvergänglichen, göttlichen Geist gegenübersteht (zu Einzelheiten der paulinischen Psychologie vgl. A. J. Festugière, La trichotomie de 1 Thess. 5, 23 et la philosophie grecque: RechScRel 20 [1930] 384ff). Nicht weil der Mensch irdische, materielle Wesensbestandteile besitzt, ist er erlösungsbedürftig, u. die Erlösung vollzieht sich auch nicht in einer durch Askese, Kult oder Erkenntnis bewirkten Eliminierung des Materiellen, sondern sein Leben u. Handeln κατὰ σάρκα, d. h. im Streben, sich durch welche Mittel auch immer selbständig zu machen u. aus der gänzlichen Verfügungsgewalt seines Schöpfers zu befreien, ist seine Sünde u. der Grund seiner Erlösungsbedürftigkeit. Man sieht, wie hier die Forderung Jesu nach vorbehaltloser Hingabe an den Schöpfer, ‚wie ein Kind‘, in die Sprache anthropologischer Begriffe umgesetzt ist. Diese zum Wesen des Menschen gehörende Sündhaftigkeit, sein Streben, sich von Gott unabhängig zu machen, wird durch seine Konfrontation mit dem von Gott gegebenen Gesetz am deutlichsten erkannt. Nicht deshalb, weil er den dort nieder-

gelegten Einzelvorschriften Gottes, deren Geltung auch für Paulus unbestritten ist, nur unvollkommen genügt u. seine Unzulänglichkeit immer wieder zu fühlen bekommt, sondern weil gerade eine Befolgung des Gesetzes stets in den Versuch mündet, die gegenüber Gott bestehende Schuld selbst u. aus eigenen Kräften abzutragen u. dadurch von Gott unabhängig zu werden. Gerade Gesetzeserfüllung mit einem derartigen Ziel ist also Verhalten κατὰ σάρκα, ebenso wie ein sich um Gottes Weisungen nicht kümmerndes libertinistisches Handeln oder der Versuch einer selbst vollzogenen Wesensänderung in Kult oder Askese. Der Mensch bezahlt dieses in immer neuen Formen erscheinende Streben nach Unabhängigkeit, dieses auf sich selbst gerichtete Verhalten mit dem Tod, d. h. mit der Unvollkommenheit, Nichtigkeit, Endlichkeit u. Erfolglosigkeit seines Tuns u. Lebens. Seit nun aber Gott im Vollzug eines menschlicher Vernunft durchaus unzugänglichen Heilsplanes das sündlose, d. h. nur auf den Schöpfer gerichtete Leben Jesu in gleicher Weise wie das normale, sündige Leben jedes anderen Menschen in diesem gleichen Tod, u. zwar in besonders augenfälliger Weise, hat enden lassen, ist eine Bezahlung der Schuld getätigt, die eigentlich der einzelne zu leisten gehabt hätte. Daraus ergibt sich für den Menschen die Hoffnung, aus der Nichtigkeit seines Lebens befreit zu werden, sofern er sich auf diese Auslösung im Glauben, d. h. ohne die Sicherung, die ein vernünftiger Kalkül oder ein sinnlich wahrnehmbares Zeichen vermittelt, völlig verläßt. Im Glauben an die erlösende Kraft des Lebens u. Sterbens Jesu kann der Mensch die vorbehaltlose Hingabe an Gott als seinen Schöpfer u. Erlöser verwirklichen. Diese Erlösung aber bedeutet keine Substanzänderung beim empirischen Menschen im Sinne gnostischer Lehren. Er besitzt dadurch nicht mehr πνεῦμα u. nicht weniger σάρξ als zuvor. Das Offenbarwerden der Andersartigkeit der Erlösten ist dem Ende der Zeiten vorbehalten, während sein irdisches Leben unter der Notwendigkeit der σάρξ gebannt bleibt. Alle paulinische E. läßt sich nur aus der hier kurz geschilderten Soteriologie verstehen.

β. Imitatio Christi u. Liebesgebot. Da das Leben Jesu die Erlösung nur deshalb bringen konnte, weil es so verlief, wie ein Menschenleben nach dem Willen des Schöpfers verlaufen soll, kann auch nur die imitatio Christi der einzige Maßstab für die Gestaltung des Lebens eines Erlösten sein (Phil. 2). Die bestimmende Kraft im Leben Jesu aber ist die Liebe zum Nächsten, die bis zur absoluten Unterordnung u. Selbstaufopferung reichende Liebe, in der sich die Hingabe an Gott im Bereich des Sittlichen realisiert. In dem Gebot, einander zu dienen, erschöpft sich jede moralische Paränese (Gal. 5, 13; 6, 2). In der Liebe zum Nächsten allein vermag auch der Mensch jene eigentümliche Zwischenstellung zwischen alter (in der er gebunden bleibt) u. neuer (zu der er erlöst ist) Schöpfung auszufüllen, die Paulus' Soteriologie dem Erlösten zuweist; denn an den aus Liebe geborenen Handlungen, Worten u. Gedanken allein erweist sich, ob er im Glauben u. in der Hoffnung, ob er aus dem πνεῦμα lebt (Gal. 5, 22; Rom. 7, 4) u. seinen Erlöser nachahmt. Die Erfüllung des Liebesgebotes ist gänzlich unabhängig von der irdischen Situation des Gläubigen (Rom. 10, 12): Paulus empfiehlt geradezu, in seinem Stand zu bleiben (1 Cor. 7, 20). Der Gläubige soll an dem menschlichen Leben in seiner ganzen Breite teilnehmen (Rom. 12, 15) u. sich nur der Vorläufigkeit dieses Lebens bewußt sein (1 Cor. 7, 29/31). Es gibt keinen Bereich des Lebens, dem sich der Gläubige fernhalten müßte, weil er sich als Eigentum Christi seine Freiheit von allen endgültigen, d. h. zum Tode führenden Bindungen an die Welt bewahren kann (1 Cor. 3, 21 ff). Das Kriterium, nach dem die Gültigkeit herkömmlicher, in Gesetz, Gemeindeordnung oder Kultsatzung festgelegter Einzelvorschriften bestätigt oder verworfen wird, ist der Nutzen oder das Ärgernis, das dem Nächsten aus einer Befolgung oder Nichtbefolgung der betreffenden Regel erwachsen kann. Charakteristisch für diese Einstellung sind die Anweisungen hinsichtlich des Genusses von Opferfleisch in 1 Cor. (8, 7 ff; 10, 25 ff). Paulus selbst hält solche Speise offenbar nicht für bedenklich, empfiehlt aber, sich ihrer zu enthalten, wenn man anderenfalls die Gewissensbindung eines Bruders verletzt. Ganz allgemein ist dieser Grundsatz Rom. 14, 13 ausgesprochen. Aus solcher Haltung heraus können überpersönliche Ordnungen u. Anweisungen vielfältiger Art je nach den Erfordernissen der gegebenen Situation ganz selbstverständlich ihre Anerkennung u. Befolgung finden. Denn bei aller Betonung der Freiheit des Christen vom Gesetz gilt doch weiter, daß nicht alles dem Menschen u.

seinem Nächsten förderlich sein kann (1 Cor. 6, 12). Durch einen Libertinismus, der die Auswahl der Handlungen nur der Willkür des Subjektes überläßt, würde dieses gerade wieder in die Knechtschaft zurückgestoßen werden, insofern es sich dabei um ein sarkisches, der Sünde, d. h. der Abkehr vom Gehorsam gegenüber Gott zugewandtes Verhalten handeln würde. Nur in der Unterordnung unter den Nächsten, der innerweltlichen Form der Hingabe an Gott, kann sich die Freiheit von Sünde u. Tod, die Freiheit vom weltlichen Zwang, nur sich selbst zu leben u. auf eigenen Füßen zu stehen, realisieren (1 Cor. 9, 19ff; 1 Cor. 10, 24 u. a.). Die von Paulus in immer wieder neuen Zusammenhängen erörterte ἐλευθερία des Christen hat also die δουλεία, die Unterordnung unter den Nächsten, als notwendigen Komplementärbegriff. In diesem Punkte liegt der im Hinblick auf die E. wesentlichste Unterschied zwischen paulinischer ἐλευθερία u. der αὐτάρκεια oder auch ἐλευθερία der hellenist. Philosophie, die eine nur im Zusammenhang strenger Individual-E. sinnvolle Größe sein kann. – Die E. des Paulus ist demnach rigoristisch, wenn man sie an der Absolutheit mißt, welche den Anspruch des Nächsten an den Menschen kennzeichnet. Sie ist liberal, wenn man bedenkt, daß weder Kult noch Askese noch Konvention bzw. Satzung irgendwelcher Art, sofern ihre jeweilige Forderung nicht mit dem Anspruch eines Nächsten (u. damit Gottes) zusammenfällt, für den Menschen als bindend betrachtet werden kann. Die Relativierung der äußeren Ordnungen des Lebens, so sehr sie in der überwiegenden Zahl der Fälle durchaus anerkannt u. als nützlich angesehen werden, kommt nicht wie in der darin Sokrates fortsetzenden hellenist. E. aus einer Verselbständigung des Individuums, das aus der unangreifbaren Position seiner rechten Einsicht u. Gesinnung heraus äußeres Handeln u. Erleiden in die zweite Rangstufe verweisen kann, sondern aus der absolut gesetzten Bindung des Menschen an seinen Nächsten, die sich ja nur in einer Kette ganz konkret erwiesener oder erlittener Einzelakte verwirklicht.

γ. Gewissen. Es gibt bei Paulus durchaus einen Bereich, in dem der Mensch seinem Nächsten nicht unterworfen ist, nämlich das Gewissen. Paulus hat die aus der späthellenist. Philosophie (s. o. Sp. 685f) stammende Vorstellung von der συνείδησις als moralisches Organ weitergehend u. gleichzeitig mit größerem psychologischen Scharfblick als Philon (s. o. Sp. 698ff) in den Bereich des Religiösen überführt. Die Stimme des Gewissens als solche ist nicht die Stimme der autonomen Vernunft, sondern die des transzendenten Gottes, die jeder Mensch, auch der Heide, vernimmt (Rom. 2, 15; 2 Cor. 4, 2; Rom. 9, 1). Darum ist auch die Gewissensentscheidung in jeder Hinsicht endgültig, nicht zu widerlegen, aber auch nicht auf einen anderen Menschen zu übertragen, da dieser sein eigenes Gewissen mit eigenen Entscheidungen hat (1 Cor. 10, 29; 2 Cor. 1, 12 u. a.). Aber aus der Tatsache, daß verschiedene Menschen über denselben Vorgang verschiedene Gewissensentscheidungen fällen, geht hervor, daß es ‚starke' u. ‚schwache' Gewissen geben kann (1 Cor. 8, 7ff; 10, 25ff), d. h. die Konsequenzen, welche die Menschen aus dem Lautwerden der Gewissensstimme ziehen, wie sie sie interpretieren, hängt vom Grad ihrer Einsicht ab. Aber auch die Entscheidung eines schwachen Gewissens bleibt eine Gewissensentscheidung, die für das Individuum vor jeder anderen Instanz bindend ist, u. die der Nächste in seinen Worten u. Handlungen zu respektieren hat, so wenig er sie gegen sein eigenes Gewissen etwa für sich selbst übernehmen dürfte. Die Verwirrung oder Verletzung des Gewissens meines Nächsten (Rom. 14, 1) ist ein schwerer Verstoß gegen das Gebot der dienstwilligen Unterordnung, u. Paulus hat an den oben genannten Stellen des 1. Korintherbriefes ausdrücklich dem, religiös wie sittlich seiner Meinung nach gänzlich indifferenten, Genuß von Opferfleisch widerraten, sofern dadurch das schwache Gewissen eines anwesenden Bruders, der diese Handlung für bedenklich ansieht, verwirrt werden könnte. Die ‚Autonomie' des Menschen betrifft also eigentlich nur sein direktes Verhältnis zu Gott als seinem Schöpfer u. Erlöser; im Bereich des Sittlichen, der ja ein Bereich zwischen den Menschen ist, bleibt der Christ nach der Meinung des Paulus ein ‚Knecht' des Nächsten.

δ. Konventionelles. Daß viele grundsätzliche Gedanken paulinischer E., die sich in der Praxis so gut mit konventioneller Paränese vereinigen lassen, wenn die gegebene Situation dieses verlangt, relativ lange fast unbeachtet blieben (von Nachklängen in Eph., Col. u. 1 Petr. abgesehen), braucht nicht wunder-

zunehmen; denn die Anstöße, die sie jeder an Konventionen, Regeln u. anderen überpersönlichen sittlichen Maßstäben orientierten Denkweise bieten muß, konnte erst eine zu einem hohen Grad der Reflexion u. Abstraktion vorgedrungene Theologie wahrnehmen. So wie sich die moralische Paränese des Paulus in den meisten Einzelheiten nicht von den in der Gemeinde üblichen Mahnungen zur Demut, Sanftmut, Anerkennung der Obrigkeit, gegenseitigen Hilfeleistung, geschlechtlichen Reinheit u. ordentlichen, friedlichen Lebensführung unterscheidet, so stammt sein theologischer Begriffsapparat aus der gnostischen bzw. antignostischen sowie aus der popularphilosophischen Gedankenwelt. Dem Zeitgenossen war das eigentlich Neue seiner Lehre vermutlich schwerer erkennbar als dem modernen Betrachter, der sich auf die im 4. Jh. machtvoll einsetzende Tradition der Paulus-Exegese stützen kann.

ε. Stufungsgedanke. Auch für den von uns o. Sp. 678 hervorgehobenen Gedanken der Stufung, der sich gerade in der E. der werdenden Christenheit als folgenreich erwies, bedeutete ein im Sinne der Tradition gelesener u. verstandener Paulus keine ernstliche Gefahr. Paulus rechnet, ganz in Übereinstimmung mit dem Denken seiner Zeit, mit einer erheblichen Verschiedenheit u. Stufung in den sittlichen, asketischen oder ekstatischen Leistungen, mit der unterschiedlichen Einstufung u. Ehrung der Träger weltlicher oder kirchlicher Ämter, u. weiß sich selbst im Besitz auszeichnender Eigenschaften als Jude (Rom. 3, 1), als berufener und beamteter Apostel (1 Cor. 9, 1; 2 Cor. 11, 6). Aber die gänzliche Bedeutungslosigkeit solcher Ämter u. Würden oder spiritueller Vorzüge (2 Cor. 12, 3ff) für die Erlösung des Menschen u. damit für sein wirkliches Verhältnis zum Nächsten, sowie den Widersinn, sich derartiger Qualitäten ‚rühmen' zu wollen, bringt Paulus drastisch in 2 Cor. 12 zum Ausdruck. Die Schwachheit des Menschen ist, anders als stolze gnostische Pneumatiker oder gesetzestreue Juden es wahrhaben wollen, die einzige Qualität, der sich ein Mensch ‚rühmen' kann, denn sie allein schafft die Voraussetzung, sich der göttlichen Gnade (u. damit dem in der Liebe geleisteten Dienst am Nächsten) vorbehaltlos hinzugeben. Man brauchte diese Perikope, wie es vielfach geschehen ist, nur als Äußerung verdienstlicher tugendhafter Demut oder Selbsterniedrigung des großen, durch so zahlreiche Qualitäten u. Leistungen ausgezeichneten Apostels zu interpretieren, um die grundsätzliche Aufhebung jedes Denkens in den Kategorien von Leistung, Verdienst oder auszeichnender Qualität in Religion u. E. zu umgehen. Daß indessen die Demut auch als Tugend verstanden ein wichtiger Faktor war, die negativen Folgen einer am Verdienstschema orientierten E. in der Praxis zu reduzieren, wurde o. Sp. 712f ausgeführt.

II. Gnosis. a. Allgemeines. Die Gnosis ist eine Erscheinung so großer zeitlicher u. räumlicher Ausdehnung, eine geistige Bewegung, die derart viele Abschattierungen aufweist u. so heterogene Elemente in sich aufgenommen hat, daß die sehr kontroversen Gesamturteile, mit denen die moderne Wissenschaft dieses komplexe Gebilde zu charakterisieren versucht, eigentlich alle zutreffen, sofern sie nicht als Gesamturteile gelten sollen. – Es gibt bestimmende gnostische Motive in der Lehre jüdischer (Qumran) u. judenchristlicher (Ps-Clementinen) Gruppen, die über den Verdacht des Hellenisierens erhaben sind, ebenso aber bei extrem judenfeindlichen u. mit spezifisch griech.-philosophischen Argumenten operierenden Häretikern (Markion). Die großen, uns durch die Widerlegungen relativ am besten bekannten Systeme des Basileides u. Valentinos lassen sich ohne die Annahme eines starken Einflusses platonischer Philosophie nicht verstehen, während die von Paulus bekämpften Doketen in Korinth schwerlich philosophisch gebildet waren.

1. Gnostischer Dualismus. Den Schlüssel zum Verständnis der vielfältigen, zum großen Teil nur ungefähr zu rekonstruierenden, immer aber schwierig zu durchschauenden gnostischen Lehren gibt die scharfe Unterscheidung zwischen gnostischem u. platonischem Dualismus an die Hand, eine Unterscheidung, die den Zeitgenossen ohne Frage nicht durchweg geläufig war, die aber der bedeutendste der Neuplatoniker, Plotin, ganz klar formuliert hat. Der gnostische Dualismus sieht in jedem Stück Materie, also auch im menschlichen Leib u. allen aus ihm stammenden oder auf ihn bezogenen psychischen Impulsen Bestandteile oder Erscheinungsformen einer durchaus selbständigen kosmischen Macht, die im sittlichen Bereich als böse gilt. Die böse Macht des Materiellen befindet sich nun in einem großen kosmischen Kampf mit der guten, immateriellen, der sich vor allem in

u. mit der Seele des Menschen abspielt; diese ist an beiden Prinzipien gleichermaßen beteiligt, wird jedoch im Verlaufe des Kampfes in ihrem guten Wesensbestandteil befreit, so daß dieser zu seinem Ursprung zurückkehrt; der Kampf selbst wird in seinen Etappen in einer komplizierten Mythologie genau beschrieben. Aus einer solchen Gesamtkonzeption vom Wesen des Menschen u. der Welt ergeben sich ganz notwendigerweise die Einzelheiten einer E., welche in der Entmaterialisierung u. totalen Vergeistigung des Menschen das Lebensziel sieht. Loslösung von der Materie u. innigste Verbindung mit dem intelligiblen Sein, ist aber auch das Ziel jeder an Platon anknüpfenden E. Aristoteles hat im Protreptikos in einem grausigen Bild die Bindung der menschlichen Seele an den verwesenden Leib veranschaulicht (frg. 60 R.) u. Plotin soll sich seiner Leiblichkeit geschämt haben (Porph. v. Plot. 1). Es darf also niemanden verwundern, wenn asketische Vorschriften mit dem gleichen Ziel der Entleiblichung (Verbot der Fleischnahrung, sexuelle Enthaltsamkeit u. ä.) bei Gnostikern u. Neuplatonikern fast identisch sind, so daß den Zeitgenossen die Verwandtschaft beider Richtungen, die in ständiger Wechselwirkung miteinander standen, deutlicher vor Augen stehen mußte als ihre Verschiedenheit. Diese letztere besteht nun vor allem darin, daß in der seit der Ideenlehre Platons gültigen Vorstellung vom Wesen des Materiellen oder Bösen dieses nicht eigentlich eine selbständige, dem Intelligiblen gegenüberstehende Macht ist, sondern Abbild oder Nachahmung, deren Seinscharakter von einer, stärkeren oder geringeren, Teilhabe an dem intelligiblen Urbild abhängig ist. An die Stelle der beiden selbständigen u. gleichermaßen realen Mächte tritt also eine gestufte Reihe, die mit dem Nichtsein (ethisch dem Bösen) beginnt u. dem reinen Sein (ethisch dem absolut Guten) endet. Die sittliche Aufgabe besteht demnach für den Platoniker darin, sich mit Hilfe seiner erkennenden Vernunft dem Intelligiblen schrittweise u. methodisch zu nähern u. seine Handlungen nach den so gewonnenen Normen einzurichten (die Aufstockung eines der Vernunft übergeordneten ekstatischen Seelenvermögens im spätesten Neuplatonismus kann hier beiseite bleiben). Die Betätigung der Vernunft aber ist ausschließlich Sache des Menschen, von seiner Entscheidung abhängig, u. damit ein primär ethisch zu bewertender Vorgang, nicht Teil eines prädestinierten kosmischen Geschehens, weshalb alle platonische E. das Prinzip der Entscheidungsfreiheit nachdrücklich behauptet (zB. Albin. didasc. 26ff; Nemes. 29ff), selbst da, wo mit der Seelenwanderungslehre deterministische Auffassungen sehr nahe liegen. Bei den Gnostikern jeder Richtung bedeutet demgegenüber die von der Materie befreiende, die Seele erlösende Gnosis nicht eine ständige Betätigung erkennender Vernunft, sondern eine übernatürliche, offenbarte Erkenntnis, die durch ein göttliches Mittlerwesen in die Welt gebracht wurde. Außerdem ist diese Erkenntnis des Individuums ein Teilvorgang innerhalb der kosmischen Auseinandersetzung zwischen gutem u. bösem Prinzip u. als solcher vorherbestimmt.

2. Determinismus. Die Gnostiker leugnen, mit der Ausnahme Bar Daisans, die Entscheidungsfreiheit des Menschen u. führen dementsprechend den Unterschied zwischen Gnostikern u. Nichtgnostikern auf eine totale, vorgegebene Wesensverschiedenheit zwischen den Menschengruppen zurück, unter denen nur die Pneumatiker der Gnosis fähig sind. Diese Auffassung bedeutet das Ende jeder ernstzunehmenden E.; das hat bereits Plotin ausgesprochen (2, 9, 14) u. Alexander v. Lykopolis in seinem antimanichäischen Traktat in anderer Wendung ausgedrückt (vgl. auch Simplic. in Epict. ench. p. 70, 50ff Düb.; Aug. en. in Ps. 140, 12 [PL 37, 182]). Der Einzelhandlung des Menschen kommt nämlich allenfalls in dem Sinne Bedeutung zu, daß sie ihn in die Materie tiefer verstricken oder von ihr weiter lösen kann, ohne daß dadurch aber die allein in der offenbarten Erkenntnis vollzogene Erlösung nachhaltig beeinflußt würde. Zudem sind die Handlungen der Menschen je nach ihrer Zugehörigkeit zu den Sarkikern oder Pneumatikern ohnehin prädisponiert. In den gnostischen Sekten ist daraus zuweilen die Forderung allerstrengster Askese (Valentin. b. Clem. exc. Theod. 37), vor allem für die oberste Weiheklasse, als auch die Billigung eines extremen Libertinismus (Karpokrates b. Iren. 1, 25, 4f) abgeleitet worden, welch letztere Konsequenz bei der grundsätzlichen Gleichgültigkeit des irdischen Verhaltens für die Erlösung des Menschen eigentlich die einleuchtendste ist. Ja, es gibt in gnostischen Kreisen sogar die Auffassung, daß die Kräfte des materiellen Bereiches durch ein ungehemmtes Austoben

der animalischen Triebe des Menschen am schnellsten erschöpft würden u. seiner totalen Spiritualisierung dann keinen Widerstand mehr zu leisten vermöchten (Jonas, Rel. 46. 270). Die Indifferenz in der Bewertung des praktischen Handelns hat u. a. Serapion v. Thmuis bekämpft (adv. Man. 4 [PG 40, 904]), u. zwar mit peripatetischen Argumenten, nach denen das Handeln des Menschen nicht aus seiner οὐσία, sondern aus seiner προαίρεσις komme, letztere aber im Gegensatz zur οὐσία von ihm selbst geändert werden könne. So bestehe auch kein Grund, die Sünden der Apostel u. Heiligen zu verschweigen oder zu leugnen.

b. Außergriech. Gnosis. In den jüd. Sekten vorchristlicher Zeit bzw. vorchristlichen Ursprungs, in deren Lehre gnostisch-dualistische Elemente nachzuweisen sind, tritt der ‚amoralische' Charakter der Gnosis am wenigsten hervor. Das hängt mit der reichen moralisch-gesetzlichen Tradition des Judentums zusammen, in dessen Umkreis sich eigentlich nur eine Gruppe mit verschärften moralischen Vorschriften als bevorzugt herauslösen konnte (s. o. Sp. 693). Nichtsdestoweniger ist der mit dem Dualismus (Qumran Sektenschr. 3, 18) gnostischer Prägung verbundene Determinismus für die Essener (die mit einiger Wahrscheinlichkeit mit der Qumran-Sekte identisch sind) vielfach bezeugt (Jos. ant. 13, 5, 9; vgl. Apc. Esr. 2, 17; Hen. 39, 7ff), der doch in krassem Widerspruch sowohl zum Denken des AT (Dtn. 11, 27) als auch des pharisäisch-rabbinischen Judentums steht (Sir. 15, 17; PsSal. 9, 4), wo überall die Entscheidungsfreiheit u. damit die religiöse u. sittliche Verantwortung des Menschen ganz selbstverständlich angenommen werden. Die Sonderstellung der Sektenangehörigen gründet sich indessen nicht in erster Linie auf ihre ‚Übererfüllung' des Gesetzes, sondern auf die ihnen allein zuteil gewordene höhere Offenbarung bei den Qumran-Leuten (durch den Lehrer der Weisheit), die ihnen in der Endzeit, in der letzten Auseinandersetzung zwischen den Söhnen des Lichtes u. den Söhnen der Finsternis eine besondere Rolle zufallen läßt. Diese allein zum Heil führende Offenbarung muß darum auch geheim gehalten werden (s. o. Sp. 695). Diese spätjüd. Gnosis (wenn sie diesen Namen zu Recht trägt) setzt sich in den judenchristl. Gemeinden gnostischer Prägung u. vor allem im frühen syrischen Christentum fort (vgl. dazu das Wesentliche schon bei F. C. Burkitt, Urchristentum im Orient [1907] 52ff; ferner u. Sp. 782f). Die ‚Bundessöhne' der frühen syrischen Kirche, über die wir aus den Homilien des Aphraat Genaueres erfahren, unterscheiden sich von den gewöhnlichen Gemeindegliedern durch ihre in der Taufe besiegelte grundsätzlich andere Qualität, u. diese manifestiert sich in einer streng asketischen Lebensführung (Ehelosigkeit). Die sorgfältig gegliederten Einzelvorschriften für ihre Lebensführung stimmen oft mit denen der Qumran-Sekte u. der Damaskus-Schrift überein, die Abspaltung einer besonderen Gruppe geistlich höher Qualifizierter begegnet uns ebenso bei Markioniten u. Manichäern, für die eine volle Sakramentsgemeinschaft nur innerhalb der kleinen, aus der Zahl der gewöhnlichen Anhänger herausgehobenen Gruppe Geweihter besteht. – In diesem von den spätjüd. Sekten zum orientalischen Christentum reichenden Strang der Gnosis (bzw. der Gemeindebildung um gnostisch-dualistische Offenbarungslehren) ist also das aus dem Judentum fortwirkende Element gesetzlicher Regulierung der Lebensführung besonders stark, die theologische Mythenbildung nach griechischem Vorbild besonders schwach ausgeprägt. Aus dem hellenist. religiösen Synkretismus stammen bei ihnen lediglich die Kultformen (Taufe u. a. Sakramente).

c. Griech. Gnosis. In der Gnosis des griech. Sprachgebiets, die uns, vom schwachen Anklingen gnostischer Motive bei Philon v. Alexandrien abgesehen, nur aus dem rein christl. Bereich, u. auch hier fast ausschließlich im Reflex orthodoxer Polemik, bekannt ist, spielt die begrifflich-theologische Ausgestaltung der gnostischen Grundanschauungen bis hin zu umfassenden Systembildungen (Valentinos, Basileides u. a.) die beherrschende Rolle. Je stärker aber gnostische Anschauungen sich theoretisch klären, um so deutlicher wird die Indifferenz im Bereich der Moral. Das läßt sich bereits an dem von Paulus u. Johannes u. anderen ntl. Autoren mehrfach bekämpften gnostischen Doketismus zeigen, dem offenbar nicht wenige Missionsgemeinden anhingen. Nach gnostischer Überzeugung kann der Erlöser, der Bringer der Offenbarung nur aus der immateriellen Lichtwelt stammen u. seinem Wesen darf keine Beimischung aus der Materie anhaften. Die Menschheit des historischen Jesus kann demnach nur Schein oder Täuschung gewesen sein, deren sich der göttliche, immaterielle

Christus zur Durchführung seiner Erlösungsaufgabe bedient. Mit dieser Ausdeutung der Gestalt des historischen Jesus entfällt aber notwendigerweise die imitatio Christi als sittliche Norm. Die in diesem Begriff, dem zentralen ethischen Begriff im ganzen NT u. insbesondere bei Paulus, vollzogene enge Verbindung von Soteriologie u. E. besteht also für den Gnostiker gerade nicht.

d. Gnosis u. Orthodoxie. Die gnostische ist die früheste christl. Theologie, der früheste Versuch einer theoretisch-systematischen Erfassung der Lehre Jesu u. seiner Gemeinde. Darum begegnen uns gerade bei Paulus u. Johannes so zahlreiche gnostische Denkschemata u. Termini, ja bisweilen sogar Lehrstücke wie das der Erlösung des Kosmos (Rom. 8, 19). Wesentlich aber im Hinblick auf die Geschichte der E. ist die Umdeutung gnostischer Begriffe bei Paulus u. auch sonst in der othodoxen Theologie. Die Welt, der Leib u. die ganze der Erfahrung zugängliche Realität sind schlechthin böse, finster (oder wie die ursprünglich gnostischen Qualifikationen lauten mögen), nicht deshalb, weil sie zum Bereich der Materie gehören, wie die Gnostiker lehren, sondern weil sie Schauplatz, Objekt oder Vorwand des sündigen Handelns des Menschen sind, eines Handelns, in dem der Mensch nach Adams Beispiel seine Freiheit zur Entscheidung gegen den Schöpfer u. für die eigene Selbständigkeit mißbraucht. Die Disqualifizierung der sinnlich faßbaren Welt beruht im NT also nicht auf der Annahme zweier kosmischer Prinzipien, sondern auf der Überzeugung, daß der Mensch durch seine Auflehnung die zu seinem Nutzen geschaffene Welt in eine schlechte, dem Tod verfallene verwandelt hat. Ganz folgerichtig vollzieht sich darum auch die Erlösung in einem Vorgang, der in jeder Einzelheit an die Bedingungen der materiellen Welt gebunden bleibt. Insbesondere aber behält gerade das Handeln des Menschen in der Welt, d. h. jedes Phänomen des Sittlichen, seine volle Bedeutung unter dem Gesichtswinkel der Erlösung. Das Leben u. Sterben des Erlösers u. die Nachahmung seines Tuns durch den Erlösten kann nicht einfach in eine rein spirituelle, an die Bedingungen der Materie nicht mehr gebundene Sphäre übertragen werden. Das bedeutet aber gleichzeitig eine Anerkennung der von den Gnostikern ebenfalls nicht zugegebenen Vorläufigkeit u. Unvollkommenheit aller irdischen Vorgänge, auch sofern sie die Erlösten betreffen. Die Spannung zwischen der Unvollkommenheit des menschlichen Handelns u. der Vollkommenheit der Erlösung in der Zwischenperiode, die der Gläubige zu durchleben hat, löst sich erst beim letzten Offenbarwerden Gottes am Ende der Zeit, ist also für die Gegenwart nur in der Hoffnung aufgehoben. – Die gegenüber dem NT (trotz häufig zu beobachtender terminologischer Übereinstimmung) grundverschiedene Ansicht aller Gnostiker von der Bedeutung des sittlichen Handelns in der empirischen Welt schließt nicht aus, daß sich in vielen gnostischen Zirkeln Männer von tiefem moralischen Ernst befanden. Die Forderung, Glauben u. Gnosis werktätig zu bewähren (Heracl. frg. 50 Völk.), die grundsätzliche Ablehnung aller Vergeltung im menschlichen Zusammenleben (Ptolem. ad Flor. 5, 4), die Lehre, daß der Mensch als Geistträger auch für angeblich unfreiwillige Handlungen verantwortlich sei (Isid. frg. 5 Völk.), all dies zeigt hinlänglich, daß es auch, trotz aller Determinationslehre, in gnostischen Kreisen ein hochentwickeltes sittliches Verantwortungsbewußtsein geben konnte. Daß endlich der Schatz vulgärethischer Erfahrungen u. Maximen auch in gnostischen Kreisen nicht in Vergessenheit geriet, haben erst jüngst die Papyrusfunde von Nag Hammadi gelehrt: die Logien des gnostischen Thomas-Evangeliums zB. enthalten nicht wenige Elemente traditioneller Paränese (vgl. A. Dihle, Goldene Regel [1962] 107).

e. Markion. Die Lehre Markions nimmt unter den großen gnostischen Systemen einen besonderen Platz ein, insofern sie auf die detaillierten, durch hemmungslose Schriftallegorese unterbauten kosmologischen Spekulationen verzichtet, dafür aber die dualistische Unterscheidung zwischen gutem u. bösem Prinzip konsequent auf den Inhalt der jüd.-christl. Tradition anwendet. Bekanntlich verwirft Markion nicht nur das AT, sondern auch alle nach seiner Meinung jüdisch beeinflußten Teile des NT, weil der Gott, von dem diese Schriften reden, der Schöpfer der schlechten, materiellen Welt sei, nicht aber der erst durch Christi Offenbarung bekannt gewordene gute Gott. Für die E. ergibt sich daraus die Konsequenz, daß alle Vorschriften des atl. Gesetzes als Willenskundgebungen des bloß gerechten, am Grundsatz der Vergeltung haftenden Gottes hinfällig sind, während der gute Gott die Liebe fordert.

Markion hat mit demselben Eifer, mit dem er die atl. u. damit auch die traditionell-christl. E. verwirft, für seine Anhänger eine überaus strenge Askese, insbesondere auf sexuellem Gebiet, mit dem Ziel echt gnostischer Entweltlichung gelehrt. Dabei ist bemerkenswert, daß er sich der ursprünglich stoischen Vorstellung der Apathie bedient. So wie das Ziel der asketischen Lebensführung die gänzliche Unempfindlichkeit ist, die aus der Abtötung der materiellen Bestandteile des menschlichen Wesens folgt, so ist auch der gute Gott durch seine Affektlosigkeit gekennzeichnet. Wenn das AT vom Zorne oder anderen Seelenregungen Gottes spricht, so ist das für Markion nicht wie für Philon, der ebenfalls die Affektlosigkeit Gottes annimmt, ein Zugeständnis an das begrenzte Fassungsvermögen der Menschen, sondern ein Beweis für den materiellen Charakter des atl. Gottes. Die markionitische Lehre enthält damit eines der frühesten Beispiele radikaler Auseinandersetzung spezifisch griechischer, aus der philosophischen Anthropologie stammender Motive mit der christl. Offenbarung. Das Besondere dieser Apathie-Erörterung liegt darin, daß miteinander schwer vereinbare Vorstellungen verschiedener Herkunft nicht, wie bei Paulus, in souveräner Umprägung zum Aufbau eines durchaus eigenen Gedankengebäudes verwendet, auch nicht, wie bei Philon u. vielen Gnostikern, durch etwas windige Interpretationskünste miteinander versöhnt werden, sondern jeweils völlig ernst genommen werden, so daß der sich daraus ergebende Widerspruch nur durch eine radikale, mit der Tradition brechende Lösung bewältigt werden kann.

f. Soziale Struktur der Gnosis. Es ist schwer auszumachen, wie die gnostischen Gemeinden, die sich allenthalben nachweisen lassen, nach ihrer sozialen Struktur ausgesehen haben. Vieles spricht dafür, daß wir unter ihren Anhängern mindestens seit dem 2. Jh. nC., also der Zeit der großen Systembildungen, geistig interessierte Angehörige der oberen Schichten zu suchen haben u. ihre soziale Breitenwirkung nicht groß war. So allein ist wohl die bedeutende Rolle zu verstehen, welche die Literatur bei den Gnostikern spielt. Es handelte sich um Werke von oft großem Umfang, um einkleidende Erzählungen von teilweise beachtlicher Qualität, um poetische Erzeugnisse u. a., die formal für die spätere christl. Literatur vorbildlich geworden sind. Auch die gegenüber der orthodoxen Gemeinde erheblich strengere Sonderung verschiedener Klassen von Gläubigen, unter denen nur die oberste der wahren Erkenntnis teilhaftig ist, so daß, wie zB. bei den Manichäern, die untere in eine reine Dienerrolle verwiesen wird, läßt Schlüsse auf die soziale Gestalt gnostischer Gemeindebildung zu. Jedenfalls sind der Gnosis die Betonung der Gleichheit u. brüderlichen Verbundenheit aller Gläubigen, die Überzeugung, daß die Erlösung grundsätzlich allen Menschen geschenkt werden soll, wie sie trotz aller hierarchischen Tendenzen das orthodoxe Christentum immer ausgezeichnet haben, durchaus fremd. Eine wirkliche Volksreligion ist die Gnosis in Gestalt des Manichäismus nur in Persien u. Zentralasien geworden, in Ländern also, in denen es nie die Konzeption von der allumfassenden φιλανθρωπία u. der natürlichen Gleichheit der Menschen gegeben hatte. Wo gnostische Frömmigkeit sich mit sozialreformerischem Eifer verbindet wie bei Paulikianern, Bogumilen u. Katharern, geschieht das im Rahmen der grundsätzlichen Opposition einer Sekte gegenüber der mit der Orthodoxie verschwisterten, offiziell anerkannten Staatsordnung. Die Auseinandersetzung der werdenden Kirche mit ihrer gnostischen Rivalin ist wohl ein geistig-literarischer Kampf u. kein Ringen um die Seelen der breiten Bevölkerungsschichten gewesen. Auf diesem Felde war die Kirche durch ihre sehr viel bedeutsamere praktikable E. von vornherein überlegen, so sehr gelegentlich die Strenge asketischer Gebote bestimmte Kreise anziehen mochte.

g. Bar Daisan. Besondere Beachtung verdient unter den Männern, die man herkömmlicherweise zu den Gnostikern rechnet, der Syrer Bar Daisan. Obwohl sich zweifellos gnostische Motive in den erkennbaren Bestandteilen seiner Lehre nachweisen lassen u. die stark gnostischen Thomas-Akten in einer im einzelnen zwar nicht ganz geklärten, aber doch nicht wegzuleugnenden Beziehung zu ihm bzw. seiner Schule stehen, hat er sich gerade in der Anthropologie u. E. sehr weit von dem gnostischen Denkansatz entfernt. Die entwickelte hellenist. Gnosis hatte entsprechend ihrem von der Kosmologie bestimmten Verständnis des Menschen u. ihrer damit zusammenhängenden strengen Determinationslehre eine starke Neigung zur Astrologie, hierin der Stoa ähnlich, die aus

ihrer Auffassung von einer unverbrüchlichen εἱμαρμένη die vielfachen Formen der Mantik zu rechtfertigen versuchte. Bar Daisan ist nach seinem eigenen Zeugnis zunächst ebenfalls Anhänger der Astrologie gewesen, hat dann aber seine Anschauung grundsätzlich geändert. Drei Sphären menschlichen Handelns gibt es nach seiner späteren Lehre: die der Naturbestimmtheit, die des Schicksals u. die des freien Willens. Natur ist für Bar Daisan die gute Schöpfungsordnung Gottes. Wenn alles nach ihr ginge, bzw. der Mensch nur ihr gemäß handelte, würde ein konfliktloser, seliger Zustand herrschen. Die ‚Ablenkung' der von der Natur vorgezeichneten Entwicklung erfolgt durch die Tätigkeit der einander feindlichen, guten u. bösen Mächte oder Elementarkräfte, die nach Gottes Willen den Lauf der Natur hemmen oder fördern dürfen, bzw. im menschlichen Leben die ungleichen Ergebnisse des Trachtens u. Wünschens beim Zusammenwirken der Menschen verursachen. Wie sich Bar Daisan diese dualistisch verstandenen, aber Gott untergeordneten Mächte im einzelnen vorgestellt hat, ist nicht ganz klar, jedenfalls aber scheint er in ihrem Bereich auch der Gestirnskonstellation eine relative Bedeutung zugemessen zu haben. Relativ aber ist ihre Bedeutung nicht nur deshalb, weil sie an Gottes Gesamtplan, die Natur, gebunden bleiben, sondern weil ihr Wirken seinerseits im menschlichen Leben durch die freie Bestimmung des Menschen gefördert oder gehemmt werden kann. Bar Daisan wird nicht müde zu betonen, daß der Mensch nur nach den aus seiner freien Entschließung stammenden Handlungen gerichtet werde u. daß die Formung seines sittlichen Charakters ganz in diesen, vom freien Willen bestimmten Bereich gehört. Die konkrete ethische Unterweisung Bar Daisans hält sich im traditionellen Rahmen. Er betont, daß die in der negativen u. positiven Form der *Goldenen Regel zusammenzufassenden sittlichen Forderungen leicht zu erfüllen seien, weil das Handeln nach dieser Norm naturgemäßes Handeln sei, der Mensch also zum Gutsein geschaffen werde. Das schlechte Handeln rührt daher, daß der Mensch infolge seiner Entscheidungsfreiheit den bösen Mächten Gelegenheit der Einwirkung gibt, so daß Leidenschaften u. Laster entstehen können. Umgekehrt kann er aber auch durch Selbstbeherrschung (was in der Sprache der Umwelt Bar Daisans eigentlich nur Askese bedeuten kann) die Affekte u. Laster überwinden. Der Mensch kann sich also zum Guten u. Schlechten dauernd verändern. – Man hat geglaubt, vom Stoizismus des Bar Daisan sprechen zu können (O. Furlani: ArchOrientalni 9 [1937] 347/52). Niemand wird bestreiten, daß die entscheidende Umgestaltung oder Zurückdrängung spezifisch gnostischer Motive im Denken des Bar Daisan, soweit es uns greifbar ist, ausschließlich mit Argumenten u. Vorstellungen aus der hellenist. Philosophie vorgenommen ist. Aber stoische Elemente sind gerade nicht bei ihm nachzuweisen. In der Widerlegung des starren astrologischen Determinismus bedient sich Bar Daisan derselben Argumente, welche die akademisch-peripatetische Kritik gegenüber dem εἱμαρμένη-Begriff der Stoa u. ihrer Anerkennung von Astrologie u. Mantik vorgebracht hatte, vor allem des Hinweises auf die geschichtlich bedingte, durch freie Entscheidung ihrer Gesetzgeber u. Könige verursachte Verschiedenheit der Völker u. Stämme. Die Anschauung, daß sittlich gutes Handeln naturgemäßes Handeln sei, ist gemeinhellenistisch, nicht spezifisch stoisch. Die auffallende Dreiteilung Natur–Schicksal–freier Wille aber läßt sich vielleicht als Modifizierung des gnostischen Denkansatzes mit Hilfe peripatetischer Vorstellungen verstehen. Der Gegensatz von Freiheit u. Kausalzwang führt das stoische sowohl wie das platonische Denken, untereinander gewiß durch starke Differenzen im Detail geschieden, auf das Gegensatzpaar Seele u. Körper oder inneres Verhalten u. äußeres Geschehen zurück. Lediglich die vom späten Aristoteles nachdrücklich beeinflußte Anthropologie (zB. auch bei Poseidonios) kennt zwischen der reinen Naturgesetzlichkeit u. der freien Betätigung der Vernunft noch den dritten Bereich des ἐθίζεσθαι (modern gesprochen der Eingewöhnung in die Umwelt), in dem sich Kräfte aus den beiden Extrembereichen kreuzen u. in dem vor allem die konkrete Einzelhandlung κατὰ λόγον bestimmend ist (etwa Joh. Stob. 1, 4, 14/17). Diese Vorstellung fände sich also bei Bar Daisan in einer sehr originellen gnostisch-dualistischen Umdeutung. Auf welchem Wege peripatetisches Lehrgut zu ihm gekommen sein könnte, bedürfte einer genaueren Untersuchung. – Bar Daisan ist wohl der einzige Repräsentant einer fruchtbaren Auseinandersetzung des orientalischen Frühchristentums

mit der hellenist. Philosophie. Wesentlich dadurch, daß die syrische Kirche sich nicht ernsthaft mit ihm auseinandergesetzt, sondern ihn einfach zum Ketzer erklärt hat, ist sie in der Folgezeit aus der Entwicklung des Christentums griechischer Sprache ausgeschieden. – Man kann an der Gestalt dieses großen Syrers ferner erkennen, welche Möglichkeiten auf dem Gebiete der E. der Gnosis innewohnten, wenn sie sich bei der Aufnahme philosophischer Begriffe u. Lehrstücke weniger von kosmologischen Interessen, sondern von sittlichen Fragestellungen leiten ließ. Die Gnosis im griech. Sprachgebiet, zB. Valentinos, nach Eusebius der Lehrer des Bar Daisan, ist den ersten Weg gegangen, der ihr bei dem Zustand der zeitgenössischen spekulativen Philosophie auch nahegelegt wurde. Auf diese Weise hat sich die hellenist. Gnosis als unfruchtbar in der E. erwiesen. Daß gerade ein Gnostiker mit syrischer Muttersprache die ethische Spekulation einer griech. Philosophie, die zu jener Zeit nicht eben modern war, der Ausgestaltung seines Systems dienstbar machte, ist sicherlich kein Zufall, da für ihn das in den philosophischen Lehrstätten aufgehäufte doxographische Material zu einer sehr viel unbefangeneren, von der philosophischen Zeitströmung unbeeinflußten Auswahl bereit lag.

h. Hermetik. Man pflegt die Hermetik im allgemeinen mit der Gnosis zusammenzustellen, u. in der Tat gibt es zahlreiche eng verwandte Züge in beiden, für die Religiosität der Spätantike so charakteristischen Erscheinungen: Auf beiden Seiten handelt es sich um die göttliche Offenbarung einer übernatürlichen Wahrheit, deren Erkenntnis den einzelnen Menschen zur Erlösung, d. h. zur Befreiung von der Materie qualifiziert u. scharf von den übrigen, denen diese Erkenntnis verschlossen bleibt, absondert. Auf beiden Seiten ergeben sich die (dualistischen) Aussagen über Wesen u. Weg des Menschen nicht aus einer primär ethischen Fragestellung, sondern aus kosmologischer Spekulation. Aber trotz dieser Übereinstimmung in grundlegenden Anschauungen gewinnt man doch den Eindruck, daß es sich bei der Grundsubstanz der hermetischen Lehren um ein Konglomerat philosophischer Lehrstücke handelt, aus denen eine gnostisch gefärbte Doktrin aufgrund der religiösen Bedürfnisse dieser Gemeinde zusammengestellt wird, während die christl.-hellenist. Gnosis eine bereits vorhandene dualistische Lehre mit Hilfe philosophischer Begriffe u. Vorstellungen ausgestaltet. Gerade in den relativ seltenen Ausführungen der hermetischen Schriften, die ethischen Fragen gewidmet sind, ist die griech.-philosophische Grundsubstanz deutlich zu erkennen. So wird teils mit stoischen (Corp. Herm. 12, 5ff), teils mit platonischen Gedanken (ebd. 1, 15) die Entscheidungsfreiheit des Menschen aufgrund seiner Eigenschaft als νοῦς-begabtes Wesen betont, ebenso ein freier Wille oder Entschluß, sich von der Ursünde, der Unwissenheit, zu befreien (11, 21), sich durch Erkenntnis u. Askese von der Materie zu lösen (13, 7ff; 4, 3ff). Die 12, 6ff vorgetragene durchaus stoische Lehre von der Freiheit des inneren Verhaltens u. der gleichzeitigen Unterwerfung unter die naturgesetzliche Kausalität, die Kette von Tun u. Leiden, ist indessen im Sinne einer gnostischen (oder platonischen) Erhebung des Menschen als Geistwesen über die Materie umgedeutet. Aus dem stoischen οὐκ ἐφ' ἡμῖν ist die Freiheit des wahren Wesens des Menschen von allem irdischen Kausalzwang geworden. Aber das Ziel der Argumentation ist doch der Nachweis der menschlichen Entscheidungsfreiheit, während die gleiche gnostische Vorstellung des ὑπεράνω τῆς εἱμαρμένης εἶναι in der Pistis Sophia (227, 1ff Schm.) aus dem Zusammenhang eines strengen Determinismus stammt. Zu der in Gnosis u. Hermetik gleicherweise vorhandenen Abkehr von der reinen Individual-E. u. dem Eintreten der Glaubensgemeinde als kleinster normativer Einheit im Bereich des Sittlichen anstelle des Individuums vgl. o. Sp. 679f.

III. Apologeten u. Antihäretiker des 2. Jh.

a. Allgemeines. Bei den Apologeten, den ersten christl. Schriftstellern, die sich ausdrücklich an ein heidn. Lesepublikum wenden, erscheint die christl. E. verständlicherweise als eine besonders reine u. im Leben der Gemeinde allenthalben wirksame Ausprägung der sittlichen Normen, die alle Menschen anerkennen. Die zahlreichen u. ausführlichen Beschreibungen des Wandels der Christen (Aristid. 15/17; Diogn. ep. 5f; Just. apol. 1, 14/17; Athenag. 31/33) verfolgen auf literarischem Gebiet den auch in der älteren Literatur (zB. Ign. Eph. 10, 1f) nicht selten ausgesprochenen Zweck, den Gegner durch das sittliche Beispiel zu überzeugen. Das setzt aber voraus, daß der Gegner die gleichen

sittlichen Maßstäbe anerkennt. Die Apologeten werden nicht müde, das ruhige, geduldige, friedfertige, zum Wohltun u. zur Verzeihung geneigte Wesen der Christen zu rühmen, ihre Ungefährlichkeit u. Loyalität gegenüber dem römischen Staat zu bezeugen. Tertullian, dessen Apologie sich im wesentlichen juristischer Argumente bedient, weist demgegenüber besonders auf die weitergehenden sittlichen Gebote hin, denen die Christen unterworfen sind (apol. 7 ff) u. betont die besonders geringe Kriminalität unter den Christen, was er der bei ihnen lebendigen Furcht vor der göttlichen Strafe zuschreibt (ebd. 42 ff).

b. Annäherung an die Philosophie. In vielen Einzelheiten, gerade auf dem Gebiet der E., läßt sich in dieser Literatur eine ganz bewußte Annäherung der christl. Lehre an spezifisch philosophische Doktrinen, d. h. also an die Überzeugungen gebildeter Heiden, nachweisen. In den konkreten ethischen Vorschriften bedeutet das eine Identifizierung stoischer u. christlicher Lehre, während die anthropologisch-psychologischen Grundvorstellungen in stoische, aber im Sinne des platonischen Spiritualismus umgedeutete Begriffe gefaßt sind. So gilt zB. die Apathie als sittliche Grundforderung (Athenag. 21; Just. apol. 2, 1, 2 u. ö.); Athenagoras bedient sich der stoischen Einteilung der vier Grundaffekte u. übernimmt die stoische Vorstellung, daß die gesamte Natur um des Menschen willen da sei (resurr. 18), u. die gemeinhellenistische Vorstellung von der εὐδαιμονία als Ziel sittlicher Bemühung (24 f). Aber λόγος u. πνεῦμα, die hinsichtlich ihrer Wirkung u. Verteilung wie bei den Stoikern aufgefaßt werden, sind jetzt sowohl als theologische wie auch als psychologische Begriffe rein spirituell u. nicht materialistisch gefaßt. Sofern indessen von unreinen, dämonischen Pneumata die Rede ist, welche die Menschen zur Sünde verleiten, werden diese gerade als stofflich aufgefaßt (Tat. ad Graec. 4. 12). Die alte, durch ihr Vorkommen im NT für immer in der Kirche sanktionierte Vorstellung vom Wirken böser Geister im Menschenleben, die in der Gnosis eine umfassende kosmologische Ausdeutung erfuhr, muß also mit der philosophischen Anthropologie in Einklang gebracht werden (Daniélou 413 ff). Justin rechnet denn auch (dial. 93) mit den schlechten Umwelteinflüssen (stoisch) u. den unreinen Geistern (christl.) als Gründen für die Verderbnis der natürlichen sittlichen Erkenntnis, die jeder Mensch besitzt (stoisch u. peripatetisch). – Die natürliche sittliche Erkenntnis ist verständlicherweise für die Apologeten ein besonders wichtiger Begriff, da sie ja die ‚Naturgemäßheit‘ des Christentums erweisen wollen. Sie wird, wiederum ganz stoisch, mit dem Wirken des σπερματικὸς λόγος Gottes begründet, das sie gerade an den vormosaischen Gestalten des AT, für die das mosaische Gesetz so wenig Gültigkeit hatte wie für die Christen, u. an den griech. Philosophen, insbesondere Sokrates, erkennen (Just. apol. 2, 7 f; vgl. Act. Apoll. 35). Wenn diese Vertreter der unverfälschten, natürlichen sittlichen Erkenntnis, die dem göttlichen λόγος entstammt, wie der fleischgewordene Logos-Christus Verfolgung u. Tod erlitten, so ist darin ebenfalls das Wirken böser Geister zu sehen. Selbstverständlich ist allen diesen Autoren die Entscheidungsfreiheit des Menschen als Voraussetzung sittlicher Verantwortung (Theophil. ad Autolyc. 2, 27; Just. dial. 1, 5; Iren. 4, 4, 3). Der gnostische Determinismus ist ihnen genau so suspekt wie den griech. Philosophen. Um der gnostischen totalen Spiritualisierung zu entgehen u. dem an den Leib gebundenen irdischen Handeln des Menschen seine Bedeutung für Soteriologie u. E. nicht zu nehmen, gleichzeitig aber den stoischen Materialismus in der Psychologie zu vermeiden, bedient sich Athenagoras ganz unbefangen peripatetischer Begriffe innerhalb einer im übrigen weitgehend mit stoischem Rüstzeug geführten Erörterung (14 ff): Leib u. Seele werden auferstehen u. zur Rechenschaft gezogen werden, also sind auch beide als zusammengehöriges Gesamtwesen im Bereich des Sittlichen in die Verantwortlichkeit einbezogen. Diese Vorstellung stammt aus dem Peripatos, der der Lehre von einer leiblosen individuellen Existenz der menschlichen Seele immer mit Mißtrauen begegnet ist. – Die Lehre von der Naturgemäßheit des christl. Lebenswandels u. damit von einer Übereinstimmung zwischen Philosophie u. Christentum ist von Tertullian auf die klassische Formel der anima naturaliter Christiana gebracht (apol. 17). Tertullian ist, unbeschadet seiner oft heftigen Ausfälle gegen die Philosophen, sogar soweit gegangen, die materialistische stoische Psychologie, die er dem medizinischen Werk des Soran entnahm, in seinem Werk über die Seele der christl. Offenbarung anzupassen.

c. Bewußtsein der Überlegenheit. Bei allen Apologeten bleibt aber trotz der Hinneigung zur philosophischen E. u. Psychologie das Gefühl der grundsätzlichen Überlegenheit der christl. Offenbarung u. Erkenntnis lebendig. Das Mehr, das nach dem Gefühl der christl. Autoren die christl. Offenbarung gegenüber der Philosophie bietet, liegt in der Lehre von der Erlösung u. Auferstehung. Indessen ist die christl. Theologie in dieser Zeit noch nicht zu der theoretischen Klarheit vorgedrungen, die ihr gestattete, das Besondere des Christentums auf dem Gebiet der E. nicht nur als quantitativen Zusatz zur natürlichen bzw. philosophischen E., sondern vor allem als qualitativ Neues zu erfassen, so sehr sie sich, wohl mit Recht, auf die Neuartigkeit einer im praktischen Leben der christl. Gemeinde wirksamen Sittlichkeit berufen durfte. Der Schlüsselbegriff scheint mir in diesem Zusammenhang der der Demut zu sein. Während bei den Autoren des 2. Jh. (u. so noch sehr lange in der christl. Vulgärmeinung) die Demut eine, vielleicht spezifisch christl. Tugend ist, die wie Sanftmut, Nachgiebigkeit, Milde u. ä. neben den ‚klassischen' Tugenden der Philosophie ihren Platz erhält, aber nicht als etwas grundsätzlich Neues u. Anderes qualifiziert wird, es sei denn im Sinn einer einfachen Steigerung des Standards ethischer Ansprüche, wird durch die immer weiter verfeinerte Spekulation über das Wesen der Demut von Origenes bis Augustin diese als die spezifisch christl. Verhaltensweise der Menschen erkannt, die sich mit den gewohnten Kategorien philosophischer E. gar nicht beschreiben läßt u. darum eine Stellung außerhalb oder oberhalb aller anderen Tugenden beanspruchen kann (s. u. Sp. 789f).

d. E. der Sekten (Montanismus). Tertullian, der ein wichtiger Zeuge für die etwas grobschlächtige Parallelisierung christlicher u. philosophischer E. ist u. außerdem in seinen zahlreichen Schriften viele in der christl. Gemeinde seiner Zeit gültige Antworten auf sittliche Einzelfragen überliefert, sowie die christl. Positionen gegenüber Häretikern u. Juden scharf abgrenzt, erhält als Quelle unserer Kenntnis christl. E. noch zusätzliche Bedeutung durch seinen Übertritt zum Montanismus. Dieser Übertritt veranlaßt Tertullian zur Verschärfung seiner moralischen Grundsätze im Sinn asketischer Lebensführung, gegenüber der die ethische Haltung in der Großkirche lau u. kompromißbereit erscheint. Die Montanisten begründen ihre radikalen sittlichen Forderungen aber nicht wie die Gnostiker mit dualistischen kosmologischen Konstruktionen, obgleich gerade Tertullian gern in gnostischer Terminologie die Normalchristen Psychiker u. die Montanisten Pneumatiker nennt. Vielmehr leitet sich ihre in einer asketischen Lebensführung realisierte Absonderung aus dem rein religiösen, ekstatischen Erlebnis unmittelbarer Gottergriffenheit her, durch welche der Mensch, in diesem Fall die Propheten u. Prophetinnen der neuen Sekte, zum Geistträger wird u. darum normengebende Autorität beanspruchen kann. Der Rückgriff auf die sich in Glossolalie u. ähnlichen Erscheinungen der Ekstase manifestierende Geistbegabung als oberste religiöse u. damit auch sittliche Instanz, ein Vorgang, den es in der apostolischen Zeit schon einmal gegeben hatte, bedeutet in der E. einen Verzicht auf jede institutionelle Sanktionierung bestimmter Anschauungen u. Gepflogenheiten sowie auf den Erwerb sittlicher Maßstäbe durch theologisches Nachdenken. Daß die praktischen Konsequenzen aus dieser Einstellung bei den Montanisten im Sinne der Askese gezogen wurden, liegt wohl hauptsächlich an der dem 2. Jh. nur zu geläufigen Denkfigur materiell-böse, immateriell-gut. Ohne diesen ‚Vulgärdualismus', der eine leibfeindliche E. begünstigte, hätte aus dem Pneumatikertum auch eine libertinistische E. hervorgehen können. Die uneingeschränkte Vollmacht in allen sittlichen Fragen, die dem durch ekstatische Erlebnisse ausgewiesenen Pneumatiker zukommt, rührt daher, daß er nicht mehr er selbst, sondern ein ‚Musikinstrument' Gottes ist, wie es ein Montanus-Fragment ausdrückt (Epiph. pan. 48, 4). Am sinnfälligsten wird diese Vollmacht in der bei Tertullian (De pud.) entwickelten, für die praktische Lebensgestaltung ungemein wichtigen Bußlehre der Montanisten, die sich scharf von der ebenfalls bei Tertullian (in der älteren Schrift De paen.) beschriebenen orthodoxen abhebt. Die Klassifizierung der Sünden nach ihrer Schwere u. die daraus folgende Abstufung ihrer Vergebbarkeit durch institutionell dazu bevollmächtigte Amtsträger berücksichtigte kasuistisch die konkreten Bedürfnisse einer geordneten Gemeinde, deren einzelne Glieder den differenzierten Fragen des praktischen Lebens in der Welt ausgesetzt

waren. Die Beschränkung der Vergebungsgewalt auf lediglich individuell ausgewiesene Pneumatiker bedeutete demgegenüber einen Rückfall in anarchische Zustände, die nur bei einer unmittelbaren Endzeiterwartung oder infolge eines übersteigerten Erwähltheits- oder Sektenbewußtseins ausgehalten werden konnten. Im Fall des Montanismus brachte die Aufgabe einer institutionalisierten Bußpraxis eine Verschärfung der Anschauungen von der Vergebbarkeit der Sünden mit sich. Es hat sich aber, zB. im Falle des Streites Cyprians mit den Confessoren, gezeigt, daß ein ähnlicher Rückgriff auf die Vergebungsvollmacht des individuell legitimierten Geistträgers zu einer laxeren Bußpraxis führen kann.

IV. Clemens u. Origenes. a. Allgemeines. 1. Systematik auf der Höhe der Zeitbildung. Die großen Theologen der alexandrinischen Katechetenschule leiten einen durchaus neuen Abschnitt in der Geschichte der ethischen Reflexion innerhalb des Christentums ein. Was sich während des ganzen 2. Jh. in der Behandlung von Einzelfragen ethischer u. anthropologischer Art abzeichnet, der Versuch nämlich, die in der christl. Gemeinde lebendigen ethischen Vorstellungen u. Maximen mit den entsprechenden Begriffen philosophischer E. in Einklang zu bringen, bzw. dort, wo dieses Ziel nicht erreichbar erscheint, die Spezifika christlicher E. mit den Mitteln philosophischer Begriffsbildung zu erfassen, erhält in Alexandria den Charakter einer umfassenden, auf der Höhe der Zeitbildung vorgenommenen Systematik, die ihrerseits den folgenden Generationen die Grundlage weiterer theoretischer Bemühungen bereitet. Die philosophischen Grundbegriffe u. -vorstellungen der frühen Alexandriner unterscheiden sich in nichts von denen der gleichzeitigen heidn. Philosophie: Im Detail operiert man mit Begriffen der stoischen E., die als die strengste gilt u. über die differenzierteste Kasuistik verfügt, modifiziert sie nur in einigen, bei den orthodoxen Stoikern bis zur Paradoxie gesteigerten Lehren durch die Aufnahme peripatetischer Züge (vor allem in der Güter- u. Affektenlehre). In den kosmologisch-anthropologischen Grundlagen verwendet man zwar ebenfalls stoische Terminologie, deutet sie aber platonisierend um. Λόγος u. πνεῦμα werden nicht mehr als Ausdrücke einer materialistischen Psychologie u. eines gleichfalls materialistischen Pantheismus gebraucht, sondern dienen der Bezeichnung eines transzendenten, immateriellen Gottes, bzw. einer immateriellen, präexistenten Seele, wie schon bei Philon. Gerade in der Psychologie sind die Christen platonischer als eine Reihe von Neuplatonikern, die unter dem Einfluß des Aristoteles eine individuelle Seele nur für die Dauer der Existenz des psycho-physischen Gesamtwesens annehmen (zB. der Platoniker Ptolemaios b. Iambl. b. Joh. Stob. 1 [378 W.]). Der seit Poseidonios lebendige Gedanke einer parallelen Stufung in Sein, Erkenntnis u. sittlichem Handeln, der im Neuplatonismus des 3. Jh. seine kanonische Ausprägung erhält (W. Jaeger, Nemesios v. Emesa [1913]) u. die Möglichkeit gibt, die τέλη der philosophischen Systeme einander folgen zu lassen u. sie damit sämtlich zu übernehmen, ist auch den Christen geläufig. Endlich wird die in der kaiserzeitlichen u. spätantiken Philosophie durchgehend geübte Praxis, eigene Spekulation u. Systembildung als Interpretation eines Kanons von Schriften der klassischen Philosophen, d. h. vor allem Platons u. Aristoteles' erscheinen zu lassen, von den Christen folgerichtig auf das AT u. NT angewendet. Daraus ergibt sich nebeneinander sowohl der Zwang zu allegorischer Auslegung, denn die biblischen Texte enthalten im allgemeinen nicht theoretisch abgeklärte Darlegungen, sondern direkte Übermittlungen religiöser Erfahrung in Paränese, Geschichtsbericht oder Gleichnisrede, als auch zur bibliothekarisch-philologischen Textbehandlung, weil die gesteigerten Ansprüche an die Exaktheit theologischer Begriffsbildung nur durch den Rückgriff auf eine entsprechend gesicherte Textgestalt befriedigt werden können. (Die im 4. Jh. in der syrischen Exegetenschule entwickelte Methode nicht-allegorischer Schriftauslegung ist für die Entwicklung der E. von erheblich geringerer Bedeutung gewesen.)

2. Heidnische u. christliche Schule. Wie sich die wissenschaftliche Arbeit in den heidn. Philosophenschulen von Athen u. Alexandria u. bei den christl. Theologen fortan im wesentlichen gleicht, so auch die soziale Stellung der Philosophen u. Theologen. Das Überwechseln von einem Lager ins andere, die wechselseitige Teilnahme am Unterricht sind keine seltenen Erscheinungen. Ein ebenso selbstverständlicher Verkehr der Christen in den anderen wichtigen Bildungsstätten der antiken Welt,

in den Rhetorenschulen, läßt sich erst im 4. Jh., also nach der Erhebung des Christentums zur Staatsreligion, nachweisen (Beziehungen der Kappadokier zu Libanios). Der äußere Grund für diesen Unterschied innerhalb von 100 Jahren liegt darin, daß man den engen Umgang mit der antiken Literatur, besonders mit den Göttersagen der Dichtung, als nicht unbedenklich empfand, wiewohl die olympischen Götter längst nicht mehr Gestalten der lebendigen Religion waren. Wichtiger aber war ohne Zweifel die Einsicht, daß es für die begriffliche Erfassung des Inhaltes der christl. Verkündigung, insbesondere im Hinblick auf die bewußte Gestaltung des christl. Lebens, im literarisch-rhetorischen Unterricht, durch den allenfalls einige vulgärethische Maximen tradiert wurden, nicht viel zu lernen gab. Das Bedürfnis nach rhetorisch-stilistischer Repräsentation, nach Epideixis, stellte sich in größerem Umfange erst ein, als die Kirche sich mit der bestehenden Gesellschaftsordnung zu identifizieren hatte.

3. Endgültige Überwindung der Gnosis. Die Begründung u. Entfaltung einer christl., wissenschaftlichen Theologie mit dem Rüstzeug der philosophischen Begriffe bedeutete eine endgültige Überwindung der Gnosis, mögen auch gnostische u. manichäische Gemeinden bis ins 5. Jh., ja zT. bis tief ins MA fortbestanden haben. Das läßt sich am besten an der E. zeigen. Die potentielle Überlegenheit der Kirche im 1. u. 2. Jh. beruhte in erster Linie darauf, daß sie, hierin eine treue Bewahrerin der Predigt ihres Stifters, trotz der Lehre vom Jenseits als der eigentlichen Wirklichkeit der sittlichen Einzelhandlung im Leben des schlichten Gläubigen ihre volle Bedeutung beließ, sich für die praktische Seelsorge also in einer weit günstigeren Ausgangssituation befand als die Gnosis. In der nunmehr sich entfaltenden wissenschaftlichen Theologie ergab sich ein auch den Gebildeten befriedigendes Verständnis christlicher Lebensführung, das alle Einzelphänomene des praktischen Lebens umfassen konnte, während die kosmologische Spekulation der Gnosis, welche der intellektuellen Phantasie gewiß Anregung u. Spielraum gewährte, sich immer nur in eine radikale, die praktischen Lebensfragen ignorierende E. (Askese oder Libertinismus) umsetzen ließ. Die antignostische Polemik der Platoniker u. der Christen operiert auf ethischem Gebiet mit denselben Argumenten. Aber hinter den Argumenten der Christen stand die Wirklichkeit ihres Gemeindelebens.

b. Clemens. 1. Angleichung an die philosophische E. α. Höhepunkt der Hellenisierung. Das Werk des Clemens v. Alexandrien bedeutet, so hat man mit Recht gesagt (M. Pohlenz: NGG [1943] 3), den Höhepunkt der Hellenisierung des Christentums. Nirgends vorher u. nirgends nachher gibt es eine solche Fülle unbefangener Identifikationen christlicher u. heidnischer Vorstellungen, nirgends aber treten vor allem in solchem Umfang Anschauungen, die allen Christen geläufig waren, zugunsten rein philosophischer Lehren zurück. So lehnt er zB. strom. 2, 110ff die Möglichkeit einer Entstehung der Sünde durch die Wirkung böser Dämonen ausdrücklich ab u. erklärt sie im Sinne der philosophischen, mittelstoisch-peripatetischen Affektenlehre (also nicht als Fehlurteil der Vernunft, sondern als Unterliegen der Vernunft unter die animalisch-sinnlichen Seelenkräfte). Der Stufungsgedanke ist bei Clem. konsequent durchgeführt. Schon die Einteilung seines unvollendet gebliebenen Hauptwerkes in Protreptikos, Paidagogos u. Didaskalikos reproduziert die auf Poseidonios zurückgehende (paed. 1, 2 ~ Sen. ep. 95, 65) u. dann vor allem in der Akademie (Philon v. Larissa, Eudoros, Porphyrios) ständig modifizierte Einteilung der E. Wichtiger aber ist, daß er den christl. Glauben, der als solcher ja nicht Bestandteil philosophisch-moralischer Unterweisung zu sein braucht, in den Stufenweg vollkommener Sittlichkeit einzuordnen versucht. Der schlichte Gläubige erwirbt nach seiner Auffassung die Grundlagen für eine christl. Lebensführung durch die Annahme der wichtigsten Glaubenswahrheiten, die ihm die Kirche vermittelt u. die im Sakrament der Taufe besiegelt werden, nicht durch intellektuelle Einsicht, sondern durch freien Willensentschluß (protr. 12, 118, 4). Aber höher als der einfache Gläubige steht der wahre Gnostiker, der durch philosophische Schulung auf den Empfang der Glaubenswahrheiten vorbereitet ist u. ihnen als Gläubiger ein intensives Nachdenken widmet. Er erreicht die höchste Stufe der menschlichen Möglichkeiten. Am Schluß des Paidagogos hat Clem. das Bild dieses Gnostikers (das Wort wird von ihm noch nicht wie bei Origenes vermieden) als Gegenbild zum Weisen der hellenist. Philosophie entworfen. Er ist, wie der Weise, u. die Märtyrer haben das bewiesen, in jeder

Situation im Vollbesitz der Eudämonie. Alle seine Handlungen sind vollkommen (κατορθώματα), während die des einfachen Gläubigen mittlere, die des Heiden Fehlhandlungen darstellen (strom. 6, 111, 3). Der Aufstieg des Menschen, bei dem der göttliche, durchaus personal u. immateriell verstandene Logos die Rolle des Erziehers spielt, so wie er bereits die Heiden durch die Philosophie u. die Juden durch das Gesetz zur wahren, d. h. natürlichen Sittlichkeit erzogen hat, führt über die Stufe der Metriopathie, der Zügelung der Affekte, zur Apathie, der vollkommenen Homologie mit dem Logos, u. damit zur (platonischen) ὁμοίωσις τῷ θεῷ, die Clem. in Mt. 5, 38 wiederfindet. Die Affektlosigkeit Gottes ist für ihn selbstverständlich, schon deshalb, weil Gott reiner Logos ist u. die Affekte an die materielle Welt, die Sinnlichkeit, gebunden sind. Wenn die Bibel von Gottes Zorn oder Erbarmen spricht, so paßt sie sich dem begrenzten menschlichen Verständnis an. Hierin stimmt Clem. sowohl mit Philon wie mit Origenes, Laktanz u. den Kappadokiern überein. Um Mitleid, Reue u. ä. Seelenregungen mit der Apathie zu verbinden, übernimmt Clem. wie Philon die stoische Scheidung von πάθη u. εὐπάθειαι (strom. 4, 38, 1 u. a.). In der Lehre von den Lastern, Tugenden u. Gütern schließt sich Clem. aufs engste an philosophische, meist stoische Begriffe an, nicht ohne sie allerdings entweder durch peripatetisch-akademische, durch biblische u. wohl durch selbstgebildete Vorstellungen zu ergänzen oder zu modifizieren. Insbesondere gilt das für die minutiöse Erörterung unzähliger, oft ganz äußerlicher, Fragen des Anstandes oder der Körperpflege behandelnden Einzelvorschriften, in denen er sich zwar gern an Musonios anschließt, aber teils aus eigener Erfahrung, teils aus biblischer Paränese Ergänzungen gibt.

β. Objektivierungstendenz u. individualistischer Charakter der E. Die erwähnten Einzelvorschriften zeigen einmal das hohe seelsorgerliche Verantwortungsgefühl des Clem., seine tiefe Abneigung gegen die alle innerweltlichen Umstände gleichsam überspringende Askese u. sein Bedürfnis, die ethischen Vorschriften zu objektivieren. Die Trias Liebe–Glaube–Hoffnung tritt als höhere Stufe neben die philosophischen Kardinaltugenden, die christl. Demut ist mit der Apathie, diese wiederum mit der ὁμοίωσις θεῷ gleichzusetzen, womit auch diese eigentlich nur personal zu verstehende Unterordnung unter den Nächsten objektiviert u. gleichsam meßbar geworden ist. Die Summe der ethischen Vorschriften, so wie sie Gott auf den verschiedenen Wegen offenbart u. dem Menschen ins Herz gegeben hat, leitet zu einem naturgemäßen (paed. 1, 13), d. h. gottgewollten Leben, dessen Einzelhandlungen in sich ihren Wert tragen, so daß, ganz wie in der hellenist. E., die Furcht vor Strafe oder die Hoffnung auf Belohnung als ethische Motive ausgeschaltet sind. Diese E. ist in letzter Konsequenz autonom, so sehr ihr Inhalt als göttliche Willenskundgebung gilt. So kommt es, daß die Erlösung durch den Tod Christi ebenso sehr zurücktritt wie der Gedanke der Erbsünde. Zwar kennt Clem. diesen letzteren Begriff (Mausbach 2, 139ff), aber die Fortpflanzung der Sünde geschieht für ihn durch das Beispiel (also der stoischen κατήχησις τῶν πολλῶν entsprechend: strom. 3, 16, 100). Die Überwindung der Sündhaftigkeit in der Nachfolge Christi ist für Clem. nicht eine Nachahmung der Hingabe, der Selbstaufgabe Jesu zugunsten des Nächsten (so sehr Clem. auch den sozialen Charakter bestimmter Tugenden betont), also eine ständige Verleugnung des auf sich selbst gerichteten natürlichen Strebens des Menschen, sondern die Bemühung, alle schädlichen Einflüsse u. ihre Folgen durch Erkenntnis u. praktizierte Sittlichkeit zu überwinden u. damit, durch die Befolgung durchaus objektiver, außerhalb der persönlichen Erfahrung existierender Maximen zum Logos-bestimmten, natürlichen, unverdorbenen Wesen der Menschen zurückzufinden. Die E. des Clem. ist demnach in griechischer Tradition individualistisch, auf die Vervollkommnung des Einzelnen gerichtet, nicht auf den ‚Bau‘ einer Gemeinde, in der einer der Untergebene des anderen ist, damit sich das Leben Jesu in der gegenseitigen Hingabe seiner Nachfolger unablässig wiederhole. Die gewiß nachdrücklich sozial-ethischen Forderungen sind letztlich, wie in der Stoa, individual-ethisch begründet.

2. Willenslehre. α. Unhellenistischer Willensbegriff. An einem Punkte freilich führt Clem. aus dem Bereich hellenistischer E. heraus, ohne daß es sich dabei um eine bloße Addition christlicher Motive handelt. Für griech. Denken gibt es nicht die selbständige, von der Erkenntnis des erstrebten Zieles unabhängige, aber auch vom bloßen unbewußten

Trieb verschieden vorgestellte Kraft des Willens. Wie fremd dem griech. Denken die Vorstellung von einem Willen ist, der sich vom triebhaften Trachten ebenso unterscheidet wie vom intellektuellen Erkennen, mag man sich an einer ganz unreflektierten Äußerung des Diokles v. Karystos, eines hochgebildeten u. über alle Ausdrucksmöglichkeiten seiner Zeit verfügenden Arztes des 4. Jh. deutlich machen. Er sagt, man könne die Leere des Magens an mehreren körperlichen Merkmalen erkennen, ferner τῷ ὀρεκτικῶς ἔχειν πρὸς βούλησιν τοῦ φαγεῖν (b. Orib. 3, 22). Man sieht, Diokles hält den instinktiven Appetit u. den verstandesbegründeten Entschluß zum Essen auseinander, operiert aber nicht mit einem Willensbegriff. In der freien Entscheidung (ein für griech. Auffassung in sich evidentes Phänomen des Sittlichen) geht die Erkenntnis des Zieles dem Trachten, sofern dieses nicht ein an die Sinnlichkeit gebundenes, instinktives ist, voraus. Wenn Clem. die freie Tätigkeit des göttlichen νοῦς, die keines Objektes bedarf, sondern auf sich selbst gerichtet sein kann, mit θέλησις bezeichnet, entfernt er sich noch nicht aus der Vorstellungswelt der Platoniker, für die Trachten u. Erkennen im göttlichen νοῦς zusammenfallen (vgl. Zeeman). Wenn Clem. aber analog dazu in der menschlichen Psychologie lehrt (strom. 2, 77, 5), daß das Wollen u. nicht das Erkennen die erste Kraft u. Regung des seelischen Leitorgans (u. nicht der animalischen Seelenteile!) sei, so ist das etwas Neues, das keine Entsprechung im griech. Denken besitzt. Clemens begründet diese Ansicht damit, daß der einfache Pistiker zur Annahme der Glaubenswahrheit u. der daraus folgenden Lebensgestaltung nur des Willens, nicht aber der Erkenntnis bedarf (s. u. Sp. 783f), jener Willensakt aber gerade den wertvollsten Teil seiner Seele u. nicht nur seine triebhaft-animalische Natur betrifft. – Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß dieser psychologische Willensbegriff nach dem Bilde des göttlichen Willens konzipiert ist, wie ja immer Psychologie u. Theologie (als Lehre von Gott) in engster Beziehung zueinander stehen. Da die religiöse Erfahrung des Christen, die für Clemens den Ausgangspunkt alles Nachdenkens darstellt (man denke etwa an die personalistische Umgestaltung der stoischen Logos-Lehre), sich niemals der alle menschlichen Verstandeskräfte übersteigenden Einsicht Gottes vergewissern kann, sondern immer nur der sich in den Schöpfungs- u. Heilstaten manifestierenden Antriebskraft, liegt es nahe, diese in einen vom Intellekt unabhängigen Willensbegriff zu fassen. Für die Anthropologie ergibt sich daraus die ‚Entdeckung‘ einer vom Verstande unabhängigen, ja sogar ihm vorausgehenden, aber darum mit dem sinnlich-animalischen Trachten oder Begehren gerade nicht identischen psychischen Kraft des Willens, die für die fernere Entwicklung der E. von grundlegender Bedeutung ist.

β. Eigenart dieses Willensbegriffs. Clem. gebraucht für diesen Willensbegriff auch das Wort συγκατάθεσις, also den alten stoischen Terminus, der die Zustimmung der Vernunft zu einer Vorstellung bezeichnete, einen durchaus rationalen Vorgang, aus dem der Antrieb zum Handeln resultiert (H. A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers 1 [Cambridge Mass. 1956] 112ff). Diese terminologische Wahl illustriert den Umstand, daß Clem. zwar mit der Konzeption eines Willensbegriffes die Grenzen genuin griechischer Anthropologie überschreitet, daß andererseits aber seine Ausgangspositionen in eben jenem Bereich liegen. Zwar ist sein Gottesbegriff personal: Gott ist für das Empfinden des Clem. nicht in erster Linie oberstes Prinzip, oberste Seinsstufe, sondern Schöpfer, Wohltäter u. Erzieher des Menschen. Er ist aber nicht der fordernde, verwerfende u. erlösende, ganz andere u. unbegreifliche Gott der Bibel, dem sich der Mensch nur unterwerfen oder, seit seine Liebe in der Person Jesu offenbar geworden ist, hingeben kann. Wenn man jedenfalls die biblische Anschauung von Gott u. Mensch auf die Formel einer Willenslehre zu bringen versucht, kann diese nur darin bestehen, daß der menschliche Wille dem göttlichen entgegenstehe. Die Lehre des Paulus vom sarkischen Verhalten des natürlichen Menschen, sein Trachten nach Selbständigkeit u. Trennung vom Schöpfer, ließe sich sehr wohl in einem Willensbegriff zusammenfassen. Wenn Paulus nicht so verfahren ist, läßt das darauf schließen, daß es ihm auf eine Scheidung der intellektuellen u. der voluntativen Momente im Verhalten des Menschen ebensowenig ankam wie seinen Zeitgenossen. Eine ausgeprägte Willenslehre, die das spezifisch biblische Menschenbild zugrunde legt, findet sich erst bei Augustin, der sich zu ihr durch weiter unten zu besprechende neuplatonische Anschauungen anregen ließ,

die Clem. noch nicht kennen konnte. Aber ganz abgesehen von der Verschiedenheit der philosophischen Möglichkeiten, die Clem. u. Augustin zur Verfügung standen, liegt der eigentliche Unterschied zwischen beider Willenslehren darin, daß bei Clem. göttlicher u. menschlicher Wille zwei analoge, parallel orientierte Phänomene darstellen, bei Augustin zwei oppositionelle Kräfte, womit er dem biblisch-paulinischen Menschenbild verpflichtet bleibt. Zwar ist für Clem. die Willensfreiheit des Menschen die Voraussetzung für seine Möglichkeit zu sündigen. Wenn aber die Willensentscheidung in diesem Sinne ausfällt, so ist der Grund dafür in Irrtum, schlechtem Beispiel u. ä. zu suchen, nicht in der Beschaffenheit des menschlichen Willens, der von Natur aus den Intentionen Gottes parallel, naturgemäß entscheidet. Die Tätigkeit des göttlichen Logos ist darum auch eine protreptisch-pädagogische u. nicht eine erlösende im Sinne einer Abtragung der Sündenschuld u. der dadurch hergestellten Freiheit.

3. Vorbilder für den Willensbegriff des Clemens? Es erhebt sich die Frage, ob die Konzeption des Willensbegriffs bei Clem. in irgendeiner Weise durch Vorbilder angeregt sei. Man hat vor allem auf das Auftauchen von θέλησις u. βούλησις als hypostasierte Eigenschaften Gottes bei Hermetikern u. Gnostikern verwiesen. Der Teufel hat nach Herakleon (frg. 46 Völker) keine θελήματα, sondern nur ἐπιθυμίαι (Stellen bei Pohlenz, Stoa 2, 213). Aber einmal kann man aus diesen Aussagen noch keine geschlossene Willensmetaphysik wie bei Marius Victorinus ableiten, denn θέλησις u. βούλησις neben ἔννοια, σοφία oder διάνοια gehört in dieser Literatur nur in den Zusammenhang einer möglichst breiten Entfaltung der Aussagen über Gottes Wesen u. Wirken, ohne daß dabei die klare Trennung von Erkennen u. Wollen beabsichtigt wäre. Diesen Schluß darf man deshalb ziehen, weil die anthropologische Entsprechung durchaus fehlt. In allen anthropologischen Aussagen dieser Literatur, seien sie nun gnostisch-deterministisch oder hermetisch-antideterministisch, ist nirgends von einem von der Erkenntnis unabhängigen Willen wie bei Clem. die Rede. Wenn in der hermetischen Literatur neben den als spirituellen Wesensbestandteilen (u. nicht als seelischen Zustandsformen) gedeuteten Tugenden des Menschen auch die βούλησις auftritt (Corp. Herm. 13, 17), so ist das wohl die hermetische Umsetzung der stoischen Eupathie-βούλησις u. nicht ein neuer Willensbegriff. Der durch θέλησις oder βούλησις bezeichnete Antrieb impliziert vielmehr stets die Erkenntnis des Zieles, u. die Entscheidung zum bösen Tun entstammt der animalischen, an die Materie gebundenen Seele, also der ἐπιθυμία, die durch den λόγος beherrscht u. überwunden werden soll (zB. Isid. b. Clem. Al. strom. 2, 113, 3f). Die Annahme eines der obersten Seelenschicht angehörenden Willens, der von der Einsicht unabhängig ist, bedeutet die Widerlegung des gnostischen Determinismus ohne die sonst bei Christen u. Philosophen übliche Zuhilfenahme des intellektualistischen Argumentes, man müsse doch wissen, wofür man sich entscheide, wenn diese Entscheidung sittlich bewertet werden solle. Die für Clem. offenkundige Tatsache, daß es viele schlichte Christen gibt, die ohne tieferes Verständnis der Zusammenhänge sich frei für den Glauben entscheiden u. aufgrund solcher Entscheidung ein wenn auch nicht vollkommenes, so doch sittlich gestaltetes u. darum bewertbares Leben führen, hat bei der Konzeption dieses Willensbegriffes Pate gestanden. Damit ist des Clem. Position sowohl gegenüber den Gnostikern als auch den Philosophen abgegrenzt: Für jene kann es je nach der prädisponierten Schichtung der Menschen nur den mit Erkenntnis verbundenen (also dem Gottes ähnlichen) Willen des Pneumatikers oder den mit Elementen der niederen Seelenteile (oder Seelen), mit der sinnlichen ἐπιθυμία belasteten Handlungsantrieb des Hylikers oder Psychikers geben. Für diese ist nur die mit rationaler Einsicht verbundene Entscheidung zum Handeln überhaupt sittlich bewertbar, die wie auch immer zustandegekommene Triebregung allenfalls insofern sittlich relevant, als sie von der Einsicht unterdrückt oder gelenkt werden muß. – Der Willensbegriff des Clemens ist also in der Tat neuartig u. höchst eigentümlich. Während in der Folgezeit Spekulationen über den Willen Gottes keine geringe Rolle spielen (zB. in den christologischen Streitigkeiten vom Arianismus bis zum Monotheletismus), bleibt der anthropologische Willensbegriff des Clem. bis Augustin ohne Wirkung oder Fortbildung. Schon Origenes kehrt zu dem alten, Wille u. Erkenntnis in eins setzenden Begriff der Entscheidungsfreiheit zurück, u.

die frühen Antiorigenisten (zB. Methodios) stimmen in diesem Punkte mit ihrem Gegner überein.

c. Origenes. 1. Allgemeines. Orig. hat als Nachfolger seines Lehrers Clemens in der Leitung der alexandrinischen Katechetenschule das systematische Studium der philosophischen Disziplinen zum festen Bestandteil der theologischen Unterweisung gemacht, wie wir u. a. aus der Dankrede seines Schülers Gregor erfahren. Dementsprechend begegnet uns in seinen Schriften, den wissenschaftlichen sowohl wie den volkstümlicheren Predigten, allenthalben die Beschreibung u. Klassifizierung christlicher Vorstellungen mit Hilfe philosophischer Begriffe. Stärker indessen als Clemens betont dieser größte Bibelkenner des christl. Altertums den Primat der Hl. Schrift u. ihrer Offenbarung vor allen Möglichkeiten philosophischer Wahrheitsfindung. Mit der von ihm entwickelten Lehre vom dreifachen Sinn der Schrift schafft er der allegorischen Interpretationsweise eine psychologische Grundlage, die gerade für die Gewinnung ethischer Begriffe von Bedeutung wird. – Orig. ist zugleich philosophischer u. unphilosophischer als sein Lehrer: ersteres, weil er in der theologischen Begriffsbildung mit größerer Konsequenz u. dem stärkeren Willen zu umfassender Systematik vorgeht, letzteres, weil er dem Inhalt der philosophischen Lehren grundsätzlich ablehnender gegenübersteht u. darum mit größerer Freiheit verwirft, annimmt u. auswählt, wie es sein primär an der Bibel orientiertes Denken gutheißt. Man kann diese doppelte Charakteristik des Origenes sich wohl am besten an seiner Lehre von der Demut, also einer spezifisch christl. Vorstellung, klar machen, die o. Bd. 3, 735/78 ausführlich dargestellt ist.

2. Psychologie. Die Identifizierung der christl. Lebensführung mit dem philosophischen Ideal der Naturgemäßheit ist bei Orig. zwar nicht aufgegeben (c. Cels. 8, 52), erscheint aber modifiziert. Sein großes, spekulativ gewonnenes System einer Lehre vom All, von der Erschaffung, dem Fall u. dem Wiederaufstieg der Seelen ist extrem spiritualistisch. Gott ist der zwar persönliche, aber immaterielle, transzendente Schöpfer, der die Seelen nach seinem Bilde ihrem Wesen nach rein pneumatisch geschaffen hat (Orig. betont gegenüber einem Vorwurf des Kelsos die Immaterialität des christl. Pneuma-Begriffs im Gegensatz zum stoischen), jedoch mit einem feinmateriellen Lichtleib für die individuelle Existenz ausgestattet. Durch den Mißbrauch der ihnen als pneumatischen Wesen gegebenen Entscheidungsfreiheit (die zB. den Tieren nicht eignet) verstricken sich die so zu bloßen ψυχαί gewordenen πνεύματα in die grobe Materie, die zwar auch von Gott geschaffen ist, also nicht das böse Prinzip im gnostischen Sinne verkörpert, aber doch tief unter dem Pneuma steht. Ziel der unablässig tätigen Pronoia des guten Gottes ist es nun, allen Seelen, auch denen der am tiefsten gefallenen Teufel u. Dämonen, durch Erleuchtung, Mahnung u. erziehende Strafe (sowohl als diesseitiges Leiden als auch als jenseitige Läuterung nach dem irdischen Tod) den Wiederaufstieg zur rein pneumatischen Existenz zu ermöglichen. Wenn dieses Ziel in einer Kette von Reinkarnationen der einzelnen Seelen erreicht sein wird, bedeutet das den Abschluß einer Welt- u. Schöpfungsperiode, der andere, durch einen erneuten Schöpfungsakt eingeleitete, folgen können. Man sieht, wie sich in dieser Lehre von der ἀποκατάστασις gnostische u. neuplatonische Motive miteinander verschlingen, insofern die Verknüpfung des individuellen Heilsweges mit einem umfassenden kosmischen Drama gnostische, die Bestimmung des Wesens von πνεῦμα, ψυχή, ὕλη neuplatonische Vorstellungen aufnimmt. Für die E. bedeutet diese kosmologisch-anthropologische Grundkonzeption, daß einmal jede sittliche Bemühung im Dienste des Wiederaufstieges der einzelnen Seele zur rein pneumatischen Existenz stehen muß, daß also die individuelle Vervollkommnung das bestimmende Motiv des Handelns ist, u. daß außerdem der Weg rechter Sittlichkeit von der empirischen Welt, in der Materie u. Pneuma in unlöslicher Verbindung vorzufinden sind, wegführen muß. Damit ist auch die Neigung des Orig. zur Askese motiviert, die dem Ziel der ἀπάθεια dienen soll. Ἀπάθεια bedeutet aber nicht so sehr bloße Vernunftbestimmtheit des Menschen als vielmehr eine im Handeln sich aussprechende Wesensverwandlung, durch welche der Materie u. der Sinnlichkeit kein Einfluß mehr auf das Denken u. Handeln zusteht.

3. Ethische Konsequenzen. Nun ist für Orig. die Materie nicht der eigentliche Ursprung des Bösen (wie für die Gnostiker), sondern lediglich der niedrigere Seinsbereich, in welchen die Seele durch den Mißbrauch ihrer

Entscheidungsfreiheit ableitet. Hat sich aber dieser Vorgang einmal vollzogen, so gibt die durch die Sinnlichkeit bedingte Affekt-Anfälligkeit der Seele den Dämonen, d. h. den am tiefsten gefallenen Geistern, die Möglichkeit, in der Seele Wohnung zu nehmen u. das Handeln des Menschen zu bestimmen. Mit dieser Lehre befindet sich Orig. in engster Nachbarschaft zu der durch Porphyrios u. Jamblich voll entwickelten neuplatonischen Dämonologie. Die größte Erziehungstat der göttlichen Pronoia besteht darin, daß sie durch das Erscheinen Christi die Möglichkeit gegeben hat, daß statt des bösen Geistes der Geist Christi, der göttliche Logos, in der Seele Wohnung nimmt u. das Handeln bestimmt. Diese mehr pädagogische als soteriologische Auffassung der Gestalt Jesu paßt zu der bei aller Abwertung der empirischen Welt u. der daraus folgenden Askese optimistischen E. des Orig.: sittlicher Aufstieg aufgrund der Entscheidungsfreiheit, die Orig. mit den Argumenten des Karneades gegen Astrologie u. stoische εἱμαρμένη-Lehre verteidigt u. zum Angelpunkt seiner ethischen Theorie macht, ohne jedoch Willen u. Erkenntnis begrifflich zu trennen; Verdienst u. Leistung des Menschen, der sich aufgrund seiner Erleuchtung u. Belehrung durch den göttlichen Logos um die sittliche Gestaltung seines Lebens bemüht, sowie die erzieherische Wirkung der Strafen Gottes hier u. im Jenseits, das sind die Faktoren der E. des Orig. So sehr er auch die göttliche Gnade, den göttlichen Heilsplan preist, der zu jeder sittlichen Bemühung erst die Voraussetzung geschaffen hat, so ist ihm die Selbstaufgabe des Menschen, die totale Unterwerfung unter die göttliche Gnade, wie sie in der Lehre von Buße u. Gnade bei Jesus u. Paulus dargelegt wird, in solcher Radikalität nicht geläufig. Buße ist für ihn in erster Linie intellektuelle Einsicht in die eigene Sünd- u. Fehlerhaftigkeit, u. in der Bewertung des aus solcher Einsicht resultierenden Tuns steht der Verdienst- u. Leistungsgedanke stark im Vordergrund. Die christl. E., wie sie sich aus der Schrift herleiten läßt, vervollkommnet nach Meinung des Orig. eine natürliche, allen Menschen gemeinsame E., die sich bei den Philosophen ebenso wie in der volkstümlichen Tradition finden läßt (dazu A. Dihle, Goldene Regel [1962] 104ff u. u. Sp. 768f). So besteht für ihn kein grundsätzlicher Unterschied zwischen christlicher u. philosophischer E. (c. Cels. 1, 4).

4. Gewissen. Besondere Beachtung verdient die eigentümliche Verbindung, die Orig. zwischen der πνεῦμα-Lehre u. dem Gewissensbegriff herstellt. Orig. kennt die platonische Trichotomie der Seele, führt aber daneben als zusätzlichen Teil der Seele das paulinische πνεῦμα ein, das sich in der Tat nur schwer mit dem λογικόν gleichsetzen läßt. Dieses πνεῦμα eignet aber dem Menschen nur dann, wenn er im Glauben mit Gott in Verbindung steht (in Ez. hom. 1, 16 [GCS 8, 340, 2ff]). Das paßt zu der oben erwähnten Vorstellung, daß in den Seelen der von Gott Abgefallenen u. tiefer in die Materie Verstrickten böse Geister Wohnung nehmen. Nun identifiziert Orig. dieses göttliche, der menschlichen Seele zugeordnete πνεῦμα mit dem Gewissen, dessen göttlicher Ursprung auf solche Weise erwiesen wird (in Rom. 2, 9, 3ff [PG 14, 893]). Er weist ihm damit dieselbe Funktion zu, die nach verbreiteter philosophischer Anschauung dem λογικόν zukommt, das geradezu zur allegorischen Interpretation der alten, hesiodeischen Lehre von den δαίμονες als Lenker u. Wächter der Menschen herangezogen wurde (Cic. Tusc. 1, 52ff; M. Ant. 5, 10, 6; s. o. Sp. 685f). – Der Origenist Didymos v. Alex. hat später diesen Begriff noch weiter expliziert (spir. s. 54/57 [PL 39, 1079]; in Ps. 11, 2ff u. 10ff [PColon. theol. 1]; der Herausgeber des zitierten Kölner Papyrus, A. Kehl, hat mich freundlicherweise auf die Didymus-Stellen u. ihre Parallelen aufmerksam gemacht). Die paulinischen Aussagen über das πνεῦμα u. die philosophische (wesentlich platonische) Psychologie lassen sich eben nur dadurch miteinander vereinigen, daß man das göttliche πνεῦμα als παρεζευγμένον τῇ ψυχῇ (Didymos), als eine Größe betrachtet, die zu den herkömmlichen Teilen oder Kräften der Seele hinzukommt. Apollinaris v. Laodikeia hält sich an dasselbe Denkschema, wenn er lehrt, daß der Person Christi der höchste menschliche Seelenteil (νοῦς, λόγος) fehle, da an seine Stelle das göttliche πνεῦμα trete (frg. 13ff Lietzm.). Wie bei den Neuplatonikern (s. o. Sp. 678) erweist sich eine Erweiterung des herkömmlichen psychologischen Schemas in dem Augenblick als nötig, da die Verbindung des Menschen zu Gott in den Mittelpunkt auch des ethischen Interesses rückt u. nach begrifflicher Erfassung verlangt.

V. Viertes Jh. a. Allgemeines. 1. Fortgesetzte Benutzung philosophischer Begriffe. In den

Schriften des Clemens u. Origenes ist die Methode der Entfaltung einer auf der biblischen Offenbarung gegründeten, aber mit den Mitteln philosophischer Begriffe strukturierten theoretischen E. im Rahmen einer umfassenden Theologie für alle Folgezeit festgelegt. So sehr auch in den Einzelheiten der Lehre die vielen großen Theologen des 4. Jh. untereinander sowohl wie von Origenes abweichen mögen, in diesem Prinzip, der Anwendung philosophischer Begriffe u. Denkformen auf den Inhalt der biblischen Offenbarung, sind sie sich einig, selbst da, wo sie dem Inhalt einzelner Philosopheme ablehnend gegenüberstehen. Die ‚Anwendung' philosophischer Begriffe kann darin bestehen, daß diese mit ihrem vollen paränetischen oder explikativen Inhalt unverändert übernommen u. in den Zusammenhang der christl. Lehre eingefügt werden. Das gilt etwa für die Übernahme der platonischen τέλος-Formel der ὁμοίωσις θεῷ (besonders nachdrücklich bei Gregor v. Nyssa, vgl. Merki), für die Bestimmung des christl. Lebens als vernünftiges oder naturgemäßes Leben (zB. bei Methodios, der in diesem Punkte zu Origenes in Gegensatz tritt) oder für die Einzelheiten der Pflichten- u. Güterlehre bei Basileios u. Ambrosius (reiches Material zur christl. Verwendung philosophisch-ethischer Begriffe bei Stelzenberger). Philosophisch ist ferner das Bedürfnis, die christl. Lehre in einem widerspruchsfreien u. vollständigen System zu tradieren. Für die E. bedeutet das u. a. die Notwendigkeit einer geschlossenen, begründenden Psychologie, deren Einzelheiten man durchweg der platonischen oder platonisch umgedeuteten stoischen Tradition entnimmt. Anwendung philosophischer Begriffe bedeutet endlich, daß spezifisch biblisch-christl. Vorstellungen, die in keiner der herkömmlichen philosophischen Doktrinen eine genaue Entsprechung besitzen, ja zum Teil sogar in deutlichem Widerspruch zu festen Grundanschauungen aller philosophischen E. stehen, trotzdem mit Hilfe der eben dieser E. entnommenen Begriffe genau erfaßt u. klassifiziert werden. Das führt mit Notwendigkeit auf eine inhaltliche Anpassung widerstrebender biblisch-christl. Anschauungen an solche der philosophischen E. Ganz besonders deutlich läßt sich dieser Vorgang an der Entwicklung der frühchristl. Demut-Lehre nachweisen, die o. Bd. 3, 735/78 ausführlich erörtert ist.

2. Neuartige Wesenszüge als Ergebnis. Zwei neuartige Wesenszüge der in der klassischen Väterzeit vor Augustin immer feiner ausgestalteten ethischen Theorie der christl. Kirche lassen sich vor allem erkennen, wenn man von der Sonder-E. des frühen Mönchtums einmal absieht. Die ntl. E., sofern man von einer solchen als explizierter Theorie überhaupt sprechen darf, war einmal extrem personalistisch u. zum anderen primär Sozial-E. Sie kennt als letzte Normen menschlichen Verhaltens nur den absoluten Gehorsam gegenüber Gott u. die ebenso absolute Unterordnung oder Dienstwilligkeit gegenüber dem Nächsten. Beides kann nicht in einem System von Regeln objektiviert werden, das man von der konkreten Situation u. der geschichtlichen Einzelperson abstrahiert. Vielmehr bedarf es in jedem Einzelfall der erneuten Gewissensentscheidung, die nach Zeit, Ort u. Person verschieden u. dennoch jeweils richtig ausfallen kann. Vor allem Paulus hat mit großem Nachdruck gelehrt, daß der Christ den absoluten Gehorsam gegenüber Gott ohne die (vermeintlich Sicherheit u. darum tatsächlich Gottferne vermittelnde) Zwischeninstanz eines ‚Gesetzes' in jedem Einzelfall erfüllen müsse. Und in der Predigt Jesu wird unmißverständlich gesagt, daß die Hilfe am Nächsten in einer konkreten Notlage wichtiger ist als die lückenlose Erfüllung des Gesetzes, durch welche sich der Mensch die Qualität sittlicher Vollkommenheit zu erwerben u. zu bewahren versucht. Nicht die Erlangung persönlicher Vollkommenheit, sondern die in steter gegenseitiger Dienstleistung vollzogene ‚Erbauung' der Gemeinde des wiederkehrenden Herrn ist das Ziel sittlicher Bemühung im Urchristentum. Die Herausbildung einer ethischen Theorie in den Bahnen philosophischer E. führt dazu, daß nun auch aus dem NT ein System objektiver sittlicher Normen u. Werte zusammengestellt wird u. man die christl. Lebensführung parallel zur primär individualethischen προκοπή-Lehre der Philosophie als Stufenweg individueller sittlicher Vervollkommnung betrachtet. Die Strenge sozialethischer Einzelforderungen braucht dadurch nicht beeinträchtigt zu werden. Die Objektivierung ethischer Normen u. Werte im Sinne philosophischer Betrachtungsweise, ihre Lösung aus der Bindung an den stets nur am einzelnen Menschen sich realisierenden, auf ihn ganz allein bezogenen Heilsvorgang kommt der Ausgestaltung immer festerer, über-

persönlicher Ordnungen für das Leben der christl. Gemeinde entgegen, die nötiger wurden, je mehr sich die Kirche als Institution dieser Welt verfestigte u. vergrößerte. Die Verwandlung der reinen Sozial-E. des Urchristentums in eine im Ideal individueller Vollkommenheit gipfelnde Moral wurde außer durch die immer mächtiger werdende philosophische Betrachtungsweise vor allem auch durch die Parallele zum individuellen Erlösungsvorgang nahegelegt. – Unerachtet der letztgenannten Akzentverlagerung in der ethischen Theorie ist der sozialethische Impuls, den die Predigt Jesu gebracht hat, auch in der Zeit nach der völligen Identifizierung des Christentums mit der Kultur des spätrömischen Reiches im praktischen Leben wirksam geblieben. Der auch von ihren Gegnern stets anerkannten vorbildlichen Hilfsbereitschaft der Christen im 1. u. 2. Jh. entspricht die Liebestätigkeit größten Stils, welche die zu Ansehen, Einfluß u. wirtschaftlicher Macht gelangte Kirche im 4. Jh. (u. zuweilen auch schon im 3., wie das Beispiel Cyprians zeigt) entfaltet. Man denke etwa an die von Basileios veranlaßte Gründung zahlreicher Spitäler, Rasthäuser u. Altersheime, für die es in der außerchristl. Antike keine gleichwertigen Parallelen gibt. Ein eindrucksvolles Beispiel für karitative Tätigkeit größten Stils ist die umfassende Betreuung einer durch einen Blemmyer-Einfall obdach- u. heimatlos gewordenen Menschenmenge durch die Mönche Schenutes (vgl. J. Leipoldt, Schenute: TU NF 10 [1903] 166ff; weiteres Material bei Uhlhorn). Die Kette der Gründungen karitativer Art reicht ununterbrochen bis tief in die byzantinische Zeit hinein. Der Ernst seelsorgerlicher Bemühung, der sich in den Briefen Cyprians oder den Predigten des Joh. Chrysostomos ausspricht, ist in dieser Tiefen- u. Breitenwirkung den außerchristl. Religionen u. Philosophien unbekannt. Erst Kaiser Julian versucht, aus dem popularphilosophischen Ideal der φιλανθρωπία umfassende sozialethische Konsequenzen zu ziehen, um der christl. Kirche auf diesem Felde Widerpart halten zu können. Auch die bis an die Grenze des eigenen Ruins betriebene Mildtätigkeit, die die Isidor-Vita des Damaskios für etliche Neuplatoniker des 5. Jh. bezeugt, ist ohne das christl. Vorbild kaum verständlich (Sud. s. v. Αἰδεσία; Dam. v. Is. 74 Westerm.).

b. Vulgär-E. 1. Paränese. Die schlichte, für die einfachen Gemeindeglieder bestimmte moralische Paränese lernen wir für das 3. Jh. am besten in den von der frühalexandrinischen Theologie noch unbeeinflußten Briefen Cyprians, für das 4. Jh. in den Katechesen Cyrills v. Jerusalem u. den großen Gemeindepredigten des Joh. Chrysostomos kennen (vgl. hierzu Lietzmann, Gesch. 4, 90ff u. 102ff). Was uns hier entgegentritt, sind die Forderungen einer einfachen, leicht faßlichen, dabei aber strengen Sittlichkeit, die, wie die synagogale u. frühchristl. Paränese, deren Tradition sie fortsetzen, zu einem Leben voll Eintracht, Ordnung, Reinheit, Selbstbescheidung u. Hilfsbereitschaft leiten wollen. Man ist sich klar darüber, daß diese sittlichen Grundforderungen von allen Menschen, auch den Heiden, anerkannt werden, u. daß demzufolge die Befolgung der göttlichen Gebote nicht schwer sein oder gar die menschliche Natur überfordern könne. Wichtig u. spezifisch christlich ist die Verbindung dieser durchaus konventionellen E. mit der Lehre von Sünde u. Vergebung. Für den Christen kann der Ausgangspunkt zu einem Leben nach den Normen dieser einfachen, von Gott in der biblischen Offenbarung sanktionierten E. nur die im Taufsakrament, also unabhängig von der sittlichen Bemühung, vermittelte Vergebung der vorausliegenden Sünden sein. Ohne diesen übernatürlichen Gnadenakt Gottes ist alles menschliche Bemühen um eine fehlerlose, im Endgericht mit ewigem Leben belohnte Lebensführung vergebens. Die Unwiederholbarkeit dieses sakramentalen Aktes der Vergebung (vgl. auch Commod. instr. 2, 4) verleiht jeder nachfolgenden sittlichen Entscheidung ein schweres Gewicht, da eine weitere Verfehlung das Erlösungswerk zunichte machen kann. Es ist bekannt, wie lange sich wegen der Furcht vor einer Verfehlung nach der Taufe trotz aller Abmahnungen der kirchlichen Lehrautorität die Gepflogenheit erhielt, die Taufe möglichst lange, am besten bis zur letzten Lebensstunde, hinauszuschieben. Voraussetzung für diese Praxis ist die fest eingewurzelte Vorstellung, daß das Gericht Gottes über das menschliche Leben im wesentlichen nach den gleichen Verfehlungen u. Leistungen ergehen werde, die auch der innerweltlich-sittlichen Bewertung unterliegen (von einigen reinen Kultvorschriften u. ihrer ebenfalls moralischen Bedeutung abgesehen), daß der Mensch, mit der Möglichkeit freien Entschlusses aus-

gestattet, für seine Handlungen wie vor dem Mitmenschen so auch vor dem göttlichen Richter voll verantwortlich sei (unbeschadet der verbreiteten u. auch kirchlich sanktionierten Anschauung vom Einwohnen böser Dämonen, die den Menschen zur Sünde treiben können), u. daß er eigentlich die Kraft besitzen müsse, nach dem mit der sakramentalen Sündenvergebung gemachten Neuanfang durch eigene Anstrengung die Gebote Gottes in einem sittlich gestalteten Lebenswandel zu erfüllen. Der ständige Appell an die Entschlossenheit u. den sittlichen Eifer des Einzelnen, die bedeutsame Rolle, die dem Bemühen des Menschen neben der im Kult vermittelten göttlichen Gnade für die Erreichung des Lebenszieles der ewigen Seligkeit zugemessen wird, verleihen dieser E. ihren aktiven Charakter. Weniger die Hingabe an Gott u. die Unterordnung unter den Nächsten als die aktive Gestaltung des Lebens im Vertrauen auf die göttliche Gnade u. Zustimmung u. zum Nutzen des Nächsten stehen hier im Vordergrund.

2. Abstufung der Sünden. Die Totalität des ntl. Sündenbegriffes ist hier ebenso wie in den Lehren der nachapostolischen Zeit stark eingeschränkt. Mit der Einmaligkeit der Taufe u. der empirisch gesicherten Tatsache, daß auch der Getaufte kein vollkommenes Leben zu führen vermag, ergibt sich die Notwendigkeit einer geregelten, durch die Vollmacht des kirchlichen Amtes gesicherten Bußpraxis, innerhalb welcher die Sünden nach ihrer Schwere u. Vergebbarkeit klassifiziert werden. Zwar ist solche Klassifizierung von dem Streben bestimmt, die Relevanz der einzelnen Verfehlungen für das Gelingen des Erlösungswerkes zu erkennen, doch kann sie nur nach innerweltlich-moralischen Kriterien vorgenommen werden, wenn einmal die Totalität des Sündenbegriffes aufgegeben ist, wenn man einmal aufgehört hat, in jeder einzelnen Verfehlung primär die Abkehrung von der keine Aufspaltung u. keine Stufung duldenden Hingabe an den Willen Gottes zu erblicken. Die Aufteilung der Sünden in schwere u. leichtere gründet sich auf die Normen innerweltlicher, ‚natürlicher' Moral. Es ist sehr merkwürdig, daß im Mönchtum, wo sich aufgrund einer ständigen Beschäftigung mit dem Phänomen der Sündhaftigkeit des Menschen u. den Möglichkeiten seiner Heiligung das Bewußtsein der Unteilbarkeit u. Totalität der Sünde am reinsten erhalten hat, trotzdem das Denken immer wieder den Versuch unternimmt, die Sünden (wie auch die Tugenden) einzuteilen u. abzustufen. Diese für die übrigen Christen wegweisenden Lehren des Mönchtums sollen weiter unten gesondert besprochen werden.

3. Auswirkungen der christl. Vulgär-E. α. Barbarisierung der sittlichen Allgemeinvorstellungen. Um die geschichtliche Bedeutung der einfachen u. nicht eigentlich originellen christl. Gemeinde-E., in der zB. von der tiefsinnigen christl. Ausdeutung der platonischen ὁμοίωσις θεῷ bei Gregor v. Nyssa oder der komplizierten Spekulation über die tiefere Identität mittelstoischer μεγαλοψυχία u. christlicher ταπεινοφροσύνη bei Isidor v. Pelusium so wenig zu spüren ist, gerechterweise würdigen zu können, muß man sich den allgemeinen Stand der Gesittung im 3. u. 4. Jh. vergegenwärtigen. Die militärischen, innenpolitischen u. wirtschaftlichen Katastrophen des 3. Jh. hatten die relativ breite Schicht eines gebildeten Bürgertums in den zahlreichen Städten des gesamten Reichsgebietes aus ihrer Rolle als politisch u. kulturell maßgebender Bevölkerungsteil verdrängt, sie wirtschaftlich entscheidend geschwächt u. zT. sogar physisch vernichtet. Die Machthaber u. vor allem das als politischer Faktor entscheidende Heer der sich um 300 neu konsolidierenden Staatsordnung stammen zT. aus barbarischen, jedenfalls aber aus wenig oder gar nicht urbanisierten Bevölkerungskreisen, in denen sich durch Generationen die Ressentiments einer vernachlässigten, kulturell u. wirtschaftlich zurückgebliebenen Bevölkerungsschicht aufgestaut haben. An die Stelle einer aufgeklärten, rational geschulten, aus gesicherten Besitzverhältnissen stammenden u. im Sinn einer gemäßigten, humanitären E. wirkenden Beamtenschicht treten robuste Tatmenschen, die an die bedenkenlose, allenfalls durch primitive Tabuvorstellungen eingeschränkte Machtausübung gewohnt sind u. die durch intellektuell-moralische Bildung verursachte Hemmungen nicht kennen (die Not u. Zerrüttung der Zeit ließen eine solche uneingeschränkte Machtanwendung auch sehr viel effektiver erscheinen). Die durchgehende Vergröberung aller moralischen Vorstellungen gegenüber den Verhältnissen in der hohen Kaiserzeit läßt sich an vielen Einzelheiten nachweisen, am eindringlichsten vielleicht in der Strafrechtspflege. Die Kriminalgesetzgebung Konstan-

tins, des ersten christl. Kaisers, sanktioniert u. institutionalisiert eine Reihe elementarer Grausamkeiten, wie sie in einer durch Umsturz u. Bürgerkrieg zerrütteten Gesellschaft an die Oberfläche kommen. Dies geschieht offenbar in Übereinstimmung mit der öffentlichen Meinung, der Konstantin (im Gegensatz zu dem ‚Klassizisten' Diokletian) in seiner Gesetzgebung weitgehend Rechnung trägt, indem er dem vulgären Rechtsdenken zuungunsten des rationalen, spezialisierten juristischen Denkens stärkere Geltung verschafft (vgl. F. Wieacker, Vulgarismus u. Klassizismus: SbH 1955, 3). – Die Kirche, vollends seit ihrer Verbündung mit dem spätrömischen Staat, hat an der Barbarisierung der sittlichen Allgemeinvorstellungen ihren vollen Anteil genommen. Man denke nur an den terroristischen Einsatz fanatisierter u. disziplinierter Mönchsscharen durch die alexandrinischen Patriarchen im Verlauf dogmatischer u. kirchenpolitischer Streitigkeiten oder der Unterdrückung des Heidentums, an die bedenkenlose Inanspruchnahme der staatlichen Exekutivgewalt im arianischen Streit u. bei der Bekämpfung der Donatisten oder Priscillianer, sowie an die zahlreichen Gewaltakte gegenüber den Heiden. Der aufgeklärten Staatsgewalt der hohen Kaiserzeit lag es fern, über die Forderung nach äußerer Bekundung der Loyalität hinaus die Gesinnung des einzelnen zwangsweise zu kontrollieren u. zu reglementieren. Dies läßt sich am deutlichsten aus dem Briefwechsel zwischen Trajan u. Plinius zur Christenfrage erkennen, einem Dokument wahrhaft zivilisierter staatlicher Machtausübung. Ganz anders verhalten sich der spätantike Staat (z. B. in den Christenverfolgungen unter Decius u. Diokletian oder bei den antichristl. Maßnahmen Julians) u. die Reichskirche.

β. Ethik der gebildeten Heiden u. Ethik der Kirche. Vertreter der alten kaiserzeitlichen Gesittung gibt es unter den Heiden des 4. Jh. noch in der (politisch entmachteten) Schicht römischer Senatoren u. vor allem in den rhetorisch-philosophischen Bildungszentren von Alexandrien, Antiochien u. Athen. Sie waren bisweilen zu einem würdigen Bekenntnis zur Vergangenheit (Symmachus beim Streit um den Victoria-Altar in der Kurie), häufiger zum einfachen Stillhalten (Libanios während des Standbilder-Krawalls in Antiochien) u. nur selten zur aktiven Mithilfe bei der Bewältigung konkreter Nöte bereit (Synesios, der sich aber zu diesem Zweck trotz Beibehaltung seiner alten Weltanschauung der Kirche anschloß). Demgegenüber haben sich die Vertreter der Kirche, u. zwar gerade die Gebildetesten unter ihnen, in unzähligen Fällen der Not ihrer Umwelt in tätiger Mithilfe angenommen. Joh. Chrysostomos bewährt sich als unermüdlicher Seelsorger gerade angesichts der drohenden Katastrophe kaiserlicher Vergeltungsmaßnahmen gegenüber der rebellischen Stadt Antiochien, Basileios u. andere suchen der Not ihrer Zeit durch großangelegte Liebestätigkeit zu begegnen, Ambrosius bringt gegenüber Theodosios I, dem obersten Vertreter der Staatsgewalt, die geistliche u. sittliche Autorität der christl. Kirche angesichts konkreter politischer Entscheidungen u. Maßnahmen unerschrocken zur Geltung. Endlich hat die Kirche in vielen ihrer Vertreter unablässig große Kraft u. Anstrengung auf die praktisch-moralische Erziehung aller ihrer Gläubigen verwendet. Das ist keineswegs selbstverständlich. Vielmehr hätte in der spätantiken Umwelt die Entwicklung sehr leicht dahin führen können, daß aus der Kirche eine ausschließlich auf den Kult beschränkte Institution wurde, ausgestattet allenfalls mit einer nur wenige Menschen beschäftigenden rein spekulativen Theologie. Daß die Kirche ihre sittliche Erziehungsaufgabe gegenüber allen ihren Gläubigen, die mit der evangelischen Tradition gestellt war, niemals vernachlässigt hat, unterscheidet sie in erster Linie von den Mysterienreligionen, den gnostischen u. halbphilosophischen Sekten der Spätantike. Die Abwertung des in jener Zeit von Not u. Verzweiflung besonders erfüllten Diesseits, die das Christentum mit vielen religiösen u. philosophischen Lehren der Spätantike teilt, verursachte bei ihm nicht eine Abkehr von der immer an das Diesseits gebundenen sittlichen Bemühung in Theorie u. Praxis. – Die Prinzipien u. Anschauungen der gemäßigten, zivilisierten E. der hohen Kaiserzeit paßten nicht mehr zu der rauhen Wirklichkeit des 3. u. 4. Jh. Daß das Böse nur Unvollkommenheit, notwendige Begleiterscheinung des Guten oder auch sein denknotwendiger Gegensatz sei, leuchtet in einer von Greueln erfüllten Zeit nur wenigen, zu theoretischer Einsicht fähigen Menschen ein. Das Christentum hatte eine sehr substantielle u. für die praktische Moral bedeutsame Auffassung vom Wesen des Bösen. Das Miß-

trauen, das die intellektualistische E. der hellenist. Kultur dem spontanen Handeln entgegenbrachte u. mit dem sie dem spontanen Guttun den Charakter der Tugendübung absprach, erwies sich als durchaus unangebracht in einer Zeit, in der häufig nur ganz ‚unvernünftige' Guttaten die Not zu lindern vermochten, weil eben sehr wenig, anders als in den geordneten Zuständen des 2. Jh., mit rechten Dingen zuging. In der in einer übernatürlichen Offenbarung wurzelnden christl. E. fanden die elementaren Impulse menschlichen Handelns zum Guten wie zum Schlechten eher ihre einleuchtende Berücksichtigung. Gerade die Züge der christl. Lehre u. der aus ihr gestalteten Lebensführung, nämlich die Bereitschaft zur Selbstaufopferung, die Kompromißfeindschaft u. die Entschlossenheit zum Durchhalten um jeden Preis, die den Gebildeten im 1. u. 2. Jh. unverständlich u. ablehnenswert erschienen, weil sie ohne rationale Begründung waren, erwiesen ihre Macht in den wirren Zeiten des 3. u. der folgenden Jhh. M. Aurel verurteilt den Starrsinn der Christen bei aller Anerkennung ihrer sittlichen Leistungen ebenso wie die zT. durchaus wohlwollenden gebildeten Richter der ersten Christenprozesse, weil sie keine außerrationale Bindung gutheißen können, welche das praktische Verhalten bestimmt. Man sieht, wie unzeitgemäß das Christentum in der hohen Kaiserzeit mindestens für das Denken der Gebildeten ist, während es in der Spätantike die bestimmende sittliche Macht werden konnte, deren Wirkung es zu verdanken ist, daß die Mittelmeerländer nicht in völlige Barbarei versanken.

c. Ethische Theorie. Wie in der Theologie des 4. u. 5. Jh. im allgemeinen, so vollzog sich auch in der Theorie der E. die Hellenisierung der christl. Lehre, d. h. ihre begriffliche Angleichung an die Philosophie, im wesentlichen in den von Origenes, nicht in den von Clemens gewiesenen Bahnen. Das bedeutet, daß man im allgemeinen weniger unbefangen in der Übernahme inhaltlichen Details, jedoch strenger in der Beibehaltung herkömmlicher philosophischer Denkschemata verfuhr. Auf die mit philosophischen Mitteln begonnene, aber aus dem herkömmlichen psychologischen Denkschema herausführende Wendung vom Intellektualismus zum Voluntarismus verzichtete man, wiewohl sie durch den Inhalt der biblischen Offenbarung mindestens nahegelegt wurde, u. zog aus den vielfältigen gnostischen, hermetischen, platonischen u. christlichen Spekulationen über die θέλησις als Wesensmerkmal Gottes des Schöpfers vor Augustin keine Konsequenzen für die E. Obgleich eine Anzahl wesentlicher Lehren der E. u. Psychologie verschiedener Schulen nachdrücklich (oft allerdings mehr mit den Argumenten der jeweils entgegengesetzten Schulmeinung als mit solchen der bibl. Lehre) bekämpft wurden (materielle Beschaffenheit der Seele, Ewigkeit des Kosmos, intellektueller Ursprung der Affekte u. a.), sind doch die Grundvorstellungen in E. u. Psychologie durchweg der Schulphilosophie entnommen u. werden häufig mit Hilfe allegorischer Schriftauslegung in der Bibel wiedergefunden. Unbeschadet gelegentlich differierender Lehrmeinungen einzelner Väter (die Differenzen sind in der E. durchgehend geringer als zB. in der Christologie) kann man darum die ethische Theorie dieser Epoche zusammenfassend behandeln, sofern man nur die Besonderheiten des lat. Westens (u. Sp. 772f) u. des Mönchtums (u. Sp. 774f) gebührend berücksichtigt.

1. Naturgemäßheit. Unter dem Einfluß der Philosophie ist man in jener Zeit allgemein davon überzeugt, daß die sittlichen Postulate der bibl. Offenbarung zu einer naturgemäßen E. leiten (zB. Basil. in hex. hom. 9, 4 [PG 29, 196]). Der unüberbrückbare Gegensatz zwischen dem natürlichen Verhalten des Menschen u. der Forderung Gottes, den Paulus in immer neuen Wendungen zu erklären unternimmt (o. Sp. 720ff), wird von Origenes zwar gelegentlich angedeutet (o. Sp. 755f), aber derselbe Origenes übernimmt die stoische Lehre von den κοιναὶ ἔννοιαι, den angeborenen u. zB. in der vormosaischen Urzeit ungetrübt wirksamen sittlichen Vorstellungen (c. Cels. 8, 52; princ. 6, 1, 1) u. bereitet damit den Weg für eine seit Methodios unverändert nachweisbare Geltung dieser Vorstellung in der christl. Lehre (besonders deutlich Eus. praep. 2, 6, 11: φύσει καὶ αὐτοδιδάκτοις ἐννοίαις μᾶλλον δὲ θεοδιδάκτοις). Die theonome E. der bibl. Offenbarung wird mit der natürlichen E. der philosophischen Tradition identifiziert. Die Stimme des Gewissens gilt als Gewähr dafür, daß die sittlichen Postulate Gottes den Forderungen der menschlichen, von Gott geschaffenen (wenn auch durch die Sünde verschlechterten) Natur entsprechen (Orig. in Rom. comm. 2, 9 [PG

14, 486]). Durch generationenlange Verderbnis, die jedoch ganz nach dem Bilde der stoischen διαστροφή oder der platonischen Verstrickung in die Sinnlichkeit, nicht aber als Erbsünde im Sinn der augustinischen Theologie vorgestellt wird, ist die Menschheit seit Adams Fall in eine immer tiefere Sündhaftigkeit geraten (zB. Greg. Naz. in Cant. hom.: PG 44, 804). Das bedeutet aber keine unentrinnbare Determination des menschlichen Handelns: stoische εἱμαρμένη-Lehre u. gnostisch-astrologischer Prädestinationsglaube werden sowohl mit dem Hinweis auf die für jede Sittlichkeit notwendige Entscheidungsfreiheit des Menschen als auch aus einer ganz philosophisch orientierten Vorstellung von der Gerechtigkeit Gottes heraus bekämpft, nach der Gott vom Menschen gerechterweise nichts verlangen werde, was diesem beim gegenwärtigen Zustand seiner Natur zu erreichen unmöglich sei. Im Einklang mit stoischen u. platonischen Anschauungen ist man der Überzeugung, daß der Mensch dank seiner λόγος-Begabung, die der biblischen Gottebenbildlichkeit entspricht, imstande u. verpflichtet sei, den göttlichen u. gleichzeitig natürlichen Forderungen der Sittlichkeit nachzukommen. – Die physischen Übel werden kosmologisch wie bei den Stoikern als notwendige Gegensätze zu den Gütern (Method. lib. arb. 19, 10; Basil. in hex. hom. 2, 5), anthropologisch als nützliche Übungen oder läuternde Strafen für den aufsteigenden Menschen gedeutet (Method. vita 5, 4), sittlich hingegen unter die ἀδιάφορα gerechnet (Method. in Job 40, 3), weil sie nicht in den Bereich der Dinge ἐφ' ἡμῖν fallen. Die sozialen Härten (Unterschiede zwischen Reich u. Arm u. ä.) lassen sich in der menschlichen Gesellschaft nicht vermeiden (Theodrt. prov. 6/7) u. sind so wenig wie die physischen Übel sittliche κακά (Joh. Chrys. in Joh. hom. 56 [PG 59, 307]). Zudem kann man sich auf eine ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits verlassen (Meth. vita 6). Das Verhalten gegenüber dem Nächsten soll sich, so lehrt Joh. Chrysostomos, durch den Umstand, daß dieser ein Sklave ist, nicht ändern (Baur 313ff). Immerhin gibt es auch bei Basileios u. Gregor v. Nyssa grundsätzliche Kritik an der Institution der Sklaverei (O. Schilling, Naturrecht u. Staat [1914] 80ff), die Augustin für eine der Folgen der Erbsünde erklärt (civ. D. 19, 15). Die wahren Übel sind nur die sittlichen, sie aber dürfen, u. auch diese Überzeugung teilen Platoniker u. Stoiker, nur auf den Menschen selbst, auf den verkehrten Gebrauch seiner Entscheidungsfreiheit zurückgeführt werden, keinesfalls aber auf den Schöpfer u. die von ihm gestiftete Ordnung (Eus. praep. 6, 6, 49; Lact. inst. 5, 7; Greg. Nyss. opif. 4, 16; Nemes. 38 u. v. a.; zum gesamten Problem der verschiedenen Übel Basil. hom. ὅτι οὐκ αἴτιος [PG 31, 329/33]), stoisch ist ferner das oft vorgetragene Lob der Schönheit u. Zweckmäßigkeit der Natur, insbesondere der Natur des Menschen, platonisch-peripatetisch hingegen eine nicht selten ausgesprochene gewisse Hochschätzung der äußeren Güter, die als Gnadengeschenke Gottes empfunden werden (Basil. hex. hom. 6 [PG 29, 117f]). Diese im wesentlichen mit stoischen u. platonischen Argumenten geführte Theodizee (K. Gronau, Das Theodizeeproblem in der altchristl. Auffassung [1922] 32ff. 64ff. 88ff) bürdet dem Menschen eine schwere sittliche Verantwortung auf. Dazu kommt, daß die im Sakrament der Taufe gespendete Sündenvergebung nach der Auffassung jener Zeit (s. o. Sp. 761f) ein unwiederholbarer Akt ist, nicht ein im Glauben täglich neu einzulösendes Versprechen Gottes, so daß mindestens nach der Taufe alles auf die Anstrengung des Menschen ankommt. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn bei diesem, vor Augustin nicht völlig explizierten Nebeneinander von Soteriologie u. E. mehr von der erziehenden u. heilenden als von der erlösenden, d. h. radikal erneuernden Gnade Gottes die Rede ist, auch hier in Fortführung origenischer (platonischer) Gedanken (Basil. in Ps. 32 [PG 29, 332]).

2. Intellektualismus. Die Entscheidungsfreiheit des Menschen wird, wiederum ganz in philosophischer Tradition, intellektualistisch, nicht voluntaristisch aufgefaßt. (In der neueren Literatur ist manchmal in etwas unbedachtsamer Weise von einem Willensbegriff die Rede, wo es sich in der voraugustinischen Anthropologie durchweg um eine durch die Vernunft begründete Entscheidungsfreiheit handelt; vgl. etwa G. Teichtweier, Die Sündenlehre des Origenes [1958]). Einsicht in die eigene Sündhaftigkeit (Joh. Chrys. paen. hom. 5, 7 [PG 48, 744f]), Einsicht in die Möglichkeiten der menschlichen Natur (Basil. in Attende tibi ipsi 2f [PG 31, 202]), natur- bzw. gottgegebene, durch schlechte Beispiele verschüttete, durch Christi Lehre erneut ver-

mittelte Einsicht in die Forderungen Gottes ist die Voraussetzung für eine rechte Anwendung der Entscheidungsfreiheit. Sogar der Vollzug der πίστις soll nicht ohne Prüfung u. Einsicht erfolgen (Eus. praep. 1, 1, 11). (Man sieht, wie nahe diesem Denken die Hochschätzung der Wissenschaft liegt.)

3. Affektlehre. Die Verknüpfung von Glaube u. Einsicht im Sinne des ethischen Intellektualismus der griech. Philosophie spricht sich auch in der Annäherung des christl. Sündenbegriffs an den philosophischen Affektbegriff aus. In der Klassifizierung der Affekte folgt man im allgemeinen mit gelegentlichen Modifizierungen (Method. lepra 5) der Stoa, in der Lehre von ihrer Entstehung dagegen der platonischen Tradition. Der Affekt, u. damit die Fehlhandlung, ist das Ergebnis einer mangelhaften Herrschaft des λογικόν über die animalisch-triebhaften Seelenkräfte. Die platonische Dreiteilung der Seele wird im Osten allgemein übernommen, im Westen spielt sie dagegen eine untergeordnete Rolle. Die Erklärung der Sünde als Wirkung des Einwohnens böser Dämonen, dem Volksglauben überall geläufig, wird in der wissenschaftlichen Theologie entweder abgelehnt oder symbolisch gedeutet (Greg. Naz. c. 1, 2 u. a.). In diesem Punkt wie in der Konzeption eines neuen Kanons der Hauptsünden, der durch die Übernahme der philosophischen Affektlehre überflüssig gemacht wurde, liegen wichtige Unterschiede zwischen der wissenschaftlichen u. der antiphilosophischen Mönchs-E. (zB. Rufin. hist. mon. 7, 29; vgl. u. Sp. 776). Beide stimmen hingegen überein in der Gepflogenheit, die Sündlosigkeit als Apathie zu bezeichnen. Allerdings handelt es sich hier nicht um die stoische Apathie im strengen Sinn, um die völlige Freiheit von verkehrten Urteilen des logischen ἡγεμονικόν, sondern um die neuplatonisch umgedeutete Apathie, nämlich die Überwindung aller animalischen Triebe, die gänzliche Entleiblichung u. Vergeistigung des Menschen u. seines Verhaltens. Der Weg zu diesem Ziel führt durch die ganz auf den Dualismus Leib-Seele bezogene Askese, die sich allenthalben großen Ansehens erfreut. Trotz ihrer dualistischen Begründung wird jedoch die Askese gern mit dem unter ganz anderen psychologischen Voraussetzungen formulierten Grundsatz ἀνέχου καὶ ἀπέχου der Stoa (Epict. 4, 8, 20) identifiziert (Aug. serm. 38). Metriopathie u. Apathie als Stufen des Vollkommenheitsweges kennen Christen so gut wie Neuplatoniker (Nemes. 19), doch fehlt es nicht an Stimmen, die im Hinblick auf Regungen des Erbarmens u. auf die Leidensfähigkeit der menschlichen Natur Jesu die relative Berechtigung gewisser Affekte verteidigen u. demgemäß ausdrücklich die Metriopathie verfechten (Greg. Nyss. an. et res. 57ff; Basil. grat. act. 5). Auch die Unterscheidung zwischen πάθος u. εὐπάθεια (s. o. Sp. 749) wird christlich rezipiert (Hieron. in Gal. 5, 22).

4. Tugendlehre. Die Tugendlehre fügt sich in das bisher gezeichnete Bild. Der geltende Kanon der Tugenden stammt aus der philosophischen E., ebenso die Lehre von ihrer Antakoluthie, ihrer wechselseitigen Bedingtheit u. damit ihrer Einheit (Ambros. off. 2, 39). Ebenso fest ist die gleichfalls aus der Philosophie stammende Auffassung, es handele sich bei den Tugenden um persönliche, durch eigenen Vorsatz des Menschen erworbene Qualitäten οὐ κατ' οὐσίαν ἀλλὰ κατὰ προαίρεσιν (Didym. Alex. in Ps. 29, 5 = PColon. theol. 1 p. 5, 18), ferner um meßbare, nach ihrem Vollkommenheitsgrad objektiv bewertbare Größen, u. nicht, wie im NT, um ‚Früchte', die der in der Erlösung neu geschaffene Mensch hervorbringt u. die darum keinem objektiven, von der subjektiven Glaubenserfahrung abstrahierbaren Wertmaßstab unterliegen. Das gilt auch für die spezifisch christl. Tugenden Liebe, Glaube u. Demut, die auf mannigfache Weise mit den alten philosophischen Tugenden verknüpft, identifiziert oder ihnen als Oberbegriffe zugeordnet werden (fides = iustitia: Ambros. in Ps. 39, 24, fides = sapientia: Ambros. off. 1, 251), so daß ein von der religiösen Erfahrung des einzelnen zu sonderndes, objektiv gültiges u. diskutables System christlicher Tugenden entsteht. Sogar die stoische Reuelosigkeit des Weisen, eine mit dem Inhalt der ntl. Verkündigung schwerlich in Einklang zu bringende Vorstellung, kann christlich rezipiert u. gedeutet werden (Basil. in Ps. 29 [PG 29, 321]). – In der Lehre vom τέλος endlich haben sich die Christen ganz der platonischen Tradition angeschlossen, deren Formulierung ὁμοίωσις θεῷ ohne Schwierigkeit auf die biblische Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen bezogen werden konnte.

5. Besonderheiten des Westens. Der lat. Westen steht zwar dem Osten an spekulativer u. systembildender Kraft erheblich nach, doch

hat er sein Denken von vornherein stärker als der Osten der Betrachtung moralischer Probleme zugewandt. So kommt es, daß im Westen zwar spät (Ambros. hex.) u. nur im Anschluß an ein griech. Vorbild (Basil.) eine geschlossene Anthropologie verfaßt wird, die das Wesen des Menschen u. seine Stellung zu Schöpfer u. Welt systematisch darlegt, daß aber andererseits im Westen zur gleichen Zeit, u. zwar im Anschluß an Cicero, die erste zusammenfassende Morallehre entsteht (Ambros. off.). Auch die Theologie des Westens steht von ihren Anfängen an in ständiger Auseinandersetzung mit der philosophischen E., aber das eigene Interesse der christl. Autoren sowohl wie das ihrer philosophischen Gewährsmänner (also vor allem Ciceros u. Senecas) ist ganz vorwiegend auf Fragen der praktischen E. gerichtet. Bei Tertullian, Cyprian, Minucius Felix, Arnobius u. Laktanz kommt auf diese Weise, obgleich sie sich hinsichtlich des Grades ihrer theoretischen Fähigkeiten durchaus voneinander unterscheiden, eine in vielen Details fast naiv zu nennende Verschmelzung jüdisch-altchristlicher u. popularphilosophischer Paränese zustande. Abgesehen von der im Westen ungleich größeren Zahl von Äußerungen, welche die Philosophie grundsätzlich ablehnen (zB. Tert. praescr. 7) oder doch nachdrücklich in ihre Schranken verweisen (Lact. inst. 3, 5), stößt man immer wieder auf Stellen, an denen lateinische Christen in der ehrlichen Absicht, sich mit einem philosophischen Dogma positiv oder negativ auseinanderzusetzen, dessen theoretische Struktur sie gar nicht recht begreifen (Lact. inst. 6, 14ff: eine Behandlung der stoischen u. peripatetischen Affektlehre), eine Erscheinung, die sich zuweilen auch in den philosophischen Schriften Ciceros beobachten läßt. Zuweilen allerdings führt die mehr oder weniger naive Übertragung sittlicher Vorstellungen, welche der griech.-röm. Zivilisation der Kaiserzeit selbstverständlich waren, in die christl. Lehre praktisch zu denselben Konsequenzen für eine christl. Sonder-E., wie die genaue theoretische Diskussion mit der Schulphilosophie: das gilt zB. für die ebenfalls bei Laktanz breit ausgeführte Lehre von der Entscheidungsfreiheit des Menschen (inst. 7, 4ff) u. der damit gegebenen Auffassung vom Wesen des Bösen sowie der Betonung des Leistungs- u. Lohngedankens. – Der Anschluß des Westens an die theoretische Diskussion des Ostens erfolgt im wesentlichen seit der Mitte des 4. Jh. (Der einzige an wissenschaftlicher Bildung den Griechen ebenbürtige lat. Theologe älterer Zeit, Novatian, wurde bezeichnenderweise aus der Kirche hinausgedrängt u. damit zum Begründer einer häretischen Gruppe.) Für die E. weniger bedeutsam ist das Eingreifen des Westens in die christologischen Streitigkeiten (Hilarius, Lucifer) u. in die wissenschaftliche Exegese (Rufin, Hieronymus, Ambrosiaster) als die Entstehung eines christl.-lat. Neuplatonismus in Afrika (Marius Victorinus) u. in Mailand, in der Umgebung des Ambrosius (Manlius Theodorus, vgl. Courcelle, Lettr. 122ff). Der lat. Neuplatonismus, u. zwar auch in seinen nichtchristl. Vertretern (Chalcidius), lieferte die Argumente in der für die E. entscheidenden Auseinandersetzung mit den gerade im Westen einflußreichen Manichäern, insbesondere für eine schlüssige theoretische Begründung der menschlichen Entscheidungsfreiheit u. ihrer Beziehung zu εἱμαρμένη u. πρόνοια, welch letztere von den Neuplatonikern als Intensitätsstufen der ordnenden Kraft des göttlichen νοῦς, nicht wie von den Stoikern als zwei Aspekte derselben physischen Weltordnung bezeichnet werden (Plotin. 3, 3, 5; Procl. prov. et fat. p. 158 Cousin; Boeth. consol. 5 pr. 2/3). Folgenreich für die E. war ferner die Rezeption neuplatonischer Spekulationen über das Verhältnis von Erkennen u. Wollen im göttlichen νοῦς, aus denen Augustin seine voluntaristische E. ableitete. Die, übrigens theoretisch unbefriedigende, Übernahme ähnlicher Gedanken aus der Hermetik hatte Laktanz noch nicht auf eine Neubegründung der E. geführt, vielmehr verharrt er mit der aus Cicero (Tusc. 4, 12) stammenden Einordnung der voluntas (= βούλησις) unter die εὐπάθειαι (inst. 6, 15 u. a.) im alten Schema einer primär intellektualistischen Psychologie.

VI. Mönchtum. Man darf wohl ohne Übertreibung von einer Sonder-E. des Mönchtums sprechen, ohne dabei die mannigfachen Wechselwirkungen zwischen allgemeiner Theologie u. monastischer Praxis zu vernachlässigen. Es ist nicht einfach die Forcierung der Askese, in welcher der wesentliche Beitrag des Mönchtums zur Entwicklung der christl. E. zu suchen ist. Asketische Lebensführung einzelner oder herausgehobener Gruppen innerhalb der Gemeinde hat es im Christentum, insbesondere in vielen

Sekten, von Anfang an gegeben, wobei sich die Aussonderung der Asketen in dem Augenblick ergab, in dem eine größer werdende u. sich in der Welt installierende Gemeinde nicht mehr allen Gliedern gegenüber die strengsten asketischen Forderungen erheben konnte. Die Struktur einer ganz wesentlich von der Askese bestimmten, aus dem allgemeinen Judentum ausgesonderten u. zudem in sich hierarchisch gegliederten Gemeinschaft vorchristlicher Zeit, die auf das werdende Christentum nicht ohne Einfluß geblieben ist, hat man erst jüngst durch die Funde von Qumran näher kennengelernt. In dem Bemühen, die asketische Leistung im mystischen Erlebnis gipfeln zu lassen, treffen sich Christen, Gnostiker u. Neuplatoniker. Was das christl.-orthodoxe Mönchtum während seiner institutionellen u. theologischen Eingliederung in die Reichskirche des 4. u. 5. Jh. zur Entfaltung der spezifisch christl. E. beigetragen hat, lehrt am besten die Betrachtung seiner Ursprünge in der ägyptischen Wüste, deren genauere Kenntnis wir vor allem den Forschungen Boussets u. Heussis verdanken.

a. Anachoreten. Die koptischen Anachoreten, die sich seit dem 3. Jh. in der nitrischen u. der sketischen Wüste einer ungemein harten Askese u. einer unablässigen Selbstkontrolle unterwarfen, lebten in einer, gemessen am Stand der gleichzeitigen christl. Theologie, durchaus primitiven Geistes- u. Vorstellungswelt. Über die Ablehnung der griech. Bildung (u. oft auch der griech. Sprache) hinaus fehlte es ihnen sowohl an einer sublimierten Sakramentsfrömmigkeit als auch an einer innigeren Beziehung zum Inhalt der biblischen Offenbarung. Das Auswendiglernen u. Rezitieren ganzer Bücher des AT u. NT bedeutet für sie entweder ein Exercitium oder eine magische Waffe im Dämonenkampf, dem Schlagen des Kreuzzeichens vergleichbar. Der Erwerb pneumatischer Qualität, die zur Schau übersinnlicher Wirklichkeit befähigt, ist abhängig von strengster, ganz auf dem Leistungswillen des Mönches beruhender asketischer Praxis (Fasten, Schlafentzug, Abtötung der sexuellen Bedürfnisse, Schweigen, Abbrechen aller sozialen Kontakte, Meditation) u. einer stetigen Bewährung im Kampf mit den Dämonen. (Die Anschauungen der Wüstenmönche vom Wesen u. der Entstehung der Sünde sind vorwiegend dämonologisch bestimmt [vgl. o. Sp. 741 u. Apophth. Poem. 67 [PG 65, 337 C], u. jede Annäherung an den philosoph. Affektbegriff ist ihnen denkbar fremd [s. o. Sp. 749].) Diese schroffe, auf die Hilfsmittel des Kultus u. des begrifflichen Denkens verzichtende Askese hat zwar in Einzelfällen zu paradoxen Erscheinungsformen menschlichen Verhaltens geführt, sie hat aber andererseits die christl. E. in drei wesentlichen Punkten bereichert.

1. Selbstbeobachtung. Die unablässige Selbstbeobachtung beim Ringen um die pneumatische Vervollkommnung, die Konzentration auf diese Aufgabe in einer Umgebung, die keinerlei Ablenkung gewährte, haben bei den Anachoreten eine ungewöhnlich tiefe u. umfassende Kenntnis des menschlichen Herzens u. seiner Regungen wachsen lassen, die im Apophthegma, dem psychagogischen Zuspruch an den Schüler oder den in geistlicher Not befindlichen Weltmenschen, auch der Seelsorge zugute kommt. Durch die Sammlung u. Übersetzung solcher Apophthegmata ins Griechische u. Lateinische haben diese, bzw. die in ihnen ausgedrückte psychologisch-psychagogische Einsicht, einen über das Mönchtum hinausgehenden Einfluß auf das christl. Denken ausgeübt. Da die Wüstenmönche ihre psychologischen Einsichten nicht wie die Christen der antiken Kulturwelt in die allzu bequem bereitliegenden Kategorien der philosophischen E. einordneten, bewahrten sie viel mehr von ihrer Unmittelbarkeit (vgl. etwa die bei Heussi 123 zusammengestellten Beispiele). In der allgemein-christl. E. hat, wie aus den bisherigen Ausführungen an vielen Stellen hervorgeht, die Leichtigkeit in der Handhabung vorgeformter ethisch-psychologischer Begriffe einer langen u. reichen philosophischen Tradition die spezifischen Züge der ntl. E. nur zu oft verdunkelt. Psychologische Einsichten, die an Frische u. Originalität sich mit denen der Apophthegmensammlungen messen können, finden sich in der außermonastischen Literatur nur selten, etwa bei Cyprian ad Donatum, u. dann wieder bei Augustin.

2. Erneuerte Einheit von Religion u. E. Die Einordnung der Christen in Staat u. Gesellschaft der Spätantike u. die immer vollkommenere Organisation ihrer Gemeinde finden ihre Entsprechung in einer begrifflich mehr u. mehr fixierten Trennung des religiösen vom sittlichen Bereich (o. Sp. 711f). Die sittliche Lebensordnung der Gemeinde verselbständigt sich gegenüber der kultischen Heilsvermitt-

lung. Der Asket in der Wüste dagegen ist wieder wie der Christ der Urgemeinde ein Fremder in der Welt u. ihrer organisierten menschlichen Gesellschaft. Da er überhaupt nur im Blick auf seine pneumatische Existenz lebt, gibt es für ihn auch keinen Unterschied zwischen Glaube u. E. Das Verhalten gegenüber Gott u. gegenüber dem Nächsten gehört für ihn nicht zwei verschiedenen Daseinsbereichen an. Das Dasein des Anachoreten ist ‚nicht von dieser Welt', u. damit wird, wenn auch wegen der Betonung des Leistungsgedankens unter andersartigen Voraussetzungen, eine dem urkirchlichen Kerygma sehr verwandte Auffassung vom Leben u. Tun des Menschen wiedergewonnen. Auch das Heilsverständnis ist wieder individuell u. nicht auf die Kultgemeinde bezogen. Die religiöse, in der Bibel vielfach ausgesprochene Erfahrung, daß menschliches Trachten u. Tun in seiner Gesamtheit dem Willen Gottes entgegengesetzt sei, wird im Mönchtum ganz neu erworben, nachdem die Angleichung an die naturgemäße E. der griech. Tradition sie nicht selten verdunkelt hatte. Besonders eindrucksvoll ist dieses neu gewonnene Verständnis in Apophth. Mos. 17 (PG 65, 288C) ausgesprochen, ohne daß man allerdings aus dem hier auftretenden Ausdruck θελήματα ἀνθρώπου bereits auf einen distinkten Willensbegriff schließen dürfte.

3. Demut. Ein stark ausgeprägtes Bewußtsein der eigenen Sündhaftigkeit führt den Asketen in die Wüste u. begleitet ihn auf seinem Weg zur pneumatischen Vervollkommnung. Die dauernde asketische Bemühung bringt verständlicherweise immer wieder die Erfahrung, wie schwach, unzulänglich u. erneuerungsbedürftig die menschliche Natur ist. Damit aber rückt die Demut in das Zentrum der sittlichen Vorstellungswelt des Mönches. Nach dem NT war die Demut die allein angemessene Verhaltensweise des Menschen, der in seiner Verlorenheit u. Sündhaftigkeit sich ohne Vorbehalte u. ohne Geltendmachung irgendwelcher Ansprüche der vergebenden Gnade Gottes hingibt, von der er alles erhofft. Unter dem Einfluß der synagogalen u. der popularphilosophischen Paränese verwandelt sich diese Demut in eine ausübbare, verdienstliche Tugend, die der freiwilligen Selbsterniedrigung, die zu den übrigen Tugenden in engste begriffliche Beziehung tritt. Im anachoretischen Mönchtum dagegen gewinnt die Demut wieder eine ähnliche Bedeutung wie im NT als die schlechterdings einzige angemessene u. darum heilsverheißende Verhaltensweise des Menschen. Im Ausspruch des Antonios (PG 65, 77; vgl. ebd. 268), der Teufel könne die Menschen in jeder (asketischen oder sittlichen) Leistung übertreffen, jedoch nicht demütig sein u. sei darum vom Menschen zu besiegen, ist die ganze augustinische superbia-humilitas-Lehre vorweggenommen. Zwischen ntl. u. anachoretischer Demut-Auffassung besteht zwar insofern ein Unterschied, als sich in der ganz auf den Leistungswillen aufgebauten Lebensführung der Wüstenmönche auch die Demut nicht als selbstverständliche, gleichsam ungewollte Haltung der gläubigen Hingabe, sondern als Leistung darstellt. Das führt dann gerade im Mönchtum zu teilweise grotesken Akten der Selbsterniedrigung u. des Ruhmverzichtes. Aber die Erkenntnis, daß die Demut die einzig mögliche Haltung des erlösten Sünders sei, u. daß sich in ihr, wenn sie aus demselben Motiv heraus gegenüber Gott u. dem Nächsten geübt wird, der Unterschied zwischen E. u. Religion aufhebt, teilt das Mönchtum mit dem NT.

b. Koinobiten. Das koinobitische Mönchtum Ägyptens, dem in seinen Anfängen gleichfalls eine theologische Begründung fehlt, fügt der anachoretischen E. einige Züge hinzu, die ebenfalls in der späteren Entwicklung fruchtbar werden.

1. Gehorsam. In der monastischen Gemeinschaft erhält die Demut vorzugsweise die Gestalt des Gehorsams gegenüber dem Oberen u. der (praktischen u. geistlichen) Dienstwilligkeit gegenüber den Brüdern. Ihr ‚sozialer' Charakter prägt sich also stärker aus.

2. Arbeits-E. Die körperliche Arbeit, die bei den Christen zu keiner Zeit irgendeine Deklassierung erfahren hatte wie in der älteren griech. E., wird in den Mönchsgemeinschaften, deren wirtschaftliche Existenz zudem auf der Arbeitsleistung ihrer Glieder ruht, planvoll zu einem Mittel der monastischen Erziehung erhoben. Sie erhält damit ihren festen Platz im Schema sittlicher Werte (Holzapfel 141 ff).

3. Bußlehre. Da sich das Streben des einzelnen Mönches nach Heiligung u. Vervollkommnung innerhalb einer straff geordneten Gemeinschaft vollzieht, deren Glieder gänzlich aufeinander angewiesen sind, stellt sich von selbst die Frage nach der unterschiedlichen Bedeutung einzelner Fehltritte für das

Wohl der Gemeinschaft. Der totale Sündenbegriff, nach dem das leichtere oder schwerere Vergehen in Tat, Wort oder Gesinnung jeweils als aktualisierter Ungehorsam gegen Gott grundsätzlich gleich zu bewerten ist, kann zwar für das Gewissen des Einzelnen den rechten Anhaltspunkt gewähren. Sobald indessen die geordnete Gemeinschaft in irgendeiner Form zum Fehltritt eines ihrer Glieder Stellung nehmen muß, erhebt sich notwendigerweise das Bedürfnis nach differenzierender Bewertung der einzelnen Handlungen. Das führt zu einer Einteilung der Sünden nach dem Grad ihrer Schwere, zu einem kanonischen Sündenkatalog, sowie zur Fixierung der verschiedenen Möglichkeiten einer Buße u. Vergebung vor der Gemeinschaft. Man beobachtet hier im Mönchtum eine parallele Ausgestaltung der Sünden- u. Bußlehre wie in der Weltkirche seit dem 1. Jh. Indessen sind geistliches Leben u. psychagogisches Bemühen im Kloster ungleich intensiver als in der Weltgemeinde, u. außerdem wurde in der außermonastischen Theologie durch die Übernahme des Affekt-Begriffs in die Sündenlehre eine genuin christl. Beschreibung u. Klassifizierung der Sünden erschwert. So kommt es, daß man auch in der Sünden- u. Bußlehre der großen Theologie des 4. u. 5. Jh. allenthalben auf die Wirkung der monastischen Denkweise stößt. Der für das MA späterhin maßgebende Kanon der 8 (später 7) Hauptsünden ist in der Mönchstheologie konzipiert worden, die auf den Erfahrungen u. Gepflogenheiten des älteren Mönchtums u. nicht auf philosophischen Lehrmeinungen fußt (Euagr.: PG 40, 1271ff).

c. Mönchtum u. Theologie. Die völlige Rezeption monastischer Denk- u. Frömmigkeitsformen in das kirchliche u. theologische Leben vollzog sich in der Zeit zwischen der Antoniusvita des Athanasius u. der Regula Benedikts. Aber es handelt sich dabei nicht um einen Prozeß einseitiger Rezeption. Auch die Entwicklung des Mönchtums selbst wurde nachhaltig dadurch beeinflußt, daß bedeutende spekulative Theologen (Basil., Joh. Chrys.) die spirituellen u. moralischen Erfahrungen des primitiven Mönchtums aufnahmen u. sich dann um eine theologische Rechtfertigung u. eine regulative Ausgestaltung der monastischen Lebensform bemühten, daß ferner unter dem Einfluß einer entwickelten Theologie in gewissen mönchischen Kreisen das einfache asketische Vollkommenheitsstreben zum Ausgangspunkt einer anthropologisch wie theologisch aufs äußerste verfeinerten Mystik wurde (Symeon-Makarios. Neilos, Isidor v. Pelusium, Diadochos v. Photike), u. daß endlich Männer der Führungsschicht der Kirche sich die Gründung, äußere Förderung u. geistliche Regulierung neuer Zentren monastischen Lebens angelegen sein ließen, wodurch ebenfalls dem Mönchtum die Bildung u. sozial-politische Erfahrung der Weltkirche zugute kam (Basil., Hieron., Augustin, Caesarius v. Arles, Cassiodor). Das Mönchtum im griech. u. lat. Sprachgebiet verliert in jener Zeit weithin seine ursprüngliche Abneigung gegen Zivilisation u. Bildung, auch gegenüber der heidnischen Philosophie u. Literatur (Basil., Cassiodor). In einigen Details bewirkt die Einbeziehung des Mönchtums u. seiner besonderen Fragen in den Problemkreis der großen Theologie eine Hellenisierung monastischer Vorstellungen. Am deutlichsten läßt sich das an der Apathie-Lehre nachweisen. Die völlige Unempfindlichkeit gegenüber dem Lob u. Tadel der Welt, welcher der Asket ja gänzlich abzusterben trachtet (vgl. Apophth. Mac. 12 [PG 65, 268 C]), wird von Euagrios, dem wohl einflußreichsten Theoretiker des Mönchtums, mit der Apathie identifiziert (Bousset, Ap. 306), u. ἀπαθής ist fortan der Ehrentitel des Mönches. Euagrios übernahm diesen, ursprünglich ja stoischen Begriff aus der E. des Origenes, der im Erreichen der Apathie, die nach verbreiteter philosophischer Überzeugung eine Eigenschaft Gottes ist, das platonische Lebensziel einer ὁμοίωσις θεῷ verwirklicht sah u. darum schon die Demut, die christl. Haupttugend, mit der Apathie verband. Ὁμοίωσις θεῷ aber bedeutet in christl. Umdeutung die Wiedererlangung der Gottebenbildlichkeit des Urstandes, die Sündlosigkeit durch Befreiung von der Sinnlichkeit. Auf dem Wege über Euagrios sind zahlreiche origenische Lehren im Mönchtum wirksam geworden.

d. Mönchtum u. Vulgär-E. Aber nicht nur in ihrer Umsetzung in begrifflich operierende Theologie wirken die Motive monastischer Frömmigkeit auf die christl. Gesamt-E. Vielmehr beeinflussen die mönchischen Tugend- u. Vollkommenheitsvorstellungen durch das Medium einer reichen hagiographischen Erbauungsliteratur auch die Vulgär-E. Diese setzt ein mit der Vita Antonii u. der Sammlung der Apophthegmen u. verbreitet sich,

nicht zuletzt dank einer reichen Übersetzertätigkeit, rasch im ganzen Reichsgebiet. Die Vita des Mönchsheiligen, eine Beschreibung nicht so sehr seiner äußeren Schicksale (wie in den Apostelakten) als vielmehr seines pneumatischen Aufstieges, ist das Gegenstück zur Philosophenbiographie, in der ebenfalls für ein weiteres Publikum die Möglichkeiten u. die Entfaltung des philosophischen βίος, der nach den Regeln philosophischer E. gestalteten Lebensform, an einem individuellen Beispiel dargelegt werden sollen. Neben die Lebensbeschreibung des einzelnen Heiligen tritt dann die umfassendere Schilderung der Zentren monastischen Lebens, etwa in der Historia Lausiaca des Palladius, die sich jedoch in Tendenz u. Wirkung nicht von der Mönchsvita unterscheidet (vgl. die Äußerung des Sokrates h. e. 5, 22, daß der christl. βίος wichtiger sei als alle Theologie).

e. Einpassung in die Sozialordnung. Endlich ist noch hervorzuheben, daß das institutionalisierte Mönchtum sich dem hierarchischen Aufbau von Staat, Gesellschaft u. Kirche der ausgehenden Antike einordnet u. daß damit die bis zum 4. Jh. reichende Spannung zwischen dem individuell legitimierten Pneumatiker u. dem Amtsträger der kirchlichen Institution, die sich immer wieder in Streitigkeiten innerhalb der Kirche u. in Sektenbildungen entladen hatte, mindestens prinzipiell aufgehoben wird. Damit findet ein Problem der Sozial-E. seine Lösung, das für das hierarchische Denken jener Zeit mit dem Vorhandensein einer besonders qualifizierten, aber nicht eindeutig als eigener Stand bestimmbaren Gruppe von Gläubigen gegeben war u. das schon Origenes zu lösen versucht hatte: für ihn ist der durch asketische Leistung u. höhere Erkenntnis individuell ausgewiesene Pneumatiker dem durch sein Amt, also durch seine Zugehörigkeit zu einem Stand qualifizierten Kleriker übergeordnet, er wird sich ihm aber in Ausübung verdienstlicher Demut unterordnen (in Luc. hom. 20, 160f; vgl. in Lev. hom. 5, 3). Die Konstituierung eines klar umgrenzten, festen Regeln unterworfenen Standes der Asketen, die sich bemühen, das ‚engelgleiche' pneumatische Leben zu führen, gibt die Möglichkeit, einer Lebensform, die sich eigentlich nur im individuellen, selbstverantwortlichen Bemühen verwirklichen läßt, das Daseinsrecht auch im Rahmen einer hierarchischen, sozialethisch bestimmten Ordnung der Gesamtheit aller Gläubigen zuzusprechen. Der in jeder gestuften Sozialordnung latent vorhandene oder auch bewußt vertretene Gedanke einer Funktionenverteilung u. der von jeweils einer Person oder Gruppe zu vollziehenden Stellvertretung für alle übrigen ist damit auf den wichtigsten Bereich, den des geistlichen Vollkommenheitsstrebens, ausgedehnt: das Leben u. Streben der monastischen Gemeinschaften gilt mehr u. mehr nicht nur als Paradigma, sondern geradezu als stellvertretende Leistung für die übrigen Gläubigen (PsDion. Areop. eccl. hier. 3 [PG 3, 432/36] u. ö.). Man sieht, wie weit sich die Entwicklung von der am Ideal der autarken Einzelpersönlichkeit orientierten hellenist. E. entfernt hat. Man sieht aber auch, wie notwendig die Demut als zentrale Tugend des Mönchsstandes ist, wenn dieser angesichts seiner Bestimmung für die höchste, die pneumatische Form menschlicher Existenz sich seiner Gebundenheit an die Unvollkommenheit der menschlichen Natur bewußt bleiben soll.

f. Syrisches Mönchtum. Das syrische Mönchtum ist erst in jüngster Zeit durch die Arbeiten von Vööbus, Adam u. Widengren gebührend in seiner Sonderstellung gewürdigt worden (Zusammenfassung b. B. Spuler: Hdb. d. Orientalistik 1, 8, 2 [1961] 129ff). Es knüpft, anders als das ägyptische, unmittelbar an außerchristliche (gnostische), auch im Mandäismus u. Manichäismus fortlebende Erscheinungen des syrisch-mesopotamischen Raumes an, u. eine Weile schien es, als sollte eine kleine, asketisch lebende Eliteschicht die gesamte Weiterentwicklung der syrischen Kirche bestimmen (Postulat der Ehelosigkeit aller Getauften, s. o. Sp. 732). Die ostsyrische (nestorianische) Kirche hat nach ihrer Verselbständigung mönchsfeindlich reagiert: mit dem ausdrücklichen Ehegebot für alle kirchlichen Würdenträger drängte sie den Einfluß des Mönchtums auf das kirchliche Leben zurück, begünstigte aber seine Neigung, radikal-asketische Sekten zu bilden, die teilweise weit in den Westen hinein wirkten (Messalianer, Akoimeten, Wanderasketen). In der westsyrischen (monophysitischen) Kirche auf römischem Reichsboden ergab sich, wohl nicht zuletzt unter ägyptischem Einfluß, ein ähnlicher Ausgleich zwischen Mönchtum u. Gesamtkirche wie im griech.-lat. Bereich, so daß hier auch extreme asketische Leistungen (man denke etwa an die Styliten) ihre Funktion innerhalb der

Kirche behalten konnten. Die Geschichte des syrischen Mönchtums kann darum besonders deutlich lehren, welche Probleme sich aus dem Nebeneinander gemeinchristlicher u. mönchischer Lebensgestaltung ergaben u. welche Lösungen je nach den Umweltbedingungen praktiziert werden konnten. Die Absage der Nestorianer an das Mönchtum wird wohl zum guten Teil der Anpassung an die lebensbejahende E. des Zaroastrismus zuzuschreiben sein, der als Staatsreligion der Sasaniden auch von christlichen Untertanen Respekt heischte.

VII. Augustinus. In der E. Augustins verschmelzen die Motive der philosophisch-theologischen u. der monastischen Tradition zu einer neuen Einheit. Diese Verschmelzung besteht aber nicht in einer einfachen Addition; vielmehr hat erst Augustin an einigen entscheidenden Punkten aus älteren ontologischen, anthropologischen u. kosmologischen Lehren oder Auffassungen die Konsequenzen für E. u. Soteriologie gezogen u. dadurch eine neue Einheit hergestellt. Ein durch seine Beziehungen zu Hieronymus geschärftes exegetisches Verständnis erlaubte ihm ferner mehr als den älteren Lateinern eine genaue biblische Begründung seiner Theologie. Endlich gestattet die ausführliche autobiographische Rechenschaftsablage, die Augustin hinterlassen hat, die Fortbildung seiner Lehre in enger Beziehung zu seiner inneren Entwicklung zu betrachten. – Es sind vor allem drei Probleme der theoretischen E., die Augustin einer über die jeweiligen Lehrtraditionen weit hinausreichenden Lösung zuführte: die Willenslehre, der er im Verlauf der Auseinandersetzung mit den Manichäern mit Hilfe neuplatonischer Begriffe eine feste Gestalt gab; die begriffliche Fixierung des Verhältnisses, das zwischen der sittlichen Leistung des Menschen u. der erlösenden Gnade Gottes obwaltet, im Verlauf des pelagianischen Streites; schließlich aufs engste mit den beiden zuvor genannten Fragen zusammenhängend, eine neue Begründung der humilitas u. der caritas als der beiden kardinalen christl. Tugenden.

a. Willenslehre. 1. Voraugustinische Entwicklung. Θέλησις oder βούλησις als Seinsweise des göttlichen νοῦς wurde bei Platonikern, Gnostikern u. Hermetikern bereits seit geraumer Zeit mit hinlänglicher begrifflicher Klarheit von der erkennenden Zustandsweise desselben νοῦς geschieden (s. o. Sp. 751f). Den durch das allen diesen Richtungen gemeinsame Streben nach Vergöttlichung bzw. Vergeistigung des Menschen (ὁμοίωσις θεῷ, Heimkehr der in die Materie abgesunkenen Seele ins Reich des Intelligiblen) nahegelegten Analogieschluß vom Wesen Gottes auf das Wesen der menschlichen Seele auch im Hinblick auf den Willensbegriff zu vollziehen, hinderte der tief eingewurzelte Intellektualismus aller griech.-philosophischen E. Für diesen Intellektualismus konnte es einen vom Erkennen qualitativ unterschiedenen Impuls zum Handeln nur im Bereich des Animalisch-Triebhaften geben, platonisch gesprochen im θυμός u. ἐπιθυμητικόν. Der Umstand aber, daß die Seele alogisch-animalische Kräfte beherbergt oder doch an sie unlöslich gebunden ist, unterscheidet gerade das Wesen des empirischen Menschen vom Wesen des rein immateriellen Gottes, wobei nicht viel darauf ankommt, ob man den materiell-animalischen Bereich mit dem gnostischen Dualismus als radikal böse oder mit dem platonischen als weniger seiend (u. darum weniger gut) bezeichnet: der Aufstieg der Seele besteht in beiden Fällen in einer allmählichen Eliminierung des Animalisch-Triebhaften. Auch die Modifizierung des starren (sokratisch-stoischen) Intellektualismus, für den sittliches Tun u. Wissen letztlich zusammenfällt, durch den Peripatos (Trennung der umfassenden theoretischen von der begrenzten praktischen Einsicht u. Einführung der Gewöhnung als sittlich-pädagogischer Faktor), die auf dem Wege über Poseidonios in den Stufenbau der neuplatonischen E. eingefügt wurde, brachte im Grundsätzlichen keinen Wandel, weil jedenfalls sittlich bewertbares Handeln von einer, wenn auch noch so begrenzten, Einsicht abhängig blieb. Die menschliche Entscheidungsfreiheit, προαίρεσις, war für das gesamte griech.-philosophische Denken ein letztlich intellektuelles Phänomen. Dieser Intellektualismus fügte sich ohne große Schwierigkeit zu dem radikalen Dualismus der gnostischen E., dergestalt, daß richtiges, d. h. nicht von den materiellen Wesensbestandteilen des Menschen determiniertes Handeln mit der Erkenntnis (Gnosis) zusammenfällt. Für Paulus (s. o. Sp. 721f) hatte eine theoretische Sonderung der Einsicht vom Willen deshalb keine grundsätzliche Bedeutung, weil nach seiner Anthropologie der gesamte natürliche, d. h. unerlöste, Mensch mit allen seinen We-

sensbestandteilen sich gegenüber Gott im Zustand der Auflehnung befindet. Der erste Versuch, den vom Trieb wie vom Intellekt gleicherweise unterschiedenen Willen in Analogie zur Gotteslehre als psychologisch-moralischen Faktor einzuführen, findet sich bei Clemens (o. Sp. 750f) u. beruht ohne Zweifel auf der Erfahrung, daß gerade das schlichte Gemeindeglied zu rechtem Glauben u. richtigem Handeln befähigt ist, obgleich ihm die tiefere Einsicht abgeht. (Eine Würdigung der sittlichen Leistung des Einfältigen war demgegenüber der philosophischen E. nicht möglich. Die φυσικαὶ ἀρεταί gehören nicht in den Bereich des Sittlichen.) Der Versuch des Clemens blieb ohne direkte Nachwirkung im Osten, u. die voraugustinischen westlichen Theologen waren in allen theoretischen Einzelheiten so stark vom Osten bestimmt, daß man auch hier hinter dem Wort voluntas, sofern es als anthropologischer Terminus gebraucht wird, immer wieder den griech. προαίρεσις-Begriff wiederfindet (wie bei Cicero). Allerdings darf man nicht übersehen, daß im von der Philosophie unbeeinflußten Sprachgebrauch der Lateiner das Wort voluntas nicht derart intellektualistisch determiniert ist. Im Gegenteil, es gibt in der röm. Jurisprudenz sogar einen theoretisch fixierten eigenen Willensbegriff, der eben nur keinen Platz in der ganz aus dem Griechischen transponierten Anthropologie bzw. E. hat. Nur in den Spätschriften Senecas taucht hin u. wieder das Wort voluntas in ‚römischer' Bedeutung auf, indessen ist die zugrundeliegende Vorstellung in keiner Weise begrifflich geklärt u. zu der im übrigen völlig griech. Psychologie Senecas in Beziehung gesetzt (Pohlenz, Stoa 1, 319f).

2. Grundlagen des augustin. Willensbegriffs. Aug. hat seinen anthropologisch-sittlichen Willensbegriff in strenger Analogie zu seinem trinitarischen Gottesbegriff geprägt. Esse-velle-intellegere, die drei jeweils durch eine Person der Trinität repräsentierten Seinsweisen Gottes, sind auch die Zustandsweisen der menschlichen Seele (trin. 10, 13; 15, 16; civ. D. 11, 26 u. a.). Für die E. erweist sich als bedeutungsvoll, daß nach Augustins Auffassung dem Willen Gottes (u. das bedeutet seiner Liebe) ein wenn auch nicht qualitativer, so doch zeitlicher Primat vor dem Erkennen zukommt (Schmaus 376f). Auch als Ethiker fragt darum Aug. zuerst nach der Beschaffenheit des menschlichen Willens u. findet damit eine Möglichkeit, der im NT u. im Mönchtum vielfach gelehrten Anschauung von dem gegensätzlichen Trachten u. Handeln Gottes u. des Menschen einen befriedigenden theoretischen Ausdruck zu geben (o. Sp. 720ff u. Sp. 727). Die platonische Dreiteilung der Seele ist Aug. zwar nicht unbekannt (an. et ei. orig. 4), verliert aber ihre Bedeutung für die E. Auch die Lehre vom Verhältnis des sittlichen Handelns zur Erlösung ist durch die Einführung eines eigenständigen Willensbegriffs auf eine neue Grundlage gestellt.

3. Entscheidungsfreiheit nach Aug. Die Entscheidungsfreiheit des Menschen, für Aug. ebenso wie für alle philosophische E. eine fundamentale Voraussetzung für jede bewertbare Sittlichkeit, wird nun aus ihrer einseitigen Bindung an den Intellekt gelöst u. dem Willen zugeordnet (H. Barth, Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins [Basel 1935] 93ff), womit die uralte Gewissenserfahrung des Fehlens wider besseres Wissen eine neue psychologische Begründung erhält. Gegen die herkömmliche intellektualistische Interpretation des Begriffs liberum arbitrium hat sich Augustin selbst durch den nicht selten von ihm hinzugefügten Zusatz voluntatis zu schützen versucht. – Mit der Einführung eines distinkten Willensbegriffs in die E. ist ferner die ganze Frage nach dem Wesen menschlichen Fehlens u. Sündigens aus ihrer Beziehung zum Dualismus Körper-Seele bzw. Trieb-Logos befreit, in der sie bei den Platonikern ebenso wie bei den Gnostikern (Manichäern) verhaftet blieb. Auch in die christlich rezipierte Affektlehre trägt Aug. den neuen Willensbegriff hinein (civ. D. 14, 6). Zwar erkennt auch Aug. in der Bändigung der Triebe, in der Befreiung von der Sinnlichkeit durch Einsicht u. Askese eine sittliche Aufgabe, hierin längst geläufigen Vorstellungen huldigend. Aber die eigentliche, weil soteriologisch allein bedeutsame Wurzel alles sittlichen Übels liegt für ihn nunmehr in einer Verkehrung des menschlichen Willens, also einer Seinsweise seines edelsten Wesensteiles. Auch die Argumente gegen den gnostisch-manichäischen Determinismus, durch den Christen u. Neuplatoniker in gleicher Weise den Ernst sittlicher Bemühung bedroht sahen (s. o. Sp. 731), gewannen an Gewicht, wenn die Freiheit der menschlichen Entscheidung, die ja vor allem wegen der durch sie bestimmten Handlungen als sittlich

relevant empfunden wurde, nicht auf die erkennende Kraft der menschlichen Seele beschränkt blieb, sondern gerade dem unmittelbar handlungsbestimmenden Willen zugeordnet wurde. – E. Benz hat gezeigt, daß Aug. die Voraussetzungen für die Konzeption eines ethisch-psychologischen Willensbegriffs durch die neuplatonische Ontologie des Marius Victorinus übermittelt wurden. Wieweit bereits der Neuplatoniker Manlius Theodorus, der Schriften moralischen Inhaltes verfaßte u. unter dessen Einfluß Aug. in der bedeutsamen Mailänder Zeit stand, zu ähnlichen Konsequenzen in der E. gelangt war, wird sich schwerlich ergründen lassen. Während die theologische u. philologische Forschung der letzten Jahrzehnte durchweg die Neuartigkeit des augustinischen Voluntarismus stark hervorgehoben u. seine Voraussetzungen im biblisch-christl. oder im spezifisch röm. Denken nachgewiesen hat, betont Theiler (24ff), daß sich auch dieser Zug der augustinischen Lehre ganz auf Porphyrios zurückführen lasse. Es steht außer Frage, daß für Porphyrios die Möglichkeit zur ἁμαρτία mit der gottgegebenen Entscheidungsfreiheit der Seele zu begründen ist, die sich aus ihrer Zwischenstellung zwischen dem intelligiblen Gott u. der Materie dem Sein wie dem Nichtsein zuwenden, moralisch gesprochen gut oder schlecht sein kann. Diese Entscheidungsfreiheit, die sich dann beim Handeln in einer richtigen oder verkehrten Willensrichtung kundtut, ist bei Porphyrios aber gerade nicht von Erkenntnis oder Einsicht unabhängig, so daß ἁμαρτία, ἄνοια, κακία u. ἀθεΐα bei ihm u. seinen Nachfolgern (Hierokles, Proklos) geradezu synonym gebraucht werden können, während Augustin die Verkehrtheit des Wollens bezeichnenderweise gern nequitia nennt (trin. 4, 5). Anders als in der neuplatonischen Tradition im griech. Sprachbereich (zu Plotin vgl. Zeeman 42f), für die Wollen u. Erkennen letztlich eine untrennbare Einheit bilden, hat Aug., so stark er in Begriffsbildung u. Systematik auch Neuplatoniker sein mag, diese beiden Faktoren nicht nur in seiner Anthropologie voneinander getrennt, sondern sie auch gerade (s. o. Sp. 785) in der Trinitätslehre, also im Hinblick auf die höchste Seinsstufe, auseinandergehalten. – Endlich gibt der selbständige Willensbegriff die Möglichkeit, auch dem sittlichen Streben u. Vollbringen des Einfältigen gerecht zu werden u. so die ntl. Bevorzugung der Einfältigen, welche der Glaubens- u. Lebenserfahrung vieler Epochen so genau entsprach, auch in ein widerspruchsfreies System anthropologisch begründeter E. zu übernehmen.

b. Gnadenlehre. 1. Standpunkt des Pelagius. Die Stellungnahme zur Lehre des Pelagius, zu der sich Aug. in späteren Lebensjahren gezwungen sah u. die ihn seine Lehre von der Bedeutsamkeit der sittlichen Leistung für die Erlösung des Menschen genauer zu fixieren veranlaßte, ergibt sich in wesentlichen Zügen aus dem eben skizzierten augustinischen Willensbegriff. Pelagius hatte gelehrt, daß die göttliche Gnade bei der Erlösung des Menschen zwar ein notwendiges Hilfsmittel sei, daß die Erlösung jedoch vor allem durch die sittliche Anstrengung des Menschen verdient werde. Diese Lehre schließt (bei Pelagius implicite, bei seinem radikaleren Parteigänger Julian v. Aeclanum explicite) die Vorstellung von einer mit unausweichlicher Notwendigkeit u. nicht nur durch schlechtes Beispiel tradierten Erbsünde des Menschengeschlechtes aus. Pelagius kam dazu, seine keineswegs revolutionäre Lehre zu formulieren, weil er mit der moralischen Trägheit der Christen schlechte Erfahrungen als Seelsorger gemacht hatte; in der Tat verleiht sie mit der Betonung ihrer soteriologischen Bedeutung jeder sittlichen Bemühung ein besonderes Gewicht. Sie beruht auf einer Reihe von Voraussetzungen, die der Vorstellungswelt philosophischer E. selbstverständlich erscheinen, ohne jedoch dem ntl. Bilde des Menschen u. seines Verhältnisses zum Schöpfer zu entsprechen: die Erlösung des Menschen ist, darin der philosophischen προκοπή vergleichbar, die Wiederherstellung seines natürlichen Wesens, das zwar gegenwärtig durch mannigfache Einflüsse verdorben u. entstellt ist, sich jedoch durch die Sünde nicht so grundsätzlich verändert hat, daß die psychischen Möglichkeiten zur erfolgreichen sittlichen Anstrengung verschüttet wären. Die Gewähr für diese Auffassung vom nicht gänzlich verdorbenen Wesen des Menschen liegt im Vorhandensein der Entscheidungsfreiheit, durch die sich der Mensch aus freien Stücken auf den Weg des sittlichen Aufstieges (u. damit der Erlösung) begeben kann. Mit dieser Auffassung ist zugleich der philosophischen (aber nicht der biblischen) Anschauung von der Art der göttlichen Gerechtigkeit Genüge getan. Die Gebote des pelagianischen Gottes

entsprechen der natürlichen Moral; er fordert nichts, was der empirische Mensch nicht zu leisten vermöchte, um dadurch sein unverfälschtes Wesen wiederzugewinnen. Der Begriff der Entscheidungsfreiheit bedarf, da sich Pelagius ganz in den Denkgewohnheiten der Philosophie bewegt, keiner voluntaristischen Bestimmung. Daß Pelagius mit dieser Lehre vor dem Eingreifen Augustins weder im Westen noch gar im Osten Widerspruch erntete, beweist die Intensität des Einflusses der philosophischen E. auf das christl. Denken.

2. Entgegnung Augustins. Augustins scharfer Widerspruch operiert an entscheidender Stelle mit dem neu konzipierten Willensbegriff: die Erbsünde, unter deren Einfluß seit Adams Fall jeder Mensch ganz unabhängig vom Umfang u. dem Erfolg seiner sittlichen Anstrengung steht, determiniert die auch beim empirischen Menschen vorhandene Entscheidungsfreiheit seines Willens als ein Wollen des Schlechten, als ein Streben, in jeder Einzelhandlung Gott ungehorsam zu sein u. sich ihm zu entziehen. Ganz unabhängig von der vielleicht im Einzelfall vorhandenen Einsicht in das Rechte u. Gute ist der Mensch auf Grund der Determination seines Willens prinzipiell nicht imstande, eine vollkommene Tugendhandlung zu vollbringen u. durch stete Befolgung der Gebote Gottes seine eigene Erlösung zu bewirken. Das allein heilbringende Verfahren, zu dem sein durch die Erbsünde verkehrter Wille noch fähig ist, liegt in der demütigen, gläubigen Hingabe an die erlösende Gnade Gottes, die aus der Erkenntnis der eigenen Sündhaftigkeit erwächst. (Die weiteren Einzelheiten der augustinischen Gnaden- u. Prädestinationslehre brauchen im vorliegenden Zusammenhang nicht erwähnt zu werden.)

c. Demut. Damit ist das Begriffspaar humilitas-superbia zum konstitutiven Element der augustinischen E. geworden. Jede Tugend oder tugendhafte Handlung, der der Mensch einen selbständigen Wert beimißt, läßt ihn der superbia, d. h. der Abwendung von der göttlichen Gnade als dem einzigen Rettungsmittel, u. dem menschlichen Selbständigkeitstrachten verfallen u. verkehrt damit den sittlichen Wert in sein Gegenteil; denn was sittlich gut oder böse sei, hängt nicht von einer natürlichen Ordnung der Dinge, sondern vom Willen Gottes ab, den der Mensch als den Heilswillen Gottes erkennt. Sittlich gut ist also nur, was sich als für die Erlösung des Menschen dienlich erweist u. dem Erlösungswillen Gottes nicht widerstrebt. So kann Augustin sagen, daß die Tugenden der Philosophen, Manichäer u. Pelagianer in Wahrheit Laster seien, weil sich der Mensch mit ihrer Hilfe von Gottes Erlösung unabhängig zu machen versucht ist. Nur wenn sich die einzelne Tugend oder Tugendhandlung mit der Demut, d. h. dem Bewußtsein des auch durch Leistung oder qualifizierende Tugend nicht geminderten Erlösungsbedürfnisses des Menschen, verbindet, bleibt sie eine Tugend. Jede positive Einschätzung der eigenen sittlichen Leistung liefert den Menschen der superbia aus. – Aber auch die Demut ist keine Tugend, die der Mensch aus sich heraus, aus seiner natürlichen Veranlagung, hervorzubringen vermöchte. Der demütige Mensch ahmt lediglich die vollkommene Demut Jesu nach, der sich dem Willen des Vaters ohne Widerstreben oder Vorbehalt hingegeben hat u. gerade dadurch die Erlösung von der Ursünde der superbia bewirken konnte. Das rechte Verhalten des Menschen besteht also in einer Nachahmung Christi bei seinem Erlösungswerk. Dieser Gedanke der imitatio humilitatis Christi hat in der monastischen u. außermonastischen ethischen Spekulation eine lange Vorgeschichte, die bis zum zweiten Kapitel des Philipperbriefes reicht; vor Aug. jedoch ist nirgends für diese Vorstellung ein ähnlich umfassender anthropologischer Zusammenhang hergestellt. Die Nachahmung Christi aber ist nur dem von Christus Erlösten möglich, da der natürliche Mensch durch seine Entscheidungsfreiheit zur Nachahmung der consuetudo geführt wird (Arendt 58f. 79f).

d. Liebe. In der Demut als dienstwilliger Unterordnung unter den Nächsten endlich nimmt die für die Sittlichkeit wichtigste Seinsweise der Seele, der Wille, jene Gestalt an, in der alle Tugenden u. Vorzüge beschlossen sind, die Liebe. Ihr vollkommenes Urbild hat diese Liebe wiederum im Wesen Gottes, dessen Wille reine Liebe ist, weil er bei der Erschaffung, Erhaltung u. Erlösung von Welt u. Mensch gänzlich auf sein Objekt u. nicht zu einem Teile auf sich selbst gerichtet ist. Am sinnfälligsten wird dies im Leben u. Sterben des menschgewordenen Logos, also einer Person der Trinität, dessen Wille so ausschließlich auf die Menschen u. ihr Heil gerichtet war, daß er sich ihretwillen frei-

willig jeder Selbsterniedrigung unterzog. Ganz entsprechend soll der vollkommene Wille des Menschen, die Liebe, ohne jede Einschränkung auf den Nächsten gerichtet sein. Die Liebe ist nicht Trieb oder Affekt, sondern reiner Wille. Im diligere invicem liegt alle Sozial-E. beschlossen (Arendt 86f).

e. Konventionelle Züge der augustinischen E. Neben den hier beschriebenen trägt die augustinische E. auch andere, konventionellere Züge, etwa in der Lehre von der Eudämonie oder von der Askese als der Überwindung der Verstrickung in die Sinnlichkeit oder vom Gewissen, der Stimme gottgegebener Sittlichkeit, die von der creatura fort u. zum creator hinlenkt (Arendt 60ff; vgl. auch Hieron. in Ez. 1, 6/7), von der προκοπή u. ihren Möglichkeiten u. a. m. Konventionell im Sinn einer besonders im Westen (Tertullian, Cyprian) ausgebildeten Tradition ist auch die Lehre von der Kirche als einer verbindlichen Rechtsordnung (u. nicht einer nur auf freier Gewissensentscheidung beruhenden Gemeinschaft der Gläubigen). Dieser Kirchenbegriff impliziert eine normengebende Lehrautorität der Kirche auch auf sittlichem Gebiet, so daß sich für Aug. Demut u. Gehorsam nicht nur in der Unterordnung unter den Nächsten in der konkreten Gewissensentscheidung, sondern auch in der Unterwerfung unter die objektiv fixierten Lehren u. Gebote der Kirche verwirklicht. Insgesamt darf man sagen, daß wir in der augustinischen E. den Versuch erblicken dürfen, den Bereich des Sittlichen, der im Verlauf der ersten Jhh. der Kirchengeschichte unter dem Einfluß des philosophischen, objektivierenden Denkens u. durch die mit der Verfestigung der kirchlichen Organisation gegebenen sozialen Notwendigkeiten eine gewisse Eigenständigkeit erlangt hatte, wieder ganz der Religion einzufügen, indem er wieder zu dem durch die Kirche vermittelten Heilsgeschehen in engste Beziehung gesetzt wurde. Damit wurde die philosophisch bestimmte Theorie mit der individuellen wie der kollektiv-traditionellen Glaubenserfahrung zu einer neuen Einheit verschmolzen.

VIII. Nachaugustinische Zeit. a. Der Westen. Die westliche Orthodoxie (im Osten kann von einer wirklichen Rezeption augustinischer Theologie ohnehin nicht die Rede sein, u. die im 5. Jh. ebendort nachweisbare Bekämpfung pelagianischer Restbestände operiert nicht mit den Elementen der augustinischen Gnadenlehre) ist Augustins Gnadenlehre (u. damit den wesentlichen Bestandteilen seiner ethischen Theorie) nicht gefolgt. Zwar war sein Ansehen so groß, daß der Pelagianismus von zwei Päpsten verdammt wurde, denen sich dann auch das Ephesinum anschloß. Aber in der soteriologischen Bewertung sittlichen Bemühens u. damit in der grundsätzlichen Auffassung vom Wesen einer christl. E. wurde die fernere Entwicklung durch eine Anzahl von Theologen bestimmt, die zwischen den mit den Namen Augustinus u. Pelagius bezeichneten Extremen zu vermitteln suchten u. damit die für die Zeit um 400 schon durchaus als traditionell anzusehende, im wesentlichen autonome E. mit einer starken Betonung der Verdienstlichkeit sittlichen Handelns fortsetzten (Vinzenz v. Lerin, Joh. Cassian u. a.). Auch die Regula Benedicti, die in den Kapiteln 4/7 eine zusammenfassende monastische Sittenlehre enthält, die für die weitere Entwicklung des abendländischen Mönchtums maßgebend wurde, ist nicht von augustinischen Grundanschauungen bestimmt. Zwar lassen sich in Einzelfragen wie in der Hochschätzung der Demut, Parallelen zwischen Augustin u. der Regula nachweisen, einfach weil Augustins ethische Spekulation vielfältig von der älteren monastischen Frömmigkeit angeregt worden ist. Viel stärker aber wirken im abendländischen Mönchtum die Vorstellungen des alten ägyptischen Anachoretentums u. ihre den großen griechischen Mönchstheologen zu dankenden Modifikationen. Dennoch bedeutete die Lehre Augustins, die reifste Ausprägung frühchristlichen Denkens im Bereich des Sittlichen, in der Folgezeit vielfach den Ausgangspunkt erneuerter theologischer Anstrengungen.

b. Der Osten. Der Osten hat der ethischen Theorie Augustins nichts Gleichwertiges an die Seite zu stellen. Probleme der Trinitätslehre u. der Christologie absorbierten dort die spekulativen Energien, die nötig gewesen wären, um wie Augustin den Bruch mit den im Osten zudem viel stärker verwurzelten psychologischen Anschauungen der philosophischen Tradition zu vollziehen. Der von Clemens, dem wahrscheinlich bedeutendsten Ethiker der östlichen Kirche, gemachte Ansatz blieb ohne Fortsetzung. Auch der reiche Schatz praktischer sittlicher u. psychagogischer Erfahrung, der dem griech. Mönchtum von seinen koptischen Vorläufern übermittelt

wurde, führte nicht zu einer der augustinischen vergleichbaren Neubegründung der E., zumal sich das griech. Mönchtum in der Folgezeit stärker als das westliche einer gesteigerten Bemühung um mystische Erfahrungen zuwandte u. die Lebensgestaltung im Diesseits zwar nicht eigentlich vernachlässigte, ihr aber weniger Nachdenken widmete. – Man darf bei dem Versuch, die geringere Intensität der moralischen Reflexion im Osten zu erklären, wohl auch den Umstand nicht außer acht lassen, daß die Umwälzung der äußeren (politischen, sozialen, wirtschaftlichen) Verhältnisse während der Völkerwanderungszeit in der westlichen Reichshälfte ungleich heftiger ausfiel. Die relativ große Stabilität der äußeren Verhältnisse gestattete der im Osten zudem breiteren u. von der philosophischen E. mittelbar oder unmittelbar stärker bestimmten Bildungsschicht christlichen u. heidnischen Glaubens ein Festhalten an den Grundlagen ihrer traditionellen Gesittung, während sich im Westen viel deutlicher ein Bedürfnis nach radikaler Erneuerung des sittlichen Bewußtseins geltend machte. Nicht zufällig sind die Stimmen, die den Ereignissen jener Zeit epochale oder gar apokalyptische Bedeutung zumessen u. sich deshalb mit radikaler Kritik gegen die sittlichen Zustände in der Reichsbevölkerung wenden, im Westen zahlreicher u. vernehmlicher (Orosius, Salvian u. a.). Auch die Erkenntnis, das literarische Bildungsgut werde in den Fluten der andrängenden Barbarei verloren gehen u. müsse durch umfassende Sammeltätigkeit gerettet werden, ist bei den Heiden (Senatsaristokratie des 4./5. Jh.) u. Christen (Cassiodor, Boethius) im Westen ausgeprägter als im Osten. Die Phase einer effektiven Barbarisierung u. eines umfassenden Bildungsverlustes fällt im Osten nicht mit der Völkerwanderungszeit zusammen, sondern liegt, mit ganz anderen Begleiterscheinungen, im 7./8. Jh. Bis dahin aber war das Bewußtsein einer Kontinuität der geistigen Entwicklung von der Philosophie zum Christentum gerade im Bereich des Sittlichen dem Osten ungleich selbstverständlicher als dem Westen.

A. W. Adkins, Merit and Responsibility (Oxford 1960). – V. d'Agostino, Studi sul neostoicismo (Torino 1950). – P. Allard, Les esclaves chrétiens[3] (Paris 1900). – H. Arendt, Der Liebesbegriff bei Augustin (1929). – G. Bardy, Origène (Paris 1931) 162ff; La conversion au christianisme durant les premiers siècles (Paris 1949) 196ff. – Ch. Baur, Der hl. Johannes Chrysostomus u. seine Zeit 1 (1929) 307ff. – E. Beck, Die Theologie des hl. Ephraem (C. d. Vatic. 1949) 103ff. – E. Benz, Marius Victorinus u. die Entwicklung der abendländ. Willensmetaphysik = Forsch. z. Kirchen- u. Geistesgesch. 1 (1932). – E. Bickel, Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus, Augustin: NJb 24 (1916) 437ff. – W. Bienert, Die Arbeit nach der Lehre der Bibel (1954). – H. Böhlig, Das Gewissen bei Seneca u. Paulus = ThStKr 87 (1914) 1ff. – H. Bolkestein, Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristl. Altertum (Utrecht 1939). – H. Bonhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet (1894). – L. Bopp, Das Witwentum als organische Gliedschaft im Gemeinschaftsleben der Alten Kirche (1950); Benedikt, Vater des Abendlandes (1947). – W. Bousset, Apophthegmata (1923); Die Religion des Judentums im späthellenist. Zeitalter[3] (1926) 409ff. – H. Braun, Spätjüdischer u. frühchristl. Radikalismus 1/2 (1957). – E. Bruck, Kirchenväter u. soziales Erbrecht (1956). – R. Bultmann, Theologie des NT[2] (1953) 10ff. 99ff. 117ff. 558ff. 565ff; Das Problem der E. bei Paulus: ZNW 23 (1924) 265/81. – H. v. Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche (1936) 106ff; Die Askese im Urchristentum (1948); Kirchliches Amt u. geistliche Vollmacht in den ersten drei Jhh. (1953). – P. Courcelle, Recherches sur les confessions de S. Augustin (Paris 1950); Les lettres grecques en occident (Paris 1948). – F. Cumont, Die orientalischen Religionen im röm. Heidentum[4] (1959) 148ff. 166ff. – J. Daniélou, Théologie du Judéo-christianisme (Paris 1958). – M. Dibelius, Das soziale Motiv im NT: Ges. Abh. (1952) 178/204. – C. H. Dodd, Gospel and Law (Cambridge 1951). – C. Eggenberger, Die Quellen der polit. E. des 1. Klemensbriefes (Zürich 1951). – A. A. T. Ehrhardt, Polit. Metaphysik von Solon bis Augustin 1/2 (1959). – E. Elorduy, Die Sozialphilosophie der Stoa = Philol. Suppl. 28 (1936). – P. Fabre, S. Paulin de Nole et l'amitié chrétienne (Paris 1949). – J. Ferguson, Moral Values in the Ancient World (London 1958). – J. Gass, Geschichte der christl. E. 1 (1886). – R. A. Gauthier, Magnanimité = Bibl. Thomiste 28 (Paris 1951). – E. Gegenschatz, Die Freiheit der Entscheidung in der Consolatio des Boethius: MusHelv 15 (1958) 115/129. – W. M. Green, Initium omnis peccati superbia = Univ. of Calif. Publications in Class. Phil. 13 (1949) 407/32. – J. Grotz, Entwicklung der Bußstufenverfassung in der vornicaenischen Kirche (1955). – W. Gutbrod, Die paulin. Anthropologie = Beitr. z. Wiss. v. AT u. NT 4, 15 (1934). – J. Hausherr, Imitatio Christi durch Askese: Mél. Cavallera (Toulouse 1948) 231/59; Direction spirituelle en orient autrefois

= OrChristAnal 144 (Rom 1955). – A. Heitmann, Imitatio Dei (Rom 1940). – P. Henry, Plotin et l'occident (Louvain 1934) 154ff. 164ff. – K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums (1936). – W. Himmerich, Eudaimonia (1959). – H. Holzapfel, Die sittl. Wertung der Arbeit im christl. Altertum (1941). – J. Huhn, Ursprung u. Wesen der Sünde u. des Bösen nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius (1933). – G. Hultgren, Le commandement d'amour chez S. Augustin (Paris 1939). – H. Jonas, Augustin u. das paulinische Freiheitsproblem (1930); The Gnostic Religion (Boston 1958) 266ff. – F. K. Karner, Der Vergeltungsgedanke in der E. Jesu (1927). – H. Karpp, Probleme altchristlicher Anthropologie bei den Kirchenvätern des 3. Jh. (1950). – A. Kemmer, Charisma maximum (Löwen 1938). – F. Kiechle, Zur Humanität in der Kriegführung der griech. Staaten: Historia 7 (1958) 129ff. – A. Knappitsch, E. in Cyrills Katechesen, Progr. Univ. Graz (1899). – H. Koch, Pronoia u. Paideusis = Arb. z. Kirchengesch. 22 (1932). – J. Leipoldt, Der soziale Gedanke in der Alten Kirche (1952); Die Stellung der Frau im Altertum u. in der Alten Kirche (1955). – H. Lietzmann, Geschichte der Alten Kirche 1/4² (1953). – K. E. Løgstrup, Die ethische Forderung (1959). – R. Mach, Der Zaddik in Talmud u. Midrasch (Leiden 1957). – I. auf der Maur, Mönchtum u. Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus = Paradosis 14 (Freiburg/Schw. 1959) 84ff. 95ff. 150ff. – J. Mausbach, Die E. des hl. Augustinus 1/2² (1929). – H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ = Paradosis 7 (Freiburg/Schw. 1952); Art. Ebenbildlichkeit: o. Bd. 4, 459/79. – H. Mundle, Religion u. Sittlichkeit bei Paulus: ZSystTh 4 (1927) 456/82. – A. Nygren, Eros u. Agape² (1956); Das Prädestinationsproblem in der Theologie Augustins = Forsch. z. Kirchen- u. Dogmengesch. 5 (1957). – W. Pesch, Der Lohngedanke in der Lehre Jesu = Münch. Theol. Stud. 1, 7 (1955). – H. Pétré, Caritas (Louvain 1948). – S. Pétrement, Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens (Paris 1947). – M. Pohlenz, Die Stoa 1/2² (1947/55); Clemens Alexandrinus: NGGött 3 (1943) 103/180. – B. Poschmann, Poenitentia secunda = Theophaneia 1 (1940). – F. Preger, Die Grundlagen der E. bei Gregor v. Nyssa (1897). – H. Preisker, Christentum u. Ehe in den ersten drei Jahrhunderten (1927); Das Ethos des Urchristentums² (1949). – P. Rabbow, Seelenführung (1956). – K. Reinhardt, Art. Poseidonios: PW 22, 558/826. – G. Richard, Les obstacles à la liberté de conscience au IVᵉ s. de l'ère chrét.: RevÉtAnc 41 (1940) 498/507. – L. Robin, La morale antique² (Paris 1941). – M. Rostovtzeff, Gesellschaft u. Wirtschaft im röm. Kaiserreich 1/2 (o. J. [1929]); Social and Economic History of the Hellenistic World (Oxford 1941). – G. Rudberg, Cicero u. das Gewissen: SymbOsl 31 (1955) 96/104. – Th. Rüther, Die sittl. Forderung der ἀπάθεια in den beiden ersten christl. Jhh. u. bei Clemens Alexandrinus (1949). – O. Schilling, Reichtum u. Eigentum in der altkirchl. Literatur (1908). – O. Schissl v. Fleschenberg, Marinos u. die neuplaton. Tugendlehre (Athen 1932). – M. Schmaus, Die psycholog. Trinitätslehre des hl. Augustinus = Münst. Beitr. z. Theol. 11 (1927). – L. Schmidt, Die E. der alten Griechen 1/2 (1881/82). – R. Schnackenburg, Die sittl. Botschaft des NT = Hdb. d. Moraltheol. 6 (1954). – E. Schwartz, E. der Griechen (1951). – A. Seeberg, Die beiden Wege u. das Aposteldekret (1906). – S. Spicq, Agape = StudHell 10 (Louvain 1955). – J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristl. Sittenlehre zur E. der Stoa (1933). – F. M. Stratmann, Die Heiligen u. der Staat 1/3 (1944/50). – B. Switalski, Plotinus and the Ethics of S. Augustine (New York 1946). – W. Theiler, Porphyrios u. Augustinus = Schriften d. Königsbg. Gel. Ges. Geistesw. Kl. 10, 1 (1933). – E. Troeltsch, Die Soziallehren der christl. Kirchen u. Gruppen (1912) 16/178. – G. Uhlhorn, Die christl. Liebestätigkeit² (1959). – S. Vanni-Rovighi, L'idee filosofiche di S. S. Ambrogio: Sant'Ambrogio nel XVI centenario della nascità (Milano 1940) 235/58. – A. Vögtle, Die Tugend- u. Lasterkataloge im NT = Ntl. Abh. 16, 4/5 (1936); Woher stammt das Schema der Hauptsünden?: ThQS 122 (1941) 217/37. – W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes = Beitr. z. hist. Theol. 7 (1931); Fortschritt u. Vollendung bei Philon v. Alexandrien = TU 49, 1 (1938); Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus = TU 57 (1952). – F. Wagner, Der Sittlichkeitsbegriff in der hl. Schrift u. in der altchristl. E. (1931). – S. Wibbing, Tugend- u. Lasterkataloge im NT = ZNW Beih. 25 (1959). – A. Windisch, Taufe u. Sünde im ältesten Christentum bis auf Origines (1908). – N. W. de Witt, Epicurus and his Philosophy (Minneapolis o. J. [1954]) 171/288. – H. A. Wolfson, Philo 1 (Cambridge/Mass. 1949) 424ff; 2, 165ff. – M. Wundt, Geschichte der griech. E. 1/2 (1908/11). – C. W. Zeeman, De plaats van de wil in de philosophie van Plotinus, Diss. Amsterdam (1946). – F. Zucker, Syneidesis-Conscientia = Jenaer Rektoratsreden (1929).

A. Dihle.

Ethnographie, Ethnologie s. Völkerkunde.

Etikette s. Höflichkeit, Umgangsformen.

Etimasia s. Thron.

Etymologie.

Unter E. versteht die moderne Sprachwissenschaft die Rückführung des Einzelwortes auf eine rekonstruierte Wurzel u. die Erklärung des Bildungstypus; d. h. es wird die Geschichte der Bedeutung u. der Form entwickelt mit Berücksichtigung der bekannten Gesetze des Lautwandels der Einzelsprache innerhalb der verwandten Sprachen. Im Gegensatz dazu verstand die Antike in der Praxis unter E. meist lediglich die Bedeutungsgeschichte des Einzelwortes. Da die Gesetze der Sprachentwicklung, das methodische Regulativ u. Korrektiv der modernen E., der antiken Sprachwissenschaft unbekannt waren, fehlte das Kriterium für die Richtigkeit der Wortableitung. E. u. Ätiologie verschwimmen daher nicht selten in eins. Trotz, oder gerade wegen ihrer sprachwissenschaftlichen Unzulänglichkeit sind die antiken E. geisteswissenschaftlich bedeutsame Zeugnisse der Sprachauslegung. Da sie von dem umfassenden Komplex des Ursprungs, der Natur u. der Leistungen der Sprache nicht zu sondern sind, werden die einschlägigen Theorien gestreift. Jedoch liegt der Hauptakzent auf den verschiedenen Anwendungen der E. in der Literatur, da dieser Gesichtspunkt für die Auseinandersetzungsfrage die größte Bedeutung hat. Dieser Artikel will also nicht ältere Standardwerke über Sprachwissenschaft im Altertum, Geschichte der Etymologika u. Onomastika u. dgl. ersetzen oder etwa ein umfassendes Repertorium aller antiken E. liefern; er will auch nicht abschließende Quellenstudien zur antiken Lexikographie u. Grammatik bieten; vielmehr soll die Funktion des etymologischen Arguments in der christl. Literatur gekennzeichnet werden. Alle umrahmenden Ausführungen sind diesem Aspekt untergeordnet worden.

A. Nichtchristlich. I. Griechen. a. Geschichte. 1. Anfänge, Homer u. Hesiod. Jede E. beginnt damit, daß ein Wort nicht verstanden wird (psychologisch ähnliche Herleitung bei Pisani 11f). Als verhältnismäßig konservativste Teile der Sprache bieten die Namen den ersten Anlaß zur Frage, was sie ursprünglich bedeutet hätten. Denn der Name steht nicht so stark im Flusse der Sprachentwicklung wie die anderen Redeteile; er soll seinen Träger nicht so sehr bezeichnen, als vielmehr kennzeichnen (zur Theorie des Namens vgl. E. Pulgram, Theory of Names: Beiträge z. Namensforschung 5 [1954] 149; A. Gardiner, The Theory of Proper Names ²[Oxford 1954]). Daher erhält sich in den Namen älteres, auch fremdsprachliches Gut von verdunkelter Bedeutung. Der Glaube an die Macht des Namens (vgl. E. Cassirer, Sprache u. Mythos: StudBiblWarb 6 [1925] 2 zur Identität von Name u. Wesen) erzeugt die Frage nach seiner Bedeutung; dies ist die Geburtsstunde der E. Nicht zufällig stehen bei den Griechen am Anfang etymologischer Bemühungen die neuerdings mehrfach untersuchten Namenserklärungen des griech. Epos, zB. die Deutung des ‚Wunschnamens' Astyanax (Il. 6, 402f; Risch 80; Lingohr 53f), die Erklärung Hektors als des ‚Verteidigers' der Stadt (Lingohr 81/7), Odysseus als des ‚Zürners' (ebd. 51. 56; Od. 19, 407/9) u. a. Meist sind diese Deutungen nicht ausdrücklich, sondern Homer spielt mit den Lautelementen des Namens. Den Tatbestand charakterisiert Risch treffend als nur vereinzeltes Auftreten der etymologischen Deutung (82), während Rank u. Lingohr im Banne ihrer Fragestellung zu viele etymologische Anspielungen feststellten. Hesiods Neigung, zum Ursprung zurückzukehren, u. seiner genealogisch-ableitenden Denkform liegen Namenserklärungen besonders nahe. Er erklärt den Namen der Kyklopen als der ‚Rundäugigen' (theog. 142/5; Risch 72; Lingohr 104f. 115f. 140/2), den der Aphrodite als der ‚Schaumgeborenen' (theog. 195/200; Risch 74/6; zu ἀφρός ‚Schaum'), den des Chrysaor als des ‚Trägers eines goldenen Schwertes' (zu χρυσός u. ἄορ; theog. 280/3) u. den des Pegasos als des ‚an den Quellen, πηγαί, des Okeanos Gezeugten' (ebd.; Risch 73). E. u. Ätiologie gehen bei Hesiod durcheinander. Ferner liebt er es, einen Namen bei der Namengebung zu erklären; Pandora (op. 80/2) zB. wird so genannt, weil alle Götter sie beschenkten, die

Titanen, weil sie sich reckend, τιταίνοντες, Ruchloses tun u. büßen (τίσις) müssen (theog. 207/10; Lingohr 107. 135f). Ausdrückliche E. treten auch in den homerischen Hymnen auf: Aineias erhält seinen Namen nach dem Wunsch seiner Mutter Aphrodite, weil sie wegen ihrer Vereinigung mit einem Sterblichen, Aineias' Vater, furchtbarer Gram (αἰνὸν ἄχος) befiel (hym. Ven. [3] 198f; Lingohr 190). Die Pythonschlange heißt so, weil sie durch die Strahlen der Sonne Apolls verfaulte (zu πύθειν; h. Ap. [5] 371/4; Lingohr 190f). Pan wird so genannt, weil er ‚alle' ergötzt (h. Pan. [19] 45/7).

2. Tragiker u. Pindar. Die schicksalhafte Bedeutung des Namens, die unheilvolle Gleichung von Wort u. Los des tragischen Helden, hat Aischylos zu einem seiner wirkungsvollsten Kunstmittel gemacht, zB. liegt im Namen Helena beschlossen, daß seine Trägerin ‚Männer, Städte u. Schiffe wegnimmt' (Ag. 681/98), u. Polyneikes heißt zu Recht der ‚Vielstreitende' (sept. 658. 825). Zu E. bei Euripides vgl. Christ-Schmid, Lit. 1, 3 Register 879. Auch Pindar verwendet die Bedeutung des Namens, zB. bei den drei Chariten (Ol. 14, 5/7) u. erinnert daran, daß Hieron zu ἱερός gehört (Pyth. 2, 69). – Dem dichterischen Spiel mit der E. ist in Funktion u. Verfahren die mythisch-literarische Denkform der Ätiologie verwandt (*Erfinder I). Bei ihr fällt die Kausalerklärung eines nicht mehr verstandenen Phänomens mit der Kausalerklärung seiner nicht mehr verstandenen Bezeichnung zusammen. Auch diese Gattung läuft durch die ganze antike Literatur hindurch. Ebensowenig wie die dichterisch naive hat sie der wissenschaftlichen E. mehr als einen Impuls geben können.

3. Heraklit u. Parmenides. Ein sprachtheoretisch neuer Ansatz liegt in den hintergründigen Worten Heraklits, mit denen er das Hauptthema aller späteren Diskussion aufwirft: das Verhältnis von Namen u. Wesen; Heraklit sieht darin hauptsächlich einen Widerspruch (vgl. B. Snell, Die Sprache Heraklits: Hermes 61 [1926] 353/81; Diels 2/4). So heißt zB. βιός, Bogen, u. βίος, Leben (frg. 48; Snell 369). Zeus hängt mit Leben, ζῆν, zusammen (frg. 67). Dieser Gegensatz ist für Heraklit kein Zeichen der Unzulänglichkeit der Sprache, sondern er ‚weist im Gegenteil zum Logos hinüber, der Sinn u. Gegensinn umgreift' (Snell 369). Für Parmenides aber ist die Benennung die Quelle des Irrtums (Diels 7), da sie den Fehler der sinnlichen Wahrnehmungen, die trügerische Aufspaltung der Einheit in die Vielheit, durch die Sprache verewigt. Heraklit u. Parmenides sind die ersten in dem langen Streit über den Ursprung der Sprache u. ihren Erkenntniswert. Die gegensätzlichen Standpunkte wurden seit der Mitte des 5. Jh. vC. durch die Antithese Nomos u. Physis charakterisiert. Empedokles, Leukippos u. Demokrit entschieden alle gegen Heraklit, d. h. sie bezweifelten den Erkenntniswert der Sprache. Zum ganzen Komplex vgl. Steinthal 1, 41/77.

4. Platon. Die Problematik des Sprachursprungs ist am besten bei Platon zu erkennen. Das Thema des Dialogs Kratylos ist ‚Richtigkeit der Namen', ὀρθότης ὀνομάτων. Damit ist die Frage nach der Übereinstimmung zwischen Bezeichnung u. Bezeichnetem gemeint. Sie führt auf die weitere Frage nach dem Ursprung der Sprache (Crat. 433 E). Die Sophisten sagten, die Sprache sei willkürlich gesetzt. Wenn sie aber lediglich auf eine Konvention zurückgeht, folgert Platon, so ist auch die ‚Richtigkeit der Namen' eine relative, d. h. sie richtet sich nur nach der Vereinbarung, der die Sprache ihr Entstehen verdankt. Die Benennungen sind also nicht mit Naturnotwendigkeit, φύσει, so, wie sie sind, sondern sie könnten auch anders sein. Gegen diese sophistischen Thesen geht Platon von einer Definition des ‚Benennens' aus: es ist eine Handlung, die sich nach der Natur des zu Benennenden richten soll (387 D; Steinthal 1, 77: ‚nach wahrer Erkenntnis'). Der Name wird definiert als Werkzeug der Belehrung u. der Unterscheidung des Seienden (388 B). Die Benennungen überliefert der Nomos (‚Gebrauch'; Steinthal 1, 92; 388 D). Die Sprachschöpfung ist das Werk eines dafür besonders Geeigneten, des ‚Namengebers' (νομοθέτης 389 A; vgl. Steinthal 1, 93f). Die Namengebung richtet sich nach der Natur des zu Benennenden (389 D). Die Richtigkeit der Sprachschöpfung kontrolliert der Dialektiker im Gebrauch der Sprache (390 C). Der Hauptteil des Dialogs gibt durch die Begriffsanalyse des zu Benennenden eine E. der Benennung u. weist ihre Richtigkeit nach, d. h. die wesenhafte Übereinstimmung von Name u. Namensträger (vgl. auch Steinthal 1, 88). Platon wählt seine Beispiele aus Theologie u. Ethik; in der Hauptsache handelt es sich um schwer erklärbare Götter-

namen. Wichtig sind folgende Gedanken: im Gebrauch verändern sich die Benennungen durch Hinzufügung oder Auslassen von Lauten oder auch durch Akzentverschiebung (399 A). Die Benennung des Feuers, die Sokrates nicht zu erklären vermag, wird auf nichtgriechischen Ursprung zurückgeführt (410 A). Es liegen Ansätze zu Beobachtungen einer Gesetzlichkeit des Lautwandels vor (418 B): aus ι oder ει wird η, aus δ ζ. Die Veränderung der Benennungen infolge ihres Alters verhindert manchmal, daß die ursprünglichen gefunden werden (421 D). Die E. erschließt der Weg vom ὄνομα zum ῥῆμα u. von hier wieder zum ὄνομα, bis auf nicht weiter zerlegbare Elemente der Benennungen (422 A). Ῥῆμα ist nach Steinthal 1, 138 ein Mittelglied zwischen Logos u. ὄνομα, aber nicht das ‚Prädikat' schlechthin. Die Richtigkeit (ὀρθότης) der ursprünglichen wie der letzten, d. h. vom Ursprung am weitesten entfernten, Benennungen besteht darin, daß sie das So-Sein jedes einzelnen Seienden offenbaren (422 D). Auf diese methodischen Darlegungen folgt eine neue Definition des ὄνομα, das zunächst nur funktionell bestimmt worden war, als ‚eine durch die Stimme bewirkte Nachahmung des Nachzuahmenden', also des Gegenstandes der Benennung. Das Benennen ist also Nachahmen des Seienden (423 B). Steinthal (1, 103) nennt Platon aufgrund dieser Definition den Erfinder des onomatopoietischen Prinzips. Die Nachahmung durch die Sprache ist verschieden von der durch die Musik (423 D). Die Musik trifft nur das σχῆμα, das χρῶμα u. die φωνή des Seienden; die Sprache jedoch das Wesen (οὐσία: 423 E). Da sie die Dinge mittels Silben u. Buchstaben ‚nachahmt', ist der methodisch richtige Weg zur Erkenntnis des Ursprungs der Bezeichnungen die Unterscheidung der Laute (424 CD). Die Buchstaben bauen die Silben auf u. diese wiederum ὄνομα u. ῥῆμα (424 E). Unter den Lauten erweist sich das Rho als der Beweger u. Veränderer (426 C). Das Jota ist ‚das weiche Element' (426 E). Aus diesen Beobachtungen ergibt sich die Übereinstimmung der Benennungen mit den Dingen (434). – Es könnte nach diesen Darlegungen Platos scheinen, als sei die sophistische These vom willkürlichen Ursprung der Sprache u. der nur relativen Richtigkeit der Benennungen erschüttert. Trotzdem u. trotz der (postulierten) Unfehlbarkeit des ersten Namengebers ist die E. für Platon nur die Quelle abgeleiteter Erkenntnis (439). Denn die Benennungen sind eben doch nur ‚Abbilder' u. müssen hinter der Erforschung des Seienden selbst zurücktreten. Da die ontologische Ausgangsbasis des Namengebers, das Werden, jede echte Erkenntnis unmöglich macht (440), ist das Vertrauen auf den Erkenntniswert der E. eigentlich ‚eine Art Krankheit', die auf der Fehlübertragung der ontologischen Struktur der Sprache auf das Seiende selbst beruht (zum Ganzen Steinthal 1, 79/113; Pisani 15/21; Woodhead 51/73; Dahlmann 4f; zur sprachlichen Deutung Platos in den späteren Dialogen vgl. Classen 1/98; insbes. 85/98).

5. Aristoteles. Für Aristoteles ist die Sprache bzw. die lautliche Äußerung Kennzeichen der Erregung der Seele. Deshalb existiert die Sprache nicht von Natur (φύσει: interpr. 1. 2), sondern durch Übereinkunft. Nur aus der vorgängigen Vereinbarung leitet sich die Funktion des Logos als Bedeutungsträger her (Steinthal 1, 187). Daher hat die E. für Aristoteles nicht mehr den Charakter einer primären Erkenntnisquelle. Sie hat ihren Platz in der Topik als beweisendes Enthymem (rhet. 2, 23/29 [1400b]). Dabei wird der Bedeutung eines Namens die Bestätigung entnommen, daß das Wesen des Trägers seinen Namen rechtfertigt (vgl. Woodhead 73f). Aristoteles verwendet die E. auch gerne als Mittel der Begriffsbestimmung (zB. eth. Nic. 1132a 31), worin er reiche Nachfolge fand.

6. Stoa. Ihre gültige Ausprägung erfuhr die E. erst durch die Stoa. Auch die Bezeichnung ἐτυμολογία ist wohl erst hier aufgekommen (Steinthal 1, 331; Pisani 14_2; Stanford 8_2). Bertoldi 15_1 erklärt ἐτυμολογία für eine poetische Bildung. Jedoch trifft das nur für das vordere Element zu; ἐτυμολογία ist eine prosaische Bezeichnung mit einem archaischen Bestandteil. Die E. knüpft an den Begriff der ὀρθότης ὀνομάτων, die ‚Richtigkeit' der Bezeichnungen an. Sie wird zum Range einer methodischen Disziplin erhoben. Sie ist im Unterschied zu der E. der modernen Sprachwissenschaft nach rückwärts orientierte, also genetische Semasiologie. Die verdunkelte Wortbedeutung wird gesucht in der Überzeugung, daß sie das Wahre (ἔτυμον) über die Natur des Bezeichneten aussage. In dieser stoischen Auffassung der E. liegt beschlossen, daß sie ‚statisch' ist (vgl. dazu J. Vendryes, Pour une étymologie statique: Bull. Soc. lingu. 49 [1953] 1/19). Sprechen

bedeutet für die Stoiker, ein bezeichnendes Lautzeichen für das in der Vorstellung erfaßte Ding äußern (Sext. Emp. adv. math. 8; adv. log. B 80; Steinthal 1, 288). Auch die Stoiker verbinden die Frage nach dem Wesen der Sprache mit der ihres ideellen Ursprungs. In diesem Zusammenhang war in der Sprachtheorie das Gegensatzpaar Nomos u. Physis durch Physis u. Thesis abgelöst worden. Steinthal (1, 310) will im Begriff der Thesis, der bereits bei Platon nachweisbar war, also schon sophistisch ist, die Fortsetzung des alten sophistischen Nomosgedankens sehen. Der Fortschritt in der Sprachbetrachtung der Stoiker liegt darin, daß sie nicht mehr die fertige Sprache als solche, sondern ihren Werdegang ins Auge faßten. Die Sprache sei φύσει entstanden, lehrten die Stoiker u. folgerten daraus, daß sie Notwendigkeit u. Wahrheit (das Etymon) in sich schlösse. Daraus ergibt sich als Aufgabe der E., die Einzelwörter ‚mittels eines Verfahrens ‘aufzufalten’, das die Wahrheit deutlich macht‘ (Bekker, Anecdot. 2, 740; Steinthal 1, 331). Methodische Voraussetzung ist die Identität von Ding u. Sache. Ursprünglich war die Benennung die lautliche Nachahmung des Dinges. Daher sind die ersten Wörter ‚onomatopoietisch‘. Auf der nächsten Stufe werden die lautlichen Qualitäten in ‚taktile‘, tastbare, umgesetzt. Die dritte Stufe ist die der nur mehr annähernden Übereinstimmung. Hier herrscht das Prinzip der Analogia (abusio). Auf der vierten Stufe der Benennung hat sich die enge Beziehung zwischen Ding u. Sache noch mehr gelockert, u. die Sache wird durch ihr Gegenteil bezeichnet (Etymologien vom Typus lucus a non lucendo; vgl. Sext. Emp. adv. geom. 40; PsAug. princ. dial. 6; Steinthal 1, 332f; Dahlmann, Varro 7). Bei dieser Betrachtungsweise stellten Homonyma u. Polyonyma eine besondere Schwierigkeit dar; denn sie widersprachen der von Natur u. Notwendigkeit gegebenen Identität zwischen Bezeichnung u. Bezeichnetem. Die Stoiker halfen sich, indem sie erklärten, die Sprache entwickle sich im Verhältnis zum Gedanken nach dem Prinzip der Anomalie, so daß ein Ding mehrere Bezeichnungen haben u. eine Bezeichnung mehrere verschiedene Dinge bezeichnen könne. Der Logos hat zwei Formen, den im Inneren gestaltenden, den λόγος ἐνδιάθετος (grob ‚Gedanke’), u. den durch die Stimme aus dem Inneren hervordringenden λόγος προφορικός (‚Sprache’; vgl. M. Pohlenz, Die Stoa 1² [1959] 39). – Zeno, das erste Schulhaupt der Stoa, hat nach dem Skeptiker Cotta bei Cicero ‚die mühsame u. nicht notwendige Last der E. auf sich genommen‘ (n. d. 3, 63; vgl. Della Corte 6). Seine Nachfolger, Kleanthes u. Chrysipp, setzten seine Arbeit fort. Chrysipps Verdienst war die Erweiterung des Arbeitsfeldes der E. Vor ihm hatte man sich auf die Erklärung von Eigennamen, insbesondere Götternamen, beschränkt, auch im Dienste der Mythenallegorese (vgl. Hersman u. u. Sp. 809f). Chrysipp untersuchte als erster auch den alltäglichen Wortschatz. Er schrieb das erste Etymologikon (Dahlmann 8/10; Woodhead 77).

7. Alexandrinische Grammatiker. Die ersten Grammatiker, die sich mit E. befaßten, waren die Alexandriner. Dies geschah nicht unter stoischem Einfluß, sondern unabhängig an der Arbeit an Homer, als Kanon des Hellenismus (Dahlmann, Varro 11). Die Zielsetzung der grammatischen E. ist dieselbe, wie die der Stoiker: sie will Auskunft geben über den Ursprung eines Wortes. Anders als die Stoiker sehen die Grammatiker die Bedeutung der E. darin, daß sie ein Kriterium des Hellenismus ist (bzw. der Latinität bei ihren röm. Nachfolgern). Die E. bestimmt Wortwahl u. Orthographie (Barwick 259). Bei Dionysios Thrax ist die E. die 4. der 6 Aufgaben des Grammatikers (5, 4). Nach der kanonischen Festlegung des grammatischen Systems durch Tyrannion (Barwick 224) wurde die E. jedoch in eine kategorial niedere Stufe gedrängt; sie wurde zur bloßen Hilfswissenschaft. Asklepiades von Myrleia teilte die Grammatik ein in τεχνικόν, ἱστορικόν, γραμματικόν (Barwick 217); dabei gehörte die E. zu dem τεχνικόν, das seinerseits nur eine Hilfswissenschaft des γραμματικόν war (Barwick 217. 227). Diese Stellung im System blieb der E. auch bei den röm. Grammatikern erhalten. Eine Skizze der weiteren Geschichte der E., insbesondere aber der griech. Etymologika, ist im Rahmen dieses Artikels entbehrlich, weil ihr Einfluß auf die christl. Literatur gering ist; auch versagt sie sich den Gesetzen lexikalischer Darstellung. Reitzensteins Geschichte der griech. Etymologika bleibt das monumentale, aber schwer kompilierbare Standardwerk.

b. Gelehrte Anwendung. 1. Dichtung. Nach Begründung der E. als wissenschaftlicher Disziplin wird ihre Verwendung in der Dichtung gelehrt. Es handelt sich meist um Eigen-

namen, die der Tradition folgend erklärt werden. Unter Tradition ist dabei nicht nur die Gelehrsamkeit der Grammatiker zu verstehen, sondern alle älteren, auch vorgrammatischen Erklärungen. Wir haben also Homer- u. Tragikerimitatio vor uns u. eine Fülle anderer Überlieferungsströme.

α. Alexandriner. Diese gelehrte E. war beliebt bei den Alexandrinern. Theokrit greift die alte E. des Namens Pentheus, die von πένθος ‚Leid' ausgeht, wieder auf (26, 26; vgl. Eur. Bacch. 367. 508; Chaerem. frg. 4; Nonn. Dion. 5, 554f; 46, 73; Woodhead 19). Etymologische Spielereien des Kallimachos verzeichnet Pfeiffer nicht; erhalten ist zB. die Erklärung des Flußnamens Parthenios frg. 599 Pf. (vgl. A. Koerte, Hellenistische Dichtung [1925] 101). Zu Umbenennungen vgl. frg. 601 Pf. Etymologische Erklärungen des Apollonios Rhodios hat Woodhead gesammelt: 1, 229f ‚Minyer', weil Söhne der Minyastöchter; 588/90 Ἀφεταὶ Ἀργοῦς (Ortsnamen); 624f Sikinos, die Insel, nach Sikinos, Sohn des Thoas; 988 Jasonsweg, wegen der Ersteigung des Dindymon auf diesem Pfad; 1019 hl. Fels bei den Dolionen, wo die Argo vertäut worden war; 1063/9 Geschichte der Kleite-Quelle; 1148f Jasonsquelle; 2, 296f Namensgeschichte der Strophaden; 379/83 Namensgeschichte der Μοσσύνοικοι nach ihren Häusern; 686/8 Benennung der hl. Insel des morgendlichen Apollo; 907/10 Name des Flusses Kallichoros nach den Tänzen der Bakchanten; 4, 519/21 Name der Keraunischen Berge; 1716f Beiname des Apoll Aigletes; 1717f Name der Insel Anaphe (Woodhead 31_4).

β. Lehrgedicht. E. erscheinen auch im Lehrepos; hier findet sich die dichterische Einkleidung der fachwissenschaftlichen E. Dafür ein Beispiel aus dem Kynegetiker Oppian: ὄρρυγξ, das gestreifte Pferd, heißt so wegen seines Aufenthalts in bewaldeten Bergen oder nach der Brunst der Männchen ὅτι ... θέλουσ' ἐπὶ θηλυτέρῃσιν ὀρούειν (Opp. Cyn. 1, 317/9; zum stilistischen Prinzip der Umdichtung im Lehrgedicht allgemein H. Schneider, Stilistische Untersuchungen zur sprachlichen Struktur der beiden erhaltenen Lehrgedichte des Nikander v. Kolophon = Klass.-philol. Studien 24 [1962]). Der sog. Periegetiker Dionysios erklärt die E. geographischer Begriffe (zB. 525. 541. 641. 992. 1150 mit Woodhead 31_7).

γ. Nonnos. Verhältnismässig häufig sind E. in den Dionysiaka des Nonnos. Da sie bisher noch nicht vollständig katalogisiert sind, seien eigene Sammlungen vorgelegt: 1, 408 Ätiologie des Berges Tauros, weil Zeus ihn in Gestalt des Stiers besucht hatte; 3, 275/8 Erklärung von Nil als ‚neuer Schlamm', weil der Fluß die Erde durch die jährliche Überschwemmung begattet u. neuen Schlamm, νέα ἰλύς, spendet (vgl. Heliod. Aeth. 9, 22 [267 Bekker] mit A. Hermann, Der Nil u. die Christen: JbAC 2 [1959] 39_{58}); 3, 284/6 Epaphos, so genannt, weil Zeus die Io, seine Mutter, berührt hatte, ἐπαφήσατο (vgl. Aesch. Prom. 849/51); 5, 69/73 Namenserklärung der Stadttore Thebens Ὀγκαίη πύλη (vgl. Tzetz. zu Lycophr. 519); 5, 75/7 Erklärung der Elektrapforte; 9, 18/22 Dionysos heißt Sohn des Zeus; 9, 110/20 Mystis, Amme des Dionysos, als Namengeberin der Mysterien; 10, 76f Benennung der Leukothea, weil sie den Staub des weißen Feldes durcheilt hatte; 11, 480f Kalamos als Namengeber u. Erfinder der Halme, Karpos als Namengeber u. Erfinder der Früchte; 12, 360/2 Kypellos als Namengeber der Becher; 13, 99/102 Orion, benannt nach seiner Entstehung aus οὐροί, Urin, dreier Götter; 13, 124/6 Ὑάμπολις nach einer Sau; 13, 203f Aiakos nach einem Adler, αἰετός; 13, 206/10 Name der Myrmidonen als Verwandlung aus Ameisen in Menschen erklärt; 13, 468/70 Name der Stadt Kerassai, weil Dionysos dort den Wein zum ersten Mal ‚gemischt' hatte; 14, 92/5 Anspielung auf die Bedeutung des Namens Nomios, eines Pansohnes, als ‚der sich an Schafweiden erfreut', νομαῖς οἴων φίλος; 18, 74f Lychnis als Namengeberin des Dochtes; 24, 70 Anspielung auf die Bedeutung des Namens Deriades zu δῆρις ‚Kampf'; 28, 306/8 Anspielung auf Ableitung von Melisseus zu μέλισσα ‚Biene'; 48, 854 Benennung des Berges Dindymon nach den Zwillingskindern der Rhea. Eigene E. des Nonnos zeichnen sich durch die Hypostasierung des *Erfinders u. Namengebers kultischer Einrichtungen u. Institutionen aus. – Das scherzhafte Spiel mit dem Namen blieb auch in der späten Dichtung lebendig; ein Beispiel dafür aus der Anth. Pal.: E. von Αἰτωλή, Μῆδος (5, 63).

2. Fachwissenschaft. Die Verwendung der E. in der Fachwissenschaft geht auf die verschiedensten Traditionen zurück. Die E. der Historiker setzt alte Ätiologie fort; dasselbe gilt von den Erklärungen der Orts-, Länder-, Berg- u. Flußnamen durch die deskriptive

Geographie. Anders ist die Deutung der botanischen u. zoologischen Nomenklatur; die meist noch ganz verständlichen Termini werden form- oder verhaltensdeskriptiv motiviert. Eine Sondergruppe bilden die Erklärungen fremdvölkischer Namen oder Einrichtungen, wie sie zB. in der Beschäftigung der kaiserlichen griech. Historiker mit Rom begegnen. Hier wird lediglich die fremde gelehrte Tradition übersetzt. In der späten Kompendiengelehrsamkeit endlich dient die E. der Begriffsbildung u. Begriffsklärung.

α. Eigennamen. Bevorzugter Gegenstand der E. sind auch in der Fachwissenschaft die Eigennamen. Eine kuriose E. leitet den Namen Helena ab von ἕλος ,Sumpf', der Geburtsstätte (Ptol. Heph. nov. hist. 4 [189 Westermann]). In der Rhetorik des Aristoteles finden sich Eigennamen als Beispiele für das Namensargument: Thrasybulos ist der kühn Planende, Thrasymachos der kühn Kämpfende, Polos das ,Füllen', Drakon der ,Drache' (rhet. 2, 34, 1400b 18 mit Stanford 34f). Bei Pausanias werden Götternamen als Menschennamen erklärt, so Ammon u. Bel (4, 23, 10). Daß die Iulier nach ihrem Stammvater Iulus hießen, gibt Dionys v. Halikarnass in der Nachfolge der röm. Tradition wieder (1, 70, 4); aus derselben Quelle kennt er auch die E. von Silvius, der griechisch Ὑλαῖος geheißen haben soll (1, 70, 3).

β. Völkernamen. Ein besonderer Gegenstand des Interesses sind Völkernamen. Häufig begegnet die Ableitung von einem mythischen Stammvater. Diese der frühen genealogischen Geschichtsschreibung eigene Ableitungsform ist noch bei Pausanias besonders häufig; die Achäer heißen zB. nach Achaios (7, 1, 7), die Elier nach Eleus (5, 1, 8), die Meder nach ihrer Stammutter Medea (2, 3, 8). Den griech. Namen der Etrusker, Τυρρηνοί, leitet Dionys v. Halikarnass ab von ihren turmartigen Behausungen, ἐν τύρσεσιν οἰκήσεις; den latein. Namen Etrusci oder Tusci nach ihrem Wohnsitz in Etruria; der Kurzname Tusci ist eine Verkürzung der griech. Bezeichnung θυοσκόοι, Opferpriester (1, 30, 2f).

γ. Länder u. Städtenamen. Dem Rückgriff auf den Stammvater bei Völkernamen entspricht der auf den Gründer bei Länder- u. Städtenamen. Während Timaeus, Varro u. Festus in dieser Technik Italia von Italos ableiten, erscheint daneben auch die sprachgeschichtlich zutreffende von vitulus, ,Jungstier' (vgl. Gell. 11, 1, 2 mit Varro ant. frg. 10, 1; Dion. Hal. 1, 35, 2f u. F. Klingner, Römische Geisteswelt [4][1961] 11/2). In bewährter Technik wird Makedonien von Makedon abgeleitet (Ael. n. a. 10, 48). Städte sind benannt nach ihren Gründern: Kleitorioi nach Kleitor (Paus. 8, 22, 3), Korinth nach Korinthos (ebd. 2, 1, 1), Nisaea, der Hafen von Megara, nach Nisos (ebd. 1, 39, 4), Mantinea nach Mantineus (8, 3, 4), Tegea nach Tegeates, Mainalon nach Mainalos (8, 3, 4), Dyrrachion nach einem gleichnamigen Gründer (ebd. 6, 21, 11), Megara nach Megareus (ebd. 1, 39, 5), Eleusis nach Eleusis (ebd. 1, 38, 7), Erythrai in Böotien nach Erythras (ebd. 6, 21, 11). – Interessanter sind ,Ereignisetymologien'; mit diesem Ausdruck soll hier die Ableitung eines Namens nach einem hervorragenden Ereignis bezeichnet werden. Die italische Stadt Feronia hieß ursprünglich angeblich Foronia nach der Seefahrt, φόρησις, der einwandernden Sabiner (Dion. Hal. 2, 49, 5). Die Stadt Mykene ist nach dem Knopf, μύκης, benannt, der an der Stelle des späteren Mykene dem Schwert des Perseus entfiel; dieser nahm das für ein Zeichen dafür, hier solle eine Stadt begründet werden. Nach einer anderen Tradition, die sich an der Grundbedeutung von μύκης orientierte, soll Perseus sich an einem Pilz gelabt u. die Gründung nach diesem Pilz benannt haben (Paus. 2, 16, 3). Wo solche mythischen Gründer fehlen oder anders heißen als die Städte, unterläßt Pausanias, d. h. natürlich seine Quellen Rhianos u. Myron, die Erklärung des Namens, wie zB. im Falle von Theben (9, 5, 1/18, 6). Erklärung des Namens Alba Longa bei Dio Cass. 1, 2, 4 (dazu vgl. W. Ehlers, Die Gründungsprodigien von Lavinium u. Alba Longa: MusHelv 6 [1949] 166/75; eine Schöpfung des Fabius Pictor). – Auch Flußnamen hatten ihre Geschichte. Der troische Skamander hieß früher angeblich Xanthos wegen seiner bleichenden Wirkung auf das Fell der Schafe (Ael. n. a. 8, 21). Der erste Name des Tiber war Albula; dann wurde er umbenannt nach dem dort ertrunkenen Tiberinus (Dio Cass. 1, 2, 4). Diese Art der Deutung von Flußnamen nach ertrunkenen Heroes eponymoi beherrscht den Traktat De fluviis des PsPlutarch (vgl. *Ertrinken o. Sp. 393ff). Ähnlich heißt die myrtoische See nach Myrto (Paus. 8, 14, 12). Die Inseln der Seligen sind nach ihren seligen Bewohnern so benannt (Strabo 1, 1, 5).

δ. Tiernamen. Tiernamen werden verhaltens-

deskriptiv begründet. Der ἀτταγᾶς-Vogel heißt so nach seinem Ruf (Ael. n. a. 4, 42), die Dipsasschlange nach ihrem dursterzeugenden Biß (ebd. 6, 51), der ἁλιεύς-Frosch nach seinem Verhalten als Fischer (ebd. 9, 24); der Hirsch, ἔλαφος, heißt so, weil er angeblich die Schlangen packt (Plut. soll. an. 24D; vgl. Eustath. in Il. 4, 70; Et. Magn. 326, 1/5).

ε. Antiquarische Erklärungen. Antiquarische u. andere Worterklärungen dienen den verschiedensten Zwecken. Hierfür hier nur einige Beispiele. In einer späten Einleitung in die Beredsamkeit wird der Name des Redners, ῥήτωρ, programmatisch davon abgeleitet, daß er ῥύδην, d. h. ‚flüssig‘, oder, wie der Text gleich selbst erklärt, reichlich spreche; dies geht auf die copia verborum (Rhet. Graec. 14, 16 Rabe). Ebd. erscheint die Bestimmung der ἰατρική, der Heilkunde; sie sei nach dem Heilen, ἀπὸ τῆς ἰάσεως benannt. Stoisch ist die funktionelle Definition der Konjunktion, des συνδεσμός als συνδοῦν τὰ μέρη τοῦ λόγου (Diog. L. 7, 58). Dionys v. Halikarnass erläutert griech.-römische Institutionen mittels griech. E.: classis von κλῆσις (4, 18, 2), Palatium als Παλλάντιον (1, 31, 4), haruspex als ἱεροσκόπος (2, 22, 3), ovatio als εὐαστής (5, 47, 2). Die Akademie war, wie die doxographische Tradition wußte, nach einem Heros eponymos namens Ἑκάδημος benannt u. hieß früher Ἑκαδημία (Diog. L. 3, 7).

3. Allegorese. Innerhalb unserer Skizze der Entwicklung der E. bei den Griechen ist bis jetzt eine ihrer Funktionen mit Absicht beiseite gelassen worden: die im Dienste der allegorischen Mythenauslegung. Mit Hilfe der E. der Götternamen wird deren Wesen vergeistigt u. eine Korrektur am ‚anstößigen‘ Mythos vorgenommen. Die *Allegorese ist ein Werk der griech. Aufklärung. Ihre methodischen Anfänge liegen in der doppeldeutigen Sprache Heraklits; sachlich ist sie eine Antwort auf die Mythenkritik der frühen Atheisten wie Xenophanes. Die allegorisierenden Ansätze Heraklits, zB. die Deutung des Namens Zeus als mit Leben, ζῆν, zusammenhängend (vgl. o. Sp. 799), baute die stoische Theologie weiter aus. Sie nahm mit Hilfe der E. eine Umdeutung des Mythos vor. Zenon, Kleanthes u. Chrysipp erklärten Kronos als die Zeit (χρόνος); Pluton ist der ‚Reiche‘, weil die Erde alles spendet; Demeter ist Mutter Erde, Ge-meter; Zeus heißt so, weil er allen das Leben spendet (SVF 2, 1062). Apollo war nach Kleanthes die Sonne, weil diese bald da, bald da aufgeht: ἀπ᾿ ἄλλων (SVF 1, 540); Chrysipp leitete den Namen des Gottes ab von privativem α u. πολλῶν, weil die Sonne einzig ist oder weil sie die schädlichen Wirkungen des Feuers nicht besitzt (SVF 2, 1095). Rhea, die Mutter des Zeus, war die Erde, weil ihr die Wasser ‚entströmen‘ (SVF 2, 1084). Ares ist der Zerstörer, wie sein Name anzeigt, der zu ἀναιρεῖν gehört (SVF 2, 1094). Auch Dionysos war nur eine andere Benennung der Sonne, weil sie den Himmelsbogen ganz durchläuft, διανύει (SVF 1, 546). An diese etymologisierende Allegorese (vgl. o. Bd. 1, 285f) wurde hier wegen ihrer starken Nachwirkung auf die christl. Kirchenväter erinnert. Die stoische E. der Götternamen ist in der Hauptsache überliefert in Ciceros Schrift De natura deorum, in Plutarchs Traktat De Iside et Osiride u. in den Sammelwerken des Gellius u. Macrobius. Wegen ihrer polemischen Umbiegung durch lateinische Kirchenväter wie Minucius Felix, Arnobius, Laktanz u. Augustinus, u. griechische wie zB. Klemens v. Alexandrien wurde hier nochmals auf diese Quellenschriften der Apologeten hingewiesen (zum Ganzen Pépin 124/31).

II. Römer. a. Geschichte. Während die E. bei den Griechen aus der naiven Namensdeutung hervorgeht, die auch nach der Begründung der E. als wissenschaftlicher Disziplin der Grammatik weiterbestand, ist sie bei den Römern ein Produkt der Literatur u. der Grammatik. Abgesehen von einigen u. Sp. 812 besprochenen E. des Plautus, die teils seinen Originalen zu verdanken, teils echte, also nicht gelehrte, Wortwitze sind, bietet die altlateinische Literatur, soweit sie uns erhalten ist, keinen Anhaltspunkt für den naiven Ursprung der latein. E. Sie ist das Werk der röm. Sprachtheoretiker. Sie werden unten im einzelnen behandelt. Dabei wird hauptsächlich ihr Einfluß u. Weiterwirken auf die christl. Schriftsteller verfolgt; es handelt sich ja bei Varro u. Festus um Werke, die unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung lediglich als Quellenschriften interessieren. – Von den röm. Grammatikern der Frühzeit wie Aelius Stilo, dem Lehrer Ciceros u. Varros (vgl. Goetz: PW 1, 144f), u. Nigidius Figulus (vgl. W. Kroll: PW 17, 202f) sind uns keine Spuren einer unmittelbaren Nachwirkung auf die Kirchenväter erhalten. Anders ist es mit den etymologischen Arbeiten des M. Teren-

tius Varro. Spuren seiner erhaltenen wie seiner verlorenen Schriften, also De lingua Latina u. Antiquitates rerum humanarum et rerum divinarum, erscheinen allenthalben bei den Kirchenvätern, die ihnen das Rüstzeug für ihre Angriffe gegen die heidn. Religion entnehmen. Eine zusammenfassende Arbeit über das Verhältnis der latein. christl. Schriftsteller zu Varros Werken fehlt noch; einiges davon wird im Abschnitt über die polemische Verwendung der E. durch die Kirchenväter wie auch im Abschnitt über antiquarische Worterklärung gezeigt. Vor allem Laktanz, Augustinus u. Isidor v. Sevilla, auch Cassiodor, schöpfen aus Varro. – Varro stellt einen Höhepunkt der latein. Grammatik dar, nicht aber ihren Abschluß. Dazu vgl. auch R. Schröter, Studien zur varronischen E.: AbhMainz 1959, nr. 12. Das umfassendste etymologische Sammelwerk nach De lingua Latina, der Traktat De verborum significatu des M. Verrius Flaccus, ist uns lediglich im Auszug des Pompeius Festus u. in Exzerpten des Paulus Diaconus erhalten. Gut des Verrius bei den Kirchenvätern ist noch nicht systematisch ermittelt. Antiquarische Worterklärungen der Kirchenväter können aus Verrius stammen. Auf Verrius als Quelle führt die Geschichte einzelner E., die in Thesaurusartikeln unter der Überschrift De origine vocis bereits niedergelegt sind. Diese Paralipomena der Thesaurustätigkeit sind u. W. bisher nicht ausgewertet: (zB. agnus, altare, antiae, anus, apricus, aquila, ars, astus, augur, basilica, bucina, caelebs, calumnia, camera), – indes vgl. A. Dihle, Art. Verrius Flaccus: PW 8A, 1636/45 über die Nachwirkung des Verrius-Festus auf Servius u. Isidor (Beispiel Dihles: apricus). – Das Werk des Remmius Palaemon, des nächsten großen Grammatikers, hat Barwick aus den erhaltenen Artes grammaticae rekonstruiert; aber sein Einfluß auf die E. der Kirchenväter ist noch ungenügend herausgeschält. Da Remmius' Arbeiten in die späten Artes eingegangen sind, die ihrerseits auf Cassiodor u. Isidor weitergewirkt haben, müßte eine Untersuchung auf den Forschungen Barwicks u. Fontaines aufbauen, der den Einfluß der späten Artes u. Kommentare auf Isidor herausgearbeitet hat. Diese Aufgabe kann hier nur angedeutet, nicht ausgeführt werden. – Varro, Verrius Flaccus, Remmius Palaemon u. die Kommentarwerke der späteren Grammatiker sind die wichtigsten Quellen der polemischen u. antiquarischen E. der latein. christl. Schriftsteller. Detailprobleme der Auseinandersetzung mit Hilfe der E. können nur durch die Einzelgeschichte von Worterklärungen weiter verfolgt werden. Sie überschneiden sich aber mit Sachartikeln wie der Frage der Rezeption der heidn. Götter, der Auslegung von Kult- u. Staatsinstitutionen usw. Der vorliegende Abschnitt kann also vielfältige Ergänzung finden, einerseits durch die älteren Standardwerke über lateinische Grammatik von Muller, Della Corte, Dahlmann, Collart, Barwick u. andererseits durch die oben generell gekennzeichneten Sachartikel.

b. Anwendung. 1. Dichtung. Die in der latein. Dichtung begegnenden E. sind teils gelehrt, teils handelt es sich um ursprünglichen Sprach- u. Wortwitz, d. h. um Wortspiele. Es werden meist Eigennamen etymologisiert, oft im Dienste der Ätiologie. Daneben erscheint eine etwas verschiedene Technik, die an die E. erinnert. Sie besteht darin, den ursprünglichen Wortsinn zu gelehrten oder auch polemischen Anspielungen wiederaufleben zu lassen. (Zu dieser ‚stillen E.' vgl. H. Fuchs, Tacitus über die Christen: VigChr 4 [1950] 73f$_{12}$). Nach den Untersuchungen Marouzeaus verwandte Vergil diesen Kunstgriff (‚le souci étymologique') gerne; er muß auch sonst üblich gewesen sein. Hier soll lediglich an die von Marouzeau gesammelten Beispiele des ‚souci étymologique' Vergils erinnert werden; vieles davon beruht auf reiner Spekulation der Interpreten u. ist nicht streng beweisbar. Im folgenden sei die Technik des echten (beweisbaren) Etymologisierens bei den einzelnen Dichtern an einer Auswahl von Beispielen gezeigt. – Plautus verwendet E. nie als gelehrtes Beiwerk, sondern münzt sie um zu Witzen. Der Name des Gastfreunds Archidemides, verstanden als ‚Erzwegnehmer' (scherzhafte latein.-griech. E. zu ἀρχή u. demere, wegnehmen) hätte den bestohlenen Gast warnen müssen (Bacch. 283/5). Die Stadt Epidamnus ist so benannt, weil fast kein Fremder sich dort ohne Schaden (damnum) aufhalten kann (Men. 263f). In der Cistellaria wird dem röm. Heer gewünscht, die Punier, Poeni, sollten Strafe, poena, erhalten (197/202). Wohl aus der griech. Vorlage stammen Spielereien mit griech. Eigennamen: Die meretrix Phronesium hat dem Geliebten ihren ganzen Namen aus der Brust gerissen; denn phronesis heißt Verstand

(truc. 77/78a). Der Parasit Gelasimus erläutert, woher er seinen Namen hat: von seiner Armut, die ihn von Jugend auf zwang, Gelächter zu erregen (stich. 174/7). Zu einem witzigen Kompliment wird der Name der Sklavin Pasikompsa verwendet. Lysimachus schmeichelt ihr, sie heiße zu Recht so, denn sie gefalle allen (merc. 516f). Lateinische Spitznamen von Parasiten beschreiben ihre Eigenart. Peniculus heißt Pinsel, weil er beim Essen den Tisch abwischt, d. h. auch alle Brosamen sorgfältig mitaufißt (Men. 77f). Summanus heißt so wegen seiner Kleiderdiebstähle beim Gelage (curc. 414/6). E. des Lucilius sammelt I. Mariotti, Studi Luciliani (Firenze 1960) 32. – Im Unterschied zu dem ursprünglichen Hantieren des Plautus mit der E. verwenden die Augusteer nur gelehrte E. E. bei Vergil sammelt Marouzeau. Beispiele dafür: Lupercal von lupus (Aen. 8, 344), Byrsa nach der Kuhhaut (1, 367ff), Capua von Capys (10, 145), Mantua von Mantus (10, 199), Tibur von Tiburtius (7, 670), Latium von latere (8, 322ff), Iulius von Iulus (1, 288). Zum ‚souci étymologique' Vergils, der nicht immer sicher nachweislichen Anspielung auf die Grundbedeutung, vgl. Marouzeau 73/5. Horaz spielt auf die Bedeutung des Namens Lalage an als die ‚Plauderin' (c. 1, 22, 23f; vgl. Heinze zSt.). Bei Properz erscheinen antiquarische Ätiologien: Erklärung des Namens Iuppiter Feretrius von ferire, ‚schlagen', oder ferre, ‚tragen' (4, 10, 45/8), Erklärung von Vertumnus als verso amne (4, 2, 7/10). Ovid erklärt zB. in traditioneller Weise den Namen der Myrmidonen (met. 7, 654), den Monatsnamen Aprilis mit aperire, ‚öffnen' (fast. 4, 89f), den Namen aconitum mit cautes (met. 7, 438f; vgl. seine Nachwirkung ThesLL 1, 419, 84/420, 15), den Namen des Gecko, stellio, mit stellatus, gesprenkelt (met. 5, 461f). Origineller ist der Hinweis auf den Spitznamen einer trunksüchtigen Kupplerin als Dipsas, an sich einer gefährlichen Schlangenart (am. 1, 8, 1/4); von Acontius wird gesagt, er heiße so, weil er die in ihn verliebte Cydippe durch die Liebe ‚verwundet' habe (her. 21, 209f). Im allgemeinen herrschen jedoch die gelehrten E. vor: Ciris wird von κείρειν, scheren, abgeleitet (Cir. 488; Woodhead 82_2). Seneca gibt nur traditionelle Worterklärungen. So heißen zB. die Ionier nach Io, ihrer Stammutter (Oed. 723/5), Oedipus ist nach dem Geschwulst an seinem Fuße benannt (ebd. 813). In den Laudes Pisonis wird der Beinamen der Gens Calpurnia von Calpus, Piso von pinsere, ‚Getreide worfeln', abgeleitet (14/7; vgl. Plin. n. h. 18, 10; F. Münzer: PW 20, 1801). Auch Lucan zeigt nur gelehrte E. Der Volksname Encheliae gehe darauf zurück, daß der Stammvater Cadmus in einen Aal, ἔγχελυς, verwandelt wurde (3, 187/9). Silius It. erklärt den griech. Namen Sardiniens, Ichnusa, damit, daß die Insel wie eine Fußsohle, ἴχνος, aussehe (12, 356/8); den Namen der Pyrenäen leitet er von einem Fluß Pyrene ab (14, 35f). Spielerische E. griechischer Eigennamen bei Statius sammelt H. M. Mulder (Statii Thebaidos liber secundus commentario exegetico aestheticoque instructus [Groningen 1954] 64 zu Theb. 2, 49). Ein Beispiel dafür bietet Theb. 2, 49: nigri Iovis vacua atria ditat mortibus; in ditat, ‚bereichert', liegt eine Anspielung auf Pluton, ‚der Reiche', vor. Martial verwendet E. zu leicht zotigen Witzen; zB. Chione, ‚die Schneeige', ist zwar nicht weiß, aber kalt (3, 34). Faule Matrosen sind: Argonauten, d. h. müßige Seefahrer (Umdeutung: statt Argoschiffer 3, 67, 10). Ein Fahrgast, der wiederum Wasser läßt, πάλιν οὐρεῖ, wird Palinourus benannt (3, 78, 2). In der Phaedrus-Appendix wird der Name des Vogels terraneola, ‚des Erdmännchens', erklärt: er heiße so, weil er auf der Erde niste (app. Perottina 32, 1f).

2. Fachschriftstellerei. Wie in der griech. Literatur, so erscheinen auch in der lateinischen E. verschiedener Wort- u. Sachgruppen in der Fachschriftstellerei: also der Historiographie, in philosophischen Traktaten, in der Geographie, Botanik, Zoologie, Medizin, bei den Antiquaren, Juristen u. in der ‚Buntschriftstellerei'. Alle diese gelehrten Traktate erklären Eigennamen (oder spielen lobend oder tadelnd auf ihre Bedeutung an), Völkernamen, geographische Begriffe, Kult- u. Staatsaltertümer u. juristische Begriffe. Die dichte Streuung dieser E. über die ganze latein. Literatur soll an der Auswahl der Belege aus den verschiedensten Literaturdenkmälern gezeigt werden. Die E. sind nicht das Werk der Grammatiker, sondern entstammen den verschiedensten Traditionen.

α. Eigennamen. In seiner Scheltrede gegen die aufständischen Soldaten verweist Scipio Africanus d. Ä. auf die unheilvolle Bedeutung des Namens des Anführers Atrius Umber (Atrius gehört zu Ater, also etwa ‚der Schwarze', Liv. 38, 28, 4 mit Stanford 37). Caesars Name wurde von den Historikern je nach ihrer

Tendenz positiv oder negativ gedeutet. In seinem rhetorischen Handbuch leitet Emporius den Namen von Caesar, ‚dem aus dem Leib der toten Mutter herausgeschnittenen', ab u. bezeichnet ihn als falsum ferum et abortivum nomen (rhet. 567, 12). In der Biographie des Aelius werden die verschiedenen Traditionen zusammengestellt: der Name Caesar komme von maurisch caesai, Elefant, weil der erste dieses Namens im Gefecht einen Elefanten erlegt habe, oder daher, daß Caesar aus dem Leibe seiner toten Mutter herausgeschnitten worden war oder daß er bei der Geburt schon mit langen Haaren, magnis crinibus, caesarie, ausgestattet war, oder daß er sich durch übermenschlich strahlende Augen, oculis caesiis, auszeichnete (Hist. Aug. Ael. 2, 3; vgl. F. Münzer, Art. Julii Caesares: PW 10, 182). Der Name der Gens Iulia wurde ebenfalls verschieden erklärt: die Familie leitete den Namen des Ahnherrn Iulus von Iuppiter ab, als Iobus, ‚Juppitersohn' (Caes. frg. bei PsAurel. Vict. 15, 5); daneben wurde Iulus als ἰοβόλος, ‚Pfeilschütze', oder als Flaumbart, Ἴουλος, gedeutet (Caes. frg. bei Serv. Aen. 1, 267). Agrippa gehörte angeblich zu aegritudo u. pedes u. bezeichnete denjenigen, der mit den Füßen voran geboren wurde (Gell. 16, 16, 1). Nero wurde als sabinischer Name erklärt u. aus dem Griechischen von νεῦρα, Sehnen, abgeleitet (Gell. 13, 23, 6/10). Galba hatte seinen Namen, weil er eine spanische Stadt mit in Galbanharz getränkten Fackeln in Brand gesetzt hatte oder weil er eine Medizin, galbeus, in Wollpackungen verwendet hatte oder weil er dick war oder weil er so abgezehrt war wie galbae, winzige Käfer, die in Eichenhainen wachsen (Suet. Galba 3). Der Beiname Augustus wurde als der ‚Gemehrte' aufgefaßt, ab auctu, oder nach dem Befragen von Vögeln, ab avium gestu (Suet. Aug. 7, 2). Iulius Calpurnius spielte schmeichelnd auf die Bedeutung des Namens an, als er von der tödlichen Krankheit des Kaisers Carus erzählte (Brief Hist. Aug. Car. 8, 5). Der spätere Kaiser Probus wurde in einem Brief Valerians an Gallienus als vere Probus bezeichnet (ibid. Prob. 4, 4); dieselbe Aktualisierung der Namensbedeutung kehrte auf dem Grabstein des Kaisers wieder: Probus imperator et vere probus (ibid. 21, 4). Der Verfasser der Biographie des Claudius tadelt den Historiker Gallus Antipater, weil er den Prätendenten Aureolus als ‚imperator nominis sui' gerühmt hatte; im Gegensatz dazu weist der Biograph darauf hin, daß Aureolus ein beliebter Beiname für tüchtige Gladiatoren sei (ibid. Claud. 5, 4f). Dem Regilianus verschaffte die Macht sein Name, der ihn als zum Amt prädestiniert zeigte (ibid. tyr. trig. 10, 4/7). Ein von Cicero in den Reden gern gebrauchtes Kunstmittel sind Wortspiele mit dem Namen. Erinnert sei an das ius Verrinum, die Schweinsbrühe (in Verr. act. 2, 2, 121; vgl. A. Haury, L'ironie et l'humour chez Cicéron [Leiden 1955] 54_1); ferner an Verres als den ‚Auskehrer' der Provinz Sizilien (ibid. 2, 7, 19: Verres ... paratus ad everrendam provinciam); auch an Verres den Vernichter (Anspielung auf evertere; ibid. 2, 21, 52; 4, 25, 57). In den Philippika spielt Cicero an auf die Bedeutung des Namens des Caesarianers Balbus ‚des Stammlers' (Phil. 3, 6, 16). In der Verteidigung des Fonteius erinnert er an die Anekdote, nach der Gracchus bei der Vorladung seines Gegners L. Piso auf die Bedeutung des Cognomens Frugi anspielte: cogis me dicere inimicum meum Frugi (pro Font. 17, 39; mehr bei Haury aO. 88/10).

β. Völkernamen. Die Erklärungen von Völkernamen stammen aus historiographischer Tradition u. sind Zeugnisse des späteren Selbstverständnisses der Völker mit Hilfe der Ätiologie oder sie sind mythisch. Bei Undeutbarkeit des Namens ist der aus der griech. Literatur bekannte Rückgriff auf den mythischen Stammvater beliebt, dessen Name dann seinerseits unerklärt bleibt. Ferner begegnet Ableitung nach dem Sitz oder Herkunftsort des Volkes. So sind zB. die Juden, Iudaei, nach dem kretischen Berg Ida benannt, d. h. Idaei, woraus durch barbarische Zerdehnung Iudaei wurde (Tac. hist. 5, 2). Den Namen der kleinasiatischen Gallograeci erläutert Livius (38, 17, 9). Die mythischen Aborigines wurden mit: ab origine, erklärt, also als ‚Zusammenbildung' nach moderner Terminologie (Fest. 266; Aurel. Vict. orig. 4, 2; weitere Belege ThesLL 1, 125).

γ. Ortsnamen. Die Ableitung von Ortsnamen nach ihrem Gründer, die aus der griech. Literatur bekannt ist, begegnet auch bei den Römern; Capua war nach Capys benannt (Belege o. Sp. 813), Rom nach Romulus (Paul.-Fest. 268; Varro l. l. 4, 50; Dion. Hal. 2 usw.). Bei griechischen u. syrischen Namen besteht die E. in einer Übersetzung; darin liegt die genaue Entsprechung zur onomastischen Methode Philos u. seiner

christl. Nachfolger. Dafür ein paar Beispiele: Livius erklärt die Benennung Axylon; in dieser Gegend wachsen weder Holz, noch Dornen, noch sonst etwas Brennbares (38, 18, 4). Den früheren Namen der Provinz Achaia, Aigialos, erläutert Plinius; er leitet ihn ab von der Tatsache, daß ihre Städte sich an der Küste aufreihten (n. h. 4, 12; vgl. Mart. Cap. 6, 652). Ältere griech. Namensableitungen der Stadt Adiabene in Assyrien von der Undurchschreitbarkeit der beiden Flüsse Ona u. Tigris widerlegt Ammianus Marcellinus; die Stadt ist vielmehr, so behauptet er, nach den beiden Flüssen Adiabas u. Diabas benannt, wie auch Ägypten, India, Hiberia u. Baetica nach ihren größten Flüssen benannt seien (23, 6, 20f). Die Ortschaft Zaitha heiße ‚Ölbaum‘ (23, 5, 7). Naarmalcha, Fluß der Könige (24, 2, 7), erläutert der gräkosyrische Historiker in onomastischer Technik.

δ. Antiquarische Erklärungen. In literarische Texte eingestreute E. sind in der Buntschriftstellerei häufig, deren grammatisches Interesse bekannt ist. Die E. des Gellius sind nicht sein eigenes Werk, sondern er referiert, was die älteren Grammatiker berichtet hatten, wie Aelius Stilo, P. Nigidius, Varro, Gabius Bassus, Trebatius, Valgius Rufus, der Jurist Labeo, Hyginus u. der Gräkomane Cloatius Verus, der vom griech. Ursprung der latein. Sprache überzeugt war (dazu Woodhead 83 mit Hinweis auf Gell. 16, 12). Folgende E. erscheinen bei Gellius: fur (1, 18), indutiae (1, 25, 12/6), septentriones (2, 21, 4/10), eurus (2, 22, 7), boreas (2, 22, 9), notos (2, 22, 14), Caesius (2, 26, 19), Parca (3, 16, 10; anders Serv. Aen. 1, 22 mit Stanford 37_2), parcus = par arcae (3, 19), paelex (4, 3, 3), religiosus (4, 9), Κύαμος ἀπὸ τοῦ κύειν (4, 11, 10; vgl. *Bohne, o. Bd. 2, 495f), persona a personando (5, 7), lituus (5, 8, 8/11), Iuppiter a iuvando (5, 12), sacellum = sacra cella (7, 12, 5f), fratres arvales (7, 78; vgl. Varro l. l. 5, 85), avarus = avidus aeris (10, 5, 1f), locuples (ebd.), multa (11, 1, 5/7), retare (11, 17, 4), lictor a ligando (12, 3, 1f), a licio (12, 3, 3), aeditimus (12, 10, 4), saltem: si aliter (12, 14, 3f), ὑάδες nach ὗς = succula (13, 9, 4), soror, frater (13, 10), autumo (15, 3, 4), petorritum (15, 30, 3), vestibulum (16, 5, 5/10), bidens (16, 6, 9/15), proletarius (16, 10, 13/5), errare (16, 12, 4), alucinari (16, 12, 3; anders Fulg. serm. ant. 52), fascinum (16, 12, 4), faenerator (16, 12, 5f), festinare (16, 13, 3), municeps (16, 13, 6), Vaticanus (16, 17, 1f), iumentum (20, 1, 28), arcere (20, 1, 29). Aus derselben Quelle stammen die E. des Macrobius: mane a manibus (1, 3, 13), vespera = ἑσπέρα, (1, 3, 15), Planeten als ‚Wandersterne‘ (1, 18, 2), ambarvalis (3, 5, 7) usw. – Angewandte Gelehrsamkeit oder mehr noch, im Interesse der Leser nützliche E., erscheinen auch außerhalb der Buntschriftstellerei in lebendigerem Bezug zur Darlegung. Der Biograph des Gallienus erläutert die E. von prandium; es hieß ursprünglich parandium, weil es die Soldaten zum Kampfe rüste (Hist. Aug. Gallien.: 20, 5). Ammianus Marcellinus, dessen geographische E. schon erwähnt wurden, verwendet mitunter auch andere zweckdienliche E., zB. die von Themis (21, 1, 8), von pyramis, weil sie sich feuerartig nach oben verjünge (22, 15, 29).

ε. Tier-, Pflanzen- u. Gesteinsnamen. In seinem landwirtschaftlichen Handbuch erklärt Varro den griech. Namen des Schafes, μῆλον, als onomatopoietische Bildung, Nachahmung des Blökens, u. zieht ihn zu lat. belare, blöken, (r. r. 2, 1, 7; vgl. Paul.-Fest. 30; Quint. inst. 1, 5, 72). – Die Naturgeschichte des Plinius enthält zweckdienliche Erklärungen von Metall-, Gesteins-, Tier- u. Pflanzennamen. So sind zB. das Sallustianum u. Livianum aes nach den Herren der Bergwerke benannt (34, 3); der carbunculus heißt nach dem ‚Feuer‘ (37, 92), der Fisch aphye, lat. apua, nach dem Regen a pluvia (31, 95), die Pflanze alsine ‚Cynocrambe L.‘, nach griech. ἄλσος, ihrem Standort (27, 8, 23); ein zweiter Name des aconitum, myoctonon, benannte die Pflanze nach ihrem mäusetötenden Geruch (27, 9); leuce oder mesoleucon, eine noch nicht bestimmte Pflanze, sei benannt nach dem weißen Streifen in der Blattmitte (15, 47); der Name Ambrosia sei unerklärt, vagi nominis (27, 28); der Name regale unguentum bezeichne die Spezialmischung für die Partherkönige (13, 18). Auch bei Solinus erscheinen E. So erklärt er adamas, das Magneteisen, als ferrum adamans (52, 57).

ζ. Juristen. E. römischer Wertbegriffe gibt Cicero, zB. die viel berufene E. von fides, quia fiat quod dictum est (off. 1, 7, 23; vgl. Ceci 7; Woodhead 12); lex von legere (leg. 1, 6, 19); negotium (Tusc. 3, 8, 18; vgl. Woodhead 84). Die eigentümliche etymologische Praxis der röm. Juristen, ihren Begriff in die Grundbedeutung hineinzuinterpretie-

ren, bzw. die E. mit Hilfe des Begriffs zu finden, hat Ceci herausgearbeitet. Sie erscheint in Ciceros E. von fides; sie erscheint ferner in der E. von mutui datio, Darlehen, ab eo quod de meo tuum fiat (Paul. dig. 12, 12; vgl. Pisani 37f), auch die Erklärung testamentum a mentis contestatione gehört hierher (Serv. Sulp. bei Gell. 7, 12, 1f), Erklärung von angiportum (Ulp. dig. 50, 16, 59; vgl. Varro l. l. 6, 41; Paul.-Fest. 13, 11; Donat. Ter. Ad. 4, 2, 39; ThesLL 2, 46), die Erklärung von aedilis (Pomp. dig. 1, 2, 2, 21; vgl. Paul.-Fest. 13 usw. ThesLL 1, 928). Auf das nützliche Nachschlagwerk von Ceci kann hier nur in cumulo verwiesen werden.

III. Judentum. a. Altes Testament. In den historischen Büchern des AT erscheinen ätiologische E. von Personen-, Völker- u. Ortsnamen. Sie häufen sich vor allem in den jahvistischen Partien des Buches Genesis. In den späteren Büchern treten solche Namenserklärungen nur mehr vereinzelt auf; es handelt sich dabei meist um Ortsnamen; im Buch Exodus wird das Mana erklärt als man hu, was ist das (Ex. 16, 15. 31); im Buch Esther die Bezeichnung des Purim-Festes als Gedenkfeier der Errettung der Israeliten von dem Los, dem pur, dem sie anheimfallen sollten (9, 24/6). Die E. des AT werden in zweierlei Form eingeführt: 1. Als ätiologische Namengebung bei der Geburt des Kindes, meist durch die Mutter, vereinzelt durch den Vater (zB. Namengebung des B^erī^cah: weil es geschehen, während Unglück, ra^cah, im Hause war; 1 Chron. 7, 23), mit vorausgehender oder nachfolgender Begründung. 2. Als Ereignisetymologien von Ortsnamen. – Im folgenden soll eine vollständige Übersicht über die E. des AT gegeben werden, da sie zur Abgrenzung des Umfangs der späteren Onomastik notwendig ist. Auch fehlt bis jetzt eine vollständige Zusammenstellung; der Aufsatz Fichtners, der das Material erschlossen u. aufbereitet hat u. dem dieser Abschnitt dankbar verpflichtet ist, könnte übersehen werden. Ein weiterer Grund für die Ausführlichkeit der Darbietung ist der Wunsch, die Gemeinsamkeit orientalischen u. heidnisch-antiken vorsprachwissenschaftlichen oder, wenn man so will, naiven Etymologisierens zu zeigen.

1. Personennamen. Folgende Personennamen werden im AT erklärt: Die Frau, īšah, ist die ‚Männin' wegen ihrer Erschaffung aus der Rippe des Mannes, īš (Gen. 2, 23). Eva ist hawwah (nicht belegt), Stammutter aller Lebendigen (Gen. 3, 20). Kain wird gestellt zu qānah, besitzen (Gen. 4, 1); Noah zum Hiphil von nuḥ, lagern, ruhen, mit der Bedeutung, ‚der uns zur Ruhe bringen wird' (Gen. 5, 29); Šet̲ zu šit̲, setzen, weil Gott Adams Frau weiteren Samen ‚gesetzt' hatte (Gen. 4, 25); Ismael, Jišma^cēl, zu šama^c, hören, u. Elohīm, weil Gott die Leiden Hagars gehört hat (Gen. 16, 11). Umbenennung Abrams in Abraham wird erklärt, weil er ‚zum Stammvater eines Haufens von Völkern gemacht wird' (Gen. 17, 5). Isaak, Jiṣḥaq, gehört zu sāḥaq, lachen, weil Jahve der Mutter ein Lachen bereitet hat oder weil alle über sie lachen werden, daß sie in ihrem hohen Alter noch geboren hat (Gen. 21, 3, 6). Esau, ^cēśau, wird auf śe^car, haarig, bezogen, wegen seines dicken Haares bei der Geburt (Gen. 25, 25f); Edom, sein Beiname als Stammvater Edoms, wird als der Rote erklärt, weil er rot war, 'admōnī, bei der Geburt (ebd.) oder weil er in großem Hunger rief, von dem Roten, dem Roten, min hā-ādōm, wolle er essen (Gen. 25, 31). Jakob, Ja^caqōb, wurde zu Ferse, ^caqēb, gezogen, weil er bei der Geburt Esau an der Ferse hielt (25, 26), oder zu ^cāqab, betrügen, weil er Esau um die Erstgeburt u. um den väterlichen Segen betrog (Gen. 27, 36). – Die Namen der Jakobssöhne, der Väter der zwölf Stämme Israels, werden folgendermaßen erklärt: Ruben, R^eūbēn, kommt von ra'ah, sehen, u. ^conī, Not, weil Gott das Elend seiner Mutter Leah gesehen hatte (Gen. 29, 32); Simeon, Šim^cōn, von šāma^c, hören, weil Gott gehört hatte, daß Leah zurückgesetzt war (Gen. 29, 33); Levi, Lēvī, vom Niphal von lāuah, hängen, weil Leah hoffte, ihr Mann werde ihr nun anhängen (Gen. 29, 34). Juda, J^ehūdah, gehört zum Hiphil von jādah, preisen, weil Leah Jahveh pries wegen der Geburt des vierten Sohnes (Gen. 29, 35). Dān, der Sohn der Bilhah, wird zu dīn, Recht verschaffen, gezogen, weil durch ihn der Rachel Recht wurde (Gen. 30, 6). Naphtali, Naphtalī, zum Niphal von phātal, kämpfen oder ringen (?), weil Rachel Gottes Kampf gekämpft hatte mit ihrer Schwester (Gen. 30, 8). Gād, der Sohn der Zilpah, ist benannt nach dem Ausspruch Glückauf, bāgād (Gen. 30, 11). Āšēr ist ein Eigenschaftsname mit der Bedeutung ‚glücklich', weil Leah sich die Glückliche nannte u. weil alle Frauen sie glücklich preisen würden (Piel von ašar; Gen. 30, 13). Issakar, Jiśśākar, wird zu śākār, Lohn, ge-

zogen, weil Gott der Leah ihren Lohn gab für die Abtretung der Zilpah (Gen. 30, 18). Zebulon, Zᵉbulōn, erhält eine Doppel-E.: zābad, ‚schenken', und zābal, wohnen; weil Gott Leah ‚beschenkt' hat mit dem Sohn u. Jakob nun endlich bei ihr wohnen würde (Gen. 30, 20). Joseph, Jōsēph, wird abgeleitet von 'āsaph, wegnehmen, u. jāsaph, hinzufügen, weil Gott die Schmach von Rachel wegnahm u. weil sie bittet, Gott möge ihr einen weiteren Sohn hinzuschenken (Gen. 30, 23f). Perez, Pereṣ, u. Zerach, Zeraḥ, die Zwillingssöhne der Tamar, heißen nach Vorgängen bei der Geburt: Pereṣ, weil er einen Riß, pereṣ, gemacht hatte u. Zeraḥ nach dem roten Faden, der ihn als den Erstgeborenen kennzeichnen sollte (Gen. 38, 29; vgl. Köhler-Baumgartner, Lexicon in V. T. libros [Leiden 1953]: zarah, scharlachrot sein; sanī, der rote Faden; es fehlt hier Wort-E., vielmehr liegt Ereignis-E. vor; Kautzsch zSt. vermutet hingegen Überlieferungsschäden; Gen. 38, 29f). Manasse u. Ephraim, Mᵉnaśśeh u. 'Ephraim, Söhne des Joseph, werden zu Piel von naśah, vergessen machen u. Hiphil von parah, fruchtbar machen, gezogen (Gen. 41, 51). Der ägyptische Name Moses, Mošeh, wird von māšah, aus dem Wasser ziehen, abgeleitet (Ex. 2, 10. 22. 27). Gērsom u. 'Eliᶜezer, die Söhne des Moses, werden zu gēr, der Fremde, gezogen, weil Moses ein Fremder in Ägypten war u. weil Gott ihm zu Hilfe kam (Ex. 18, 2f). Jerubbaal, Jᵉrubbaᶜal, der Beiname Gideons, wird gedeutet als ‚der Baᶜal streite wider ihn', jārēb, Hiphil von rīb (Judc. 6, 32). Samuel, Šᵉmū'ēl, zu šā'al, bitten, weil seine Mutter ihn von Jahveh erbeten hatte (1 Sam. 1, 20). Ikābōd wird erläutert als ‚dahin ist die Ehre Israels' (1 Sam. 4, 21), Nābāl als ‚ein Tor ist er'; Abigail bedient sich der Namensbedeutung in der aus der paganen Antike bekannten Form: Nabal heiße zu Recht so (1 Sam. 25, 25). Peleg u. Jaᶜbēṣ sind so benannt, weil sich die Erde ‚teilte' zur Zeit der Geburt des Peleg u. weil Jaᶜbeṣ mit Schmerzen geboren ward (1 Chron. 1, 19; 4, 9). Noᶜomī bittet, Mara' genannt zu werden, weil Gott viel Bitteres bereitet habe (Hiphil von mārar; Ruth 1, 20). Die Völkernamen der Moabiter u. der Ammoniter werden von ihren Stammvätern, Moab u. Bēn Ammi, den Lothsöhnen, abgeleitet (Gen. 19, 37ff).

2. Ortsnamen. Folgende Ereignis-E. von Ortsnamen erscheinen im AT: Bābel zu balbel, verwirren, als der Stätte der Sprachverwirrung (Gen. 11, 9). Ṣoᶜar, der Ort, wohin Loth sich flüchtete, wird zu miṣᶜar, Kleinigkeit, gezogen (Gen. 19, 20. 22). Bᵉ'ēršebaᶜ wird als ‚Siebenbrunnen' gedeutet, wegen der sieben Lämmer, des Geschenks, das Abraham Abimelek machte, oder als Schwurbrunnen, wegen des dort abgeschlossenen Vertrags der beiden (Gen. 21, 28/31). Diese E. kehrt wieder in der Übertragung der Geschichte auf Isaak (Gen. 26, 31/3). Die Stätte des Isaaksopfers nannte Abraham ‚Jahveh sieht es' (Gen. 22, 14). Bethel, der Ort von Jakobs Traum von der Himmelsleiter, heißt ‚Wohnsitz Gottes' (Gen. 28, 19; 35, 15). Ferner werden die Namen folgender kleinerer Orte oder auch Oasen erklärt: ein Brunnennamen (Gen. 16, 14), Esek, Sitna, Reḥobōṭ, Namen von Brunnen (Gen. 26, 20. 21. 22), Jegar Sahaduṭah, Gilᶜad (Gen. 31, 46), Sukkōṭ (Gen. 33, 17), Abel Mizraim (Gen. 50, 11), Maḥanaim (Gen. 32, 3), Pᵉniēl (Gen. 32, 31), Mara (Ex. 15, 23), Massah, Meribah (Ex. 16, 15. 31; 17, 7), Taberah (Num. 11, 2), Qibrōṭ ha-attawah (Num. 20, 13), Gilgal (Jos. 5, 9), Tal Akōr (Jos. 7, 26), Ḥormah (Ri. 1, 17), Bōkīm (Ri. 2, 4), Rāmat Leḥī (Ri. 15, 17), 'Eben ha-ᶜezer (1 Sam. 7, 12), Selaᶜ ham maḥlᵉqōṭ (1 Sam. 23, 28), Baᶜal Perāṣim (2 Sam. 5, 20; 1 Chron. 14, 11), Pereṣ ᶜuzzah (2 Sam. 6, 8; 1 Chron. 13, 11), Šomᵉrōn (1 Reg. 16, 24), Kābūl (1 Reg. 9, 13), Selaᶜ joqtᵉēl (2 Reg. 14, 7); ᶜemeq bᵉrākah (2 Chron. 20, 26). Die Quelle, die der Eselskinnbacke entströmte, um den durstigen Samson zu laben, hieß ᶜēn haqōre', Ruferquelle (1 Judc. 15, 18ff).

b. Philo. 1. Allgemein. Das Gerüst der allegorischen Auslegung Philos sind E. der hebräischen Personen- u. Ortsnamen des AT, die als sinnfällige Exponenten der Heilsgeschichte u. als ethisch-theologische Allegorien erscheinen. Wie die Untersuchungen E. Steins in der Nachfolge W. Boussets (Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandrien [1915]) gezeigt haben, sind diese E. nicht die Schöpfung Philos, weil er die hebräische Sprache nicht verstand. Philo verarbeitet vielmehr in seinem Werke im wesentlichen zwei Quellen: eine profane, deren Allegorien nicht auf E. beruhen, u. eine ethisch-theologische, der er die hebräischen E. verdankt. Philo ist also für uns mehr der Bewahrer alter Traditionen als ein großer Neuerer. Stein (61) vergleicht ihn, vielleicht nicht ganz zutreffend, mit Cicero. Die Tradition, der Philo ver-

pflichtet war, ist die jüdisch-hellenistische. Ihre Anfänge, die an die physikalische Allegorie der Stoa anknüpfen, liegen bei Aristobulos, im Aristeasbrief, dem Testament der zwölf Patriarchen (vgl. R. H. Charles, The Greek Versions of the Testaments of the twelve Patriarchs [Oxford 1908] 27) u. in der sog. Weisheit Salomos (Stein 6/15). Wichtiger aber noch als sie waren für Philo die Therapeuten u. die Essener. Zwar sind deren E. u. Allegorien für uns verloren, aber Stein hat glaubhaft dargelegt, daß Philo ihre Praxis fortsetzt (32/41). – Die E. Philos sammelte C. Siegfried. Wutz (2, 733/9) hat seine Ergebnisse in die Form einer alphabetischen Liste gebracht, an einigen Stellen bereichert u. nochmals abgedruckt. Die folgenden ausgewählten Beispiele werten diese älteren Sammlungen aus u. sollen die funktionelle Bedeutung der E. für das Denken Philos zeigen. Sie sind von Wichtigkeit, weil Philos ‚Methode' in den ‚jüdisch-christlichen Schulbetrieb' überging u. von Klemens v. Alexandrien, Origenes, Hieronymus, Ambrosius, kurz den angesehensten Vertretern der christl. Exegese fortgesetzt wurde. Der Schwerpunkt unserer Darstellung liegt auf der Anwendung der E. durch Philo. Dies schien geboten, weil bisher die Filiation der hebr. Namenserklärungen im Vordergrund der Forschung stand. Wichtiger als diese quellenkritischen u. überlieferungsgeschichtlichen Ermittlungen, über die der Abschnitt B I berichtet, ist es aber, die eigentliche Leistung Philos herauszuarbeiten, die in der Adaptation des Fremdgutes liegt, der gegenüber die eigentliche etymologische Arbeit (griech. E. hebräischer Namen sammelt Stein 23) zurücktritt. – Die Grundlage der Allegorese Philos erhellt gut ein Passus der Schrift De Cherubim (17, 56). Dort kennzeichnet Philo den wesentlichen Unterschied menschlicher u. biblischer Namengebung folgendermaßen: während die menschliche Namengebung mit dem Benannten nicht unbedingt übereinstimmt u. bald zutrifft, bald an seinem Wesen vorbeigeht, besteht in der biblischen Namengebung (Philo sagt: ‚in den Benennungen bei Moses') notwendige Identität zwischen Sache u. Name; der Name ist die Verwirklichung des Dinges (ἐνέργεια; dafür ist ἐνάργεια ‚Verdeutlichung', vorgeschlagen worden). Diese methodische Voraussetzung rechtfertigt u. erklärt die philonische Allegorie, welche die E. hebräischer Namen mit dem philosophischen Begriffsapparat mühelos vereint.

2. Personennamen als Typoi. Eine Erklärung des Gottesnamens Adonai fehlt bei Philo. Dafür symbolisieren die Patriarchen, ihre Frauen, andere Gestalten des AT, die Gott lieb hat, u. ihre Feinde, ja sogar die Lokalitäten des Heilsgeschehens Werte u. Unwerte. Die E. des Namens Israel als ‚Schau Gottes' oder ‚Gottesseher' (Belegsammlung bei Siegfried 24, Wutz 736 ohne Ergänzungen) wird zum Symbol der geistigen Schau u. zur Verpflichtung, die wahre Gottessohnschaft zu erwerben; denn Israel symbolisiert Beginn u. Gott, Logos u. den gottebenbildlichen Mensch u. denjenigen, der Gott schaut, also die höchste Stufe geistiger Vollendung des Menschen (conf. ling. 28, 146; vgl. Clem. Al. strom. 1, 5, 31). Eine ähnliche Verpflichtung auferlegt die Bezeichnung als Hebräer; dieser Name bezeichnet denjenigen, ‚der hinübersetzt'. Damit ist niemand sonst gemeint als derjenige, der den Übergang von den Dingen der Sinnenwelt, den αἰσθητά, zu den intelligiblen Dingen, den νοητά, vollzogen hat (migr. Abr. 5, 19; Siegfried 16; vgl. insbes. Euseb. praep. ev. 11, 6, 38/41). Der Name Jakob bezeichnet eine der Phasen des Aufstiegs zur geistigen Vollendung; denjenigen, der kämpft, sich im Staube müht u. mit der Ferse tritt, d. h. den Ringenden, der nach seiner Vollendung Israel genannt wird (migr. Abr. 36, 200; Siegfried 22; vgl. Clem. Al. strom. 1, 5, 31). Adam heißt ‚Erde'. Mit diesem Namen wollte Gott den Menschen an seine irdische u. vergängliche Beschaffenheit erinnern. Zugleich aber ist er das Sinnbild des νοῦς (leg. alleg. 1, 29, 90; Siegfried 10; vgl. Ambr. parad. 2). Abel bedeutet ‚Trauer', denjenigen, der um die vergänglichen Dinge trauert, d. h. sie geringschätzt, u. durch die unsterblichen glücklich ist. Daher war Abel nicht geübt in der Kunst sophistischer Rede u. wurde von Kain besiegt (migr. Abr. 13, 74; Siegfried 8; vgl. Euseb. praep. ev. 11, 6, 24f). Eine andere Deutung von Abel ist ‚der, der sich zu Gott erhebt'; denn die Seele gebiert beide Willensregungen, Kain, die selbstische, u. Abel, die Gott liebende (sacr. Cain. et Abel. 1, 1; vgl. Ambros. Cain et Abel 1, 1; Siegfried aO.). Abraham hieß vor seiner ehrenden Umbenennung durch Gott Abram (zur aramäischen Zerdehnung des Namens Noth 145_1), d. h. der ‚schwebende Vater'; so wird der Asket bezeichnet vor der Ver-

besserung seiner Seele, wenn er sich mit Meteorologie u. Himmelskunde beschäftigt (cher. 2, 4; andere E., ,erwählter Vater des Echos', quaest. in Gen. 3, 43; Siegfried 9). Abram wie Abraham sind Ehrennamen. Mit πατὴρ μετέωρος, Abram, ist der Nūs gemeint, der nicht despotisch herrscht, sondern die Seele väterlich regiert, d. h. sich vom Vergänglichen zur Schau des Göttlichen erhebt (leg. alleg. 3, 27, 83f). Isaak, nach moderner Erkenntnis ein Wunschname mit fehlendem theophoren Element, ,(die Gottheit) möge lachen' (Noth 210), heißt nach Philo ,das Lachen, die Freude u. der Frohsinn der Seele' (leg. alleg. 3, 28, 87; Siegfried 23f; vgl. Clem. Al. paed. 1, 5, 21; Euseb. praep. ev. 11, 6, 29 usw.). Jakob legte Ephraim, dem Jüngeren, beim Segen die Rechte, Manasse, dem Älteren, die Linke auf das Haupt. Dies ist symbolisch zu verstehen. Ephraim heißt ,Ertrag' u. versinnbildlicht die Frucht der lernbegierigen Seele, während Manasse durch seinen Namen das Gedächtnis symbolisiert (leg. alleg. 3, 30, 93). Rebekka (zur Namensform Noth 10; ,Schlange') bedeutet Geduld u. Beharrlichkeit (cherub. 12, 41; Siegfried 32f).

3. Personennamen als Antitypoi. Den wahren Werten stehen die Unwerte gegenüber. Eliphaz, der Freund Hiobs, sagt durch seinen Namen: ,Gott hat mich zerstreut'. Dadurch wird der Zustand der Seele gekennzeichnet, die Gott verstreut, d. h. von sich abgewiesen hat, so daß in ihr der unvernünftige Trieb entsteht (congr. erud. gr. 11, 56; Siegfried 17f). Balak heißt der Unvernünftige; diese Bezeichnung ist zutreffend, denn sie charakterisiert den Versuch, das Sein zu betrügen u. den Willen Gottes durch trügerische Menschenlist zu ändern (conf. ling. 15, 65; Siegfried 13).

4. Ortsnamen. In derselben Weise wie die Personennamen behandelt Philo die biblischen Ortsnamen. Das Paradies, der Garten Eden, bedeutet τρυφή, ,Üppigkeit'. Er ist das Symbol der ἀρετή, denn zu ihr gehören Friede, Wohlbehagen u. Freude (leg. alleg. 1, 14, 45; Siegfried 17). Die vier Paradiesesströme zeigen durch ihre Namen an, daß sie die vier Kardinaltugenden vertreten. Phison, zu griech. φείδεσθαι, ,bewahren', ,verschonen', ist die Vernunft, welche die Seele vor unrechten Taten bewahrt (leg. alleg. 1, 20, 67; Siegfried 31). Geon, ,Brust', oder ,der mit den Hörnern stößt', symbolisiert die Tapferkeit, deren Sitz die Brust ist u. die zur Verteidigung dient (leg. alleg. 1, 21, 68). Der Tigris, ,der Tiger', ist die Mäßigkeit, die der Lust entgegentritt. Hier muß Philo sich um des Parallelismus willen zu einer gewaltsamen Erklärung verstehen. Denn die Mäßigkeit ist nach seiner Erklärung benannt nach ihrem eigentlichen Widersacher, der Lust, dem Tiger, dem am schwersten zu zähmenden Tier (leg. alleg. 1, 21, 69). Der Euphrat, ,der Ertrag', ist die Gerechtigkeit, die in der Tat ertragreich ist u. das Gemüt erfreut (leg. alleg. 1, 23, 72; Siegfried 20). Pithom, Ramses u. On, die jüd. Siedlungen in Unterägypten, versinnbildlichen die drei Seelenteile. Das geht aus den Namen hervor. Pithom zB. gehört zu griechisch πειθώ, ,Gabe der Überzeugung', u. vertritt den Logos (post. Cain. 16, 55; Siegfried 30). Jerusalem bedeutet Schau des Friedens, d. h. keine geographische Stadt, sondern einen nicht irdischen Ort; er liegt in der befriedeten Seele, die in Kontemplation u. in Frieden lebt (somn. 2, 38, 250/4; Siegfried 22). Ortsnamen versinnbildlichen auch Unwerte. Charran bedeutet zB. ,die Höhlen' oder ,Löcher'. Damit ist der Bereich der sinnlichen Wahrnehmung gemeint, d. h. das leibliche Gefäß der διάνοια (migr. Abrah. 34, 188; Siegfried 15). Sodom bedeutet ,Verblendung' u. ,Unfruchtbarkeit', d. h. die ungezügelte Begierde (ebr. 53, 222f). Kanaan, ,die Erschütterung', ist die Allegorie der Seele, die sich zum Sündigen hin in Bewegung setzt (sobr. 10, 46; Siegfried 14f). Naid, das Exil Kains, heißt ,Erschütterung', d. h. die Bosheit, welche die Seele erschüttert (Cher. 4, 12; Siegfried 29).

B. Christlich. I. Geschichte. a. Onomastika. Das Gegenstück der heidn. etymologischen Lexika, die einem rein sprachwissenschaftlichen Interesse entsprangen u. dienten, sind die christl. Onomastika. Diese sind meist alphabetisch, aber nicht in strenger Folge angeordnete Listen biblischer, d. h. hebräischer u. aramäischer, Personen- u. Ortsnamen mit Erklärungen ihrer Bedeutung. Die Erklärung besteht in einer Übersetzung ins Griechische, Lateinische, Syrische, Arabische, ja es sind sogar armenische, äthiopische u. slavische Listen erhalten. Im Gegensatz zur nicht zweckgebundenen Inventarisierung der E. des Gesamtwortschatzes bei den Heiden u. bei Isidor v. Sevilla sind die christl. Namenslisten als Hilfsmittel gedacht. Sie sollen der Exegese dienen. – Die Geschichte der christl. Onomastika hat F. Wutz zusammen mit

einem vollständigen Repertorium aller Texte vorgelegt. Der folgende Überblick, der für die Geschichte der christl. Exegese, genauer für die Anwendung der E. hebräischer Namen zu exegetischen Zwecken, notwendig ist, will die Ergebnisse der Untersuchungen von F. Wutz knapp zusammenfassen. Wutz hatte die Beobachtungen, auf denen seine sorgfältige Argumentation beruht, als Handbuch bezeichnet, das zum Nachschlagen gedacht ist. Seine Detailforschungen behält man nur schwer im Gedächtnis. Die folgende Zusammenfassung soll den Zusammenhang u. die Wechselwirkung deutlich machen, die zwischen den listenartig komprimierten Onomastika u. der lebendigen Väterexegese bestehen.

1. Origenesgruppe. Über das ganze Werk des Origenes verstreut finden sich zu exegetischen Zwecken, d. h. als Stützpfeiler der Allegorese, die E. von atl. u. ntl. Personen- u. Ortsnamen (alphabetisch geordnete Liste bei Wutz 2, 739/48). Darüber hinaus schreibt Hieronymus dem Origenes ein ntl. Onomastikon zu, das Gegenstück u. die notwendige Ergänzung des angeblich von Philo verfaßten Onomastikon (lib. interpret. nom. hebr. 2, 2). Dieses Werk des Origenes behauptet Hieronymus zu übersetzen u. unbedeutend zu bereichern. Ein solches alphabetisch geordnetes Onomastikon des Origenes ist nicht überliefert, ebensowenig wie das alphabetische Onomastikon atl. Namen, das Hieronymus dem Philo zuschreibt u. das Origenes übersetzt haben soll. Erhalten sind hingegen im Werke des Origenes 3 onomastische Listen: Erklärung der Namen der Söhne der Melcha (Orig. in Gen. 3 [PG 12, 117]), der Söhne der Ketura (in Gen. tom. 3 [PG 12, 120B/C]) u. eine rekonstruierbare Liste der Namen der Jakobssöhne, die im Kommentar zu Gen. 46, 8 gestanden haben muß. Darüber hinaus sind verschiedene onomastische Listen u. Lexika erhalten, deren Zusammenhänge u. Filiation Wutz durch konsequente Anwendung der komparativ-philologischen Methode aufgezeigt hat. Aus den Einzelbeobachtungen von Wutz ergibt sich, daß weder ein atl. noch ein ntl. Onomastikon des Origenes je existiert hat (308). Jedoch gibt es eine Gruppe von Namenserklärungen, die sog. Origenesgruppe, die noch zur Zeit des Hieronymus aus einzelnen Listen bestand u. ,von der Exegetenschule in Alexandrien ihre Pflege u. Ausgestaltung erfahren hat u. zwar in Catenenform' (179). Zur Origenesgruppe gehören folgende Vertreter: 1) die oben angeführten Erklärungen der Namen der Melcha-, Ketura- u. Jakobssöhne in den Genesiskommentaren des Alexandriners. 2) Ein von Deissmann veröffentlichter Papyrus der Heidelberger Sammlung. 3) Das sog. Onomastikon Marchalianum, eine im 6. Jh. nC. veranstaltete Sammlung aus den Tomoi des Origenes. 4) Das Onomastikon der Oktateuchkatene des Prokop v. Gaza, das in Hss. des 10. u. 11. Jh. überliefert ist. 5) Die bei Rufin erhaltene Homilie über die 42 mansiones (PG 12, 780/801), das Vorbild des PsAmbrosius zu seiner Homilie über die 42 mansiones (PL 17, 14/38). 6) Ein syrisches, dem Origenes zugeschriebenes Onomastikon angeblich nur aus den Psalmen, das einer griech. Vorlage folgt, atl. Namen überhaupt erklärt, angesichts seines größeren Reichtums an E. aus späterer Zeit stammen muß u. die unten folgenden beiden anderen Gruppen nicht kennt (Wutz 177). 7) Das ,Lexikon', ein griech., alphabetisches Lexikon von atl. u. ntl. Namen, von einem Griechen für Griechen verfaßt, dessen strenge alphabetische Ordnung durch Ineinanderschreibung der Kolumnen der Vorlage gestört ist. Das ,Lexikon' enthält Zusätze lateinischer E. Es ist aus verschiedenen jüngeren Listen zusammenkompiliert, zB. einer Engelliste, einer Liste der Paradiesesströme usw. 8) Die älteren Glossae Colbertinae, die teilweise von der Vatikanischen Gruppe abhängig sind u. als Einschub eine alphabetische Liste origenischer Art enthalten (Wutz 218), die selbst wiederum einer älteren Liste folgte (Wutz 231). Die Erklärungen der Namen aus dem NT weichen von den übrigen Vertretern der Gruppe ab (Wutz 234). 9) Die christl. Glossae Colbertinae. Sie enthalten viel unabhängiges Gut, obwohl mit origenischem eng verflochten, so daß Wutz 238 an eine selbständige Gruppe denkt. Diese Gruppe ist dem Hieronymus unbekannt. Die in den Glossen eingeschobenen Erklärungen der zehn Namen Gottes sind den Erklärungen des Symeon bei Hieronymus verwandt (Wutz 239). 10) Das sog. Coislinianum, dessen Hss. bis ins 6. Jh. zurückgehen, das jedoch das jüngste Onomastikon ist, wie sich aus seinen Fehlern u. aus der streng alphabetischen Reihenfolge, die erst in den späten Onomastika üblich ist, erschließen läßt. Das Coislinianum folgt einer ebenfalls streng alphabetischen Vorlage, die

in Majuskel geschrieben war. Es gehört dem 5. oder 6. Jh. an (Wutz 259).

2. Sog. Laktanzgruppe. Sie besteht aus einer in zwei Hss. des Laktanz aus dem 6. u. 7. Jh. überlieferten Völkertafel mit lateinischen Erklärungen von Genealogien, ‚die ursprünglich das Stemma des Herrn aufarbeiten wollte' (Wutz 57). Diese Gruppe folgt einer griech. Vorlage u. wurde später durch E. der Origenesgruppe angereichert. Sie war dem Hieronymus unbekannt, wirkte aber auf griechische Namenslisten u. ist bereits vorhieronymianisch.

3. Sog. Vatikanische Gruppe. Sie ist gekennzeichnet durch stereotype Wiedergabe des hebr. Namensbestandteils ḥen, ḥanah mittels δόξα u. Kenntnisse des Syrischen. In alphabetischer Reihenfolge bietet sie Erklärungen von atl. u. ntl. Namen. Ambrosius folgt dieser Gruppe in De exhortatione virginum u. im Psalmenkommentar (virg. 7, 45: Cades; 5, 30: Nabuthe; 8, 52: Samuel; in Ps. 118 expos. 514, 33: Ephraem; ep. 27, 4: Rachel; Iob et Dav.: Sicima). Auch Hilarius v. Poitiers scheint diese Gruppe zu kennen, wie seine Erklärung des Namens Esau als defectio nahe legt (tr. in Ps. 59, 12 [PL 9, 389]); Wutz (103) vermutet, es handle sich bei der Vatikanischen Gruppe um ein Exzerpt aus einer größeren Homilie. Von dieser Gruppe sind abhängig die beiden Vertreter der Origenesgruppe: das Lexikon Coislinianum u. die Glossae Colbertinae.

4. Hieronymus. Von Hieronymus ist erhalten der Liber interpretationis Hebraicorum nominum. Es handelt sich dabei um alphabetische Listen von Namenserklärungen, die nach Büchern des AT u. NT angeordnet sind. Die Hauptdisposition ist die nach Büchern; die alphabetische ist ihr untergeordnet. Hieronymus behandelt die Personennamen von Genesis bis zum Buch der Könige, die aus dem Psalter, Jesaja, den Zwölfpropheten, Jeremia, Daniel, Ezechiel, Job; dann die ntl.: aus den Synoptikern, der Apostelgeschichte, dem Jakobusbrief, 2 Petr., 3 Joh., Römer, 1 u. 2 Cor., Gal., Kol., Thess., Hebräer, 1 u. 2 Tim., Titus, Philemon, der Apokalypse u. dem Barnabasbrief. Ferner werden über das ganze Werk des Hieronymus versprengt diese E. zu exegetischen Zwecken angewendet. Diese hat Wutz entgegen seiner sonstigen Praxis leider nicht exzerpiert. – Eusebius folgend bearbeitet Hieronymus auch die Ortsnamen des AT u. NT. Im Gegensatz zum Liber interpretationis Hebraicorum nominum ist das Alphabet das oberste Anordnungsprinzip; die Disposition nach Büchern folgt nach. – Die Vorlage des Hieronymus für den Liber interpretationis Hebraicorum nominum war entgegen seiner Angabe kein von Origenes verfaßtes atl. Onomastikon (Wutz 259). Dennoch benützte er eine griech. Quelle: darauf weisen die Terminologie (latein. Wiedergabe griechischer Doppelbedeutungen eines Ausdrucks) u. die Verlesung griechischer Wörter. Hieronymus behandelt die Personennamen des NT anders als die des AT. Im AT arbeitet er kritisch nach Quellen, die teilweise verloren sind (Wutz 289). Eigene Arbeit des Hieronymus erkennt man am Rückgriff auf die hebr. Namensform (Beispiele dafür bei Wutz 293/5). Sie ist bisweilen fehlerhaft, aber Hieronymus vermeidet es, sie am LXX-Text zu korrigieren (Wutz 296). Die kritische Haltung des Kirchenvaters zeigt sich im Abwägen bzw. im Verwerfen konkurrierender E. Das geschieht unter dem Stichwort ‚sed melius' (Beispiele dafür bei Wutz 297). Besonders häufig ist dieses Verfahren bei Namen des Buches Ezechiel. Methodisch wird Hieronymus so vorgegangen sein, daß er nur die Namen aufgrund des masoretischen Textes zusammenstellte, sie aber nach griech. Vorlage erklärte; das muß angenommen werden, weil gewisse Erklärungen der hebr. Namensform zuwiderlaufen. Die Arbeit des Hieronymus führt im ganzen die aus den onomastischen Listen bekannte Methode fort (Wutz 308).

b. Eucherius. Eine weitere nicht rein onomastische Liste erscheint im 2. Buch der Instructiones des Eucherius v. Lyon, die vermutlich vor 434 nC. entstanden sind (vgl. Bardenhewer, Gesch. 4 [1924] 569). In diesem seinem Sohn Salonius gewidmeten Buch greift Eucherius zur Katalogform, um, wie er behauptet, einen stilistischen Ausgleich zur Frage- u. Antworttechnik des 1. Buches zu schaffen. Im 2. Buch behandelt Eucherius unter dem Titel ‚hebräische Namen' in nicht alphabetischer Ordnung hebräische, aramäische, griechische u. lateinische Personen- u. Ortsnamen der Bibel, also des AT u. des NT. Eucherius erklärt Namen von Gottvater u. Gott dem Sohn, Namen dreier Erzengel, dann in der Reihenfolge des Textes Namen der Patriarchenzeit: Adam, Eva, Abel, Kain, Enoch, Methusalem, Noeh, Lot u. seine Söhne, Melchisedek, Abraham, Sara, Agar,

Ismael, Isaak, Rebekka, Jakob u. Israel, Namen der Frauen u. Söhne Jakobs, der Söhne Josephs, Hiob, Aaron, Moses, Pharao, Namen der Richter, der jüdischen Könige, der Propheten. Darauf folgen ntl. Namen: Joseph, Maria, 12 Apostel, Evangelisten, Pontius Pilatus: declinans consilium, os malleatoris (vgl. Hier. nom. hebr. 65, 18 [Lagarde]), Barrabas. Daran schließt sich eine Liste von Länder-, Städte- u. Völkernamen: Eden, Iudäa, Jerusalem, Sion, Babylon, Aethiopia, Aegyptus, Tyrus, Roma, Sinai, Gehenna; Hebraei, Sadducaei, Pharisaei, Galilaei, Samaritae. An die interpretationes der hebräischen Namen schließen sich Erklärungen liturgischer Ausdrücke wie Amen, Alleluja usw. Dann folgen Sacherklärungen ohne E., ein Abschnitt über Völkernamen, Ortsnamen, Flüsse, Monate, Festtage, Götzen, Gewänder, Vögel, Tiere, Gewichte, Maße, schließlich griechische Namen. – Nach Wutz XXV u. Bardenhewer aO. 569 schöpft Eucherius aus Hieronymus. Er bevorzugt deutlich die Erklärungen aus den ntl. Abschnitten, läßt aus, macht einige Zusätze u. hat auch Fehler hereingebracht (vgl. I. Opelt, Quellenstudien zu Eucherius: Hermes 91 [1963] 476/83).

c. Isidor v. Sevilla. Als letztes systematisches Sammelwerk der im RAC betrachteten Epoche ist die etymologische Enzyklopädie des Isidor zu nennen, Origines oder Etymologiae in 20 Büchern (zum Titel, höchstwahrscheinlich Origines, nicht Etymologiae, Fontaine 1, 11_1). Isidor verbindet das biblisch-onomastische mit dem heidnisch-grammatischen Etymologisieren, er schafft mit Hilfe der E., die für ihn eine Art der Weltauslegung wird (vgl. die treffliche Charakteristik von E. R. Curtius, Europ. Lit. ²[Bern 1954] 486/90), eine Erklärung des verbleibenden Gesamtwissens seiner Zeit. Die Eigenart dieses wegen seiner starken Nachwirkung auf das ganze MA ungemein wichtigen Werkes möge eine kurze Gehaltsanalyse andeuten, die mit quellenkritischen Beobachtungen verbunden ist. Isidor ist im Rahmen dieses Artikels jeweils als letzter Gewährsmann für eine Wortableitung miterfaßt worden. Der folgende Überblick soll seine Stellung innerhalb der Geschichte der E. als wissenschaftlicher Disziplin erkennen lassen. – In den Büchern 1 bis 5 behandelt Isidor Trivium u. Quadrivium, wobei er, wie die Untersuchungen Fontaines gezeigt haben, vornehmlich der Historia tripartita Cassiodors folgt u. in ‚musivischer Technik' Notizen aus späten Grammatikern hineinfügt (Überblick u. Aufschlüsselung der Quellen des 1. Buches: Gnomon 32 [1960] 439/41). Medizin u. Juristerei, die ebenfalls zu den artes liberales gezählt wurden, runden die Enzyklopädie ab. Der Anhang von Buch 5 bringt eine rein christl. Chronographie. Buch 6, 7 u. 8 handeln über die Hl. Schrift, Gott u. die Kirche; hier erscheinen auch Namenserklärungen in onomastischer Technik (zB. 7, 6. 7. 9. 10), die sachlich geordnet sind. Buch 9 bietet Völkernamen, 10 ist ein reines Glossar. Buch 11 gibt eine ‚Anthropologie', deren Erklärungen varronisches Gut enthalten, das jedoch auch bei Laktanz erscheint. Buch 12, die Zoologie, wertet Plinius aus. Buch 13 ist eine Kosmologie, 14 bringt Geographie, deren Quellen Wessner genauer untersucht hat. Buch 15 handelt über Städte, 16, die Mineralogie, folgt wiederum Plinius, 17 handelt über den Ackerbau; 18 über Staatsaltertümer. Buch 19 u. 20 sind glossenartige Sammlungen über Geräte, Speisen u. Getränke usw., in denen Profanausdrücke u. solche des christl. Gottesdienstes miteinander vermischt sind. – Der disparate Aufbau u. die Verschiedenartigkeit der Quellen, die genauer nur für die Bücher 1 bis 3 u. Buch 14 untersucht sind (hinzu kommen unsystematische ältere Streifzüge von Dressel), erweisen die Origines als ein in statu nascendi überliefertes Werk; Gesamtdarstellungen wie die von Bréhier u. Schmekel, die dem Gesamtplan der Enzyklopädie gewidmet waren, vermochten die Einheitlichkeit des Ganzen nicht überzeugend darzutun. – Weitere Quellenuntersuchungen zu den Origines in der Art Fontaines sind notwendig. Sie müssen mit der Strukturanalyse verbunden werden. Diese Aufgabe ist ein wichtiges Desiderat, denn das Werk Isidors stellt in mehrfacher Hinsicht eine Besonderheit der patristischen Literatur dar: 1) durch die enzyklopädische Verwendung der E.; 2) durch die Verabsolutierung der E. u. ihre Abtrennung von der Texterklärung, der Apologetik oder sonstiger zweckdienlichen Anwendung; 3) durch die Verbindung des sonst streng geschiedenen profanen grammatischen mit onomastisch-biblischem Gute.

II. Anwendung. a. Auseinandersetzung mit dem Heidentum. Der Zielsetzung der christl. Apologetik entsprechen 2 verschiedene Typen von E.: Dem Angriff auf die heidn. Religion

dienen die E. der Namen heidnischer Götter; ihr götzenhaftes, verderbliches, lasterhaftes oder auch nur menschliches Wesen gibt ihr Name kund. Der Verteidigung des christl. Glaubens dienen die E. der Bezeichnungen menschlicher Körperteile u. kosmologischer Begriffe; aus ihnen geht die Güte u. Zielstrebigkeit der Schöpfung hervor. Wie die Apologetik überhaupt verwendet auch das apologetische Namensargument heidnische Gelehrsamkeit gegen die Heiden.

1. Götternamen. Die E. heidnischer Götternamen, die deren ungöttliches Wesen bezeugen, führen meist euhemeristische oder auch schon stoische Gedanken fort. Neptunus ist kein Gott, sondern eine Bezeichnung der Seefahrer für das Meer, die von natare, schwimmen, abgeleitet wird. Der Bildungstypus bleibt unerklärt (Firm. Mat. err. 17, 2 nach Cic. n. d. 2, 66). Poseidon, die griech. Bezeichnung, stammt nach Clem. Al. protr. 5, 64, 3, von πόσις, Trinken, u. ist lediglich eine Bezeichnung der Feuchtigkeit. Apollos Name bildet menschliche Schicksalsfälle nach, als ,verlöre' oder vernichte er gleichsam alles, was ihm anvertraut ist (Firm. Mat. err. 17, 3; vgl. Pastorino zSt.; vgl. Cic. n. d. 2, 68). Loxias, ein Beiname Apollos, wird als Scheltname erklärt wegen der irreführenden Orakelsprüche des Gottes (Schol. Cosm. zu Greg. Naz.: PG 38, 498). Venus ist eine Bezeichnung der personifizierten venustas, Schönheit, des Menschen (Firm. Mat. err. 17, 3; nach Cic. n. d. 2, 69; Cic. lehnt diese E. ab). Minerva ist ein kriegerischer Name; er besagt, daß die Göttin mindert, minuit, oder droht, minatur (Firm. Mat. err. 17, 3 nach Cic. n. d. 2, 67); Mars, Mavors, der Kriegsgott, hat seinen Namen nach den Wechselfällen des Krieges, gleichsam als wende er große Dinge, magna vortat (Firm. Mat. err. 17, 3 nach Cic. n. d. 2, 67; anders Varro l. l. 5, 73: Mars ... quod maribus praeest). Der griech. Name des Kriegsgottes Ares gehört zu ἀείρειν, vernichten (Clem. Al. protr. 5, 64, 3). Proserpina, die Tochter der Ceres, war angeblich eine Personifikation der Fruchtbarkeit, die nach dem Hervorsprießen der Halme, proserpere, ihren Namen empfangen hatte (Aug. civ. D. 7, 20; vgl. Fulg. myth. 1, 20: Proserpinam vero quasi segetes ... id est terram radicibus proserpentem; vgl. Pastorino 178; Arnob. ad nat. 3, 33; Firm. Mat. err. 17, 3: substantia frugum, nicht nach Cic. n. d. 2, 66, wo griechische E. erscheint, sondern nach Varro l. l. 5, 68). Pluton war ein reicher Bauer, der nach seinem Reichtum benannt war (Firm. Mat. err. 7, 1; anders Cic. n. d. 2, 66). Die andere Bezeichnung des Unterweltsgottes Dis weist angeblich darauf hin, daß er eine Personifikation der Erde ist, deren Reichtum, divitiae, sein Name anzeigt (Firm. Mat. err. 17, 2; nach Cic. n. d. 2, 66). Auch die Namen der vorgeblichen Astralgötter enthüllen ihr wahres, d. h. ungöttliches, Wesen. Die Göttlichkeit der Planeten, der errantia sidera, wurde durch polemische E. bestritten. Sie heißen so, sagt Augustinus, nicht weil sie sich bewegen, umherirren, sondern weil sie zum Irrtum verführen (Aug. in Ps. 93, 3 [PL 37, 1192] mit Isid. nat. 23, 3; Fontaine 2, 510_1). Die Sonne heißt nicht deshalb sol, weil sie allein, solus, da ist, wie die Neuplatoniker lehren, sondern weil sie allein leuchtet, wenn sie aufgegangen ist (Firm. Mat. err. 17, 1 aus Cic. n. d. 2, 68; Pastorino zSt.). Der Mond ist nach dem nächtlichen Licht, das er spendet, Luna benannt (Firm. Mat. err. 17, 2 nach Cic. n. d. 2, 68), oder er heißt Diana, weil er bei Nacht einen zweiten Tag, alterum diem, spendet. Der Gigant, Gigas, zeigt schon in seinem Namen an, daß er ein Erdungeheuer, terrae monstrum ist, wegen seiner Lebensweise, seines Aussehens, der Gestalt, der Tapferkeit, der Bewegung der Glieder (Filastr. haer. 108 [CSEL 38, 69]; vgl. Isid. et. 11, 3, 13; Et. Magn. s. v. Gigas; O. Kern, Orph. Frag. 146 nr. 63; Schol. Hes. theog. 185; Eustath. Od. 4, 159 [1490]). Kronos ist die Zeit, χρόνος; er ist so benannt, weil er alles verzehrt; das lateinische Äquivalent, Saturnus, benannte dieselbe Gottheit nach dem Gesichtspunkt, daß alles aus ihr hervorgehe (Tert. nat. 2, 12). – Die Namen der ägyptischen Götter wurden mit Hilfe derselben Methode teils entheiligt, teils judaisiert. Sarapis wurde erklärt als Σάρρας παῖς, d. h. Sohn der Sarra (aus Nymphiodor bei Clem. Al. strom. 1, 21, 106, 6; Firm. Mat. err. 17, 3; Euseb. praep. ev. 10, 12, 24f; Aug. civ. D. 18, 5; Parallelen nach Pastorino zu Firm. Mat. 17, 3 u. L. Parmentier, Recherches sur le traité d'Isis et d'Osiris de Plutarque: Mém. Acad. Roy. de Belgique, Cl. Lettr. 2. sér. [1913] 25). Ägyptische theophore Stadtnamen verweisen nach Hieronymus auf Raub- u. Zugtiere, Hund u. Löwe; Thmuis heißt so nach dem Uhu; Pelusion nach der Zwiebel (Hier. in Is. 13, 46 [PL 24, 450]).

2. Kultinstitutionen. Nicht nur die heid-

nischen Götternamen, auch die Namen heidnischer Kultinstitutionen verraten, so argumentieren die Apologeten, die schändlichen Hintergründe des heidn. Götzenglaubens. Die Orgien sind benannt nach dem Zorn, der ὀργή, der Deo oder Rhea gegen Zeus, weil er sie vergewaltigte (Clem. Al. protr. 2, 12, 2; Hipp. ref. 6 prol. 6). Die Erinnerung an diesen Vorgang ist auch in einem ihrer Kultnamen, Brimo, lebendig, der ,die dauernd Zürnende' bedeutet (Arnob. adv. nat. 5, 20). Die eine der E. des Namens Heiden, *pagani, beweist, daß er ursprünglich Schimpfwort war: pagani ist abgeleitet von pagus, ,plattes Land = Bauernschaft', oder vom König Paganus, oder von Götzenbildern, sculptilia, deren Verehrer pagani hießen (Filastr. haer. 111 [CSEL 38, 75]).

3. Schöpfungslehre. Dem Angriff gegen die heidn. Religion steht die Darlegung der eigenen Glaubenswahrheit zur Seite. Zwar fehlt eine durchgängige E., die Deus u. sein griech. Äquivalent als Schöpfergott erweisen würde, u. die heidn. E. lehnt wenigstens Tert. ab (ad. nat. 2, 4, 1/6; vgl. Opelt 72/80; zu den dort aufgezählten Belegen füge man hinzu: Theophil. Autol. 1, 4 [12 Otto]). Gerne griffen die Apologeten die Bezeichnung der Welt als κόσμος oder mundus auf, das Zeugnis von Gottes Schöpfertum (Tert. apol. 17, 1; Paul. Nol. 32, 195/200; zu jüdischen Vorläufern Stein 22). Demselben Zweck dient auch die E. des Namens ἄνθρωπος, weil der Mensch nach oben blickt, zu seinem Schöpfer (Lact. inst. 2, 1, 16; vgl. Euseb. praep. ev. 11, 6; Opelt 82f), oder die latein. E. von homo, wodurch der Mensch in seiner Geschöpflichkeit gekennzeichnet wird (vgl. ebd. 83/5). Ebenfalls apologetisch verwendet werden konnte die E. der griechischen u. lateinischen Bezeichnung des Himmels (vgl. ebd. 80/2). Die Bezeichnungen der Körperteile können als Beweis der Zielstrebigkeit der Schöpfung dienen. In seiner Schrift De opificio Dei zieht Laktanz durchgängig varronische E. in diesem christl. Sinne heran. Der Kopf heißt caput, weil hier Sinne u. Nerven beginnen, initium capiunt (Lact. op. 5, 6; Cassiod. in Ps. 10,9, 7 [PL 70, 798]; Isid. or. 11, 1, 25 nach Varro), das Haar, capillus, ist nach seiner Zusammensetzung aus caput u. pilus benannt (Lact. op. 7, 9 nach Varro bei Ps. Aug. dial. 6; Isid. or. 11, 1, 28; Cels. 4, 2), die Stirne, frons, weil die Augenhöhlen in sie hineingebohrt sind, a foratu (Lact. op. 8, 6), das Ohr, auris, ist nach seiner Funktion benannt, von audio (Lact. op. 8, 8; Varro l. l. 6, 8 nach dem Griechischen), oder a vocibus hauriendis (Isid. diff. 2, 55; or. 11, 1, 46). Die Augen, oculi, heißen so, weil Gott sie durch die Wimpern verbarg, occuluit (Lact. op. 10, 1). Den Lidern, palpebrae, gab die dauernde zuckende Bewegung, palpitatio, den Namen (Lact. op. 10, 2; vgl. Cassiod. in Ps. 10, 6 [PL 70, 94]), der Zunge, lingua, ihre Aufgabe, die Speise zu binden, a ligando cibo (Lact. op. 10, 16). Die Nieren heißen rienes, weil dort die Harnkanäle, obsceni umoris rivi, beginnen (Lact. op. 14, 3), die Fußsohlen plantae, weil sie auf ihrer Fläche, planities, den Körper tragen (Lact. op. 13, 6), der Daumen heißt pollex, weil er stärker ist als die übrigen Finger, magis polleat (Lact. op. 10, 24). Gottes Schöpferwillen bekunden auch die Namen Mann u. Frau. Der Mann heißt vir, weil er größere Kraft hat, damit er die Frau unter das Joch der Ehe zwingen kann, die Frau, mulier, ist nach ihrer Weichheit, a mollitie, benannt (Lact. op. 12, 16).

b. Ketzerbestreitung. Ebenso tendenziös wie gegenüber den Heiden wird die E. im Dienste der Auseinandersetzung mit der Häresie verwendet. Während man sich jedoch im erstgenannten Bereich auf den Wahrheitsgehalt der Benennungen beruft, sind die E. der innerkirchlichen Auseinandersetzung gewöhnlich boshafte Wortspiele, d. h. sie aktualisieren meist die wirkliche oder angenommene Grundbedeutung von Eigennamen, die im normalen Sprachgebrauch nicht oder nicht mehr vorschwebt. Die Manichäer, in Wirklichkeit nach Mani benannt, hießen angeblich so wegen ihres wahnsinnigen Betragens, ihrer μανία, insania (A. Adam, Texte zum Manichäismus = KlT 175 [1954] 65; Aug. haer. 46 [PL 42, 34]). Hieronymus, dieser Meister bissiger Angriffe, warnt Rom vor Jovinian; sein Name sei von einem Götzen hergeleitet. Entgegen dem allgemeinen Verfall des Juppiterkultes solle Rom nicht in Jovinian, dem zu Juppiter Gehörenden, den Namen u. die Laster Juppiters zur Geltung bringen (adv. Iov. 2, 38 [PL 23, 352B]). Hieronymus' Gegner Vigilantius, der Wachsame, trage seinen Namen zu Unrecht; er solle Dormitantius, ,Schläferich', heißen (c. Vig. 1 [PL 23, 355]). Eine gnostische Sekte trug, wohl bei Außenstehenden, den Namen *Borborianer, die sich im Schlamm Wälzenden; Augustinus u. Filastrius übersetzen diese polemisch ge-

meinte Bezeichnung mit caenosi (Aug. haer. 6; Filastr. haer. 73, 2 [CSEL 38, 38]).

c. Exegese. 1. Hebräische Eigennamen. Anknüpfend an die jüd.-alexandr. Exegese, deren prägnantester Vertreter für uns Philo ist, hatten Klemens v. Alexandrien u. Origenes die Erklärung hebräischer Personen-, Orts- u. Flußnamen in die Bibelauslegung eingeführt. Sie wurden für diese Zwecke auch zu Listen zusammengestellt, den Onomastika, über die o. Sp. 826f gehandelt ist. Für die jüd. wie die christl. Exegeten sind die hebräischen Namen durch die wunderbare Eigenschaft ausgezeichnet, daß sie einen Hinweis auf das Heilsgeschehen enthalten. Der Name ist ein sprechender Exponent der Heilsgeschichte von tieferer, allegorischer Bedeutung. Dieser Gedanke ist die methodische Voraussetzung der christl. Exegese u. Predigt. Dies soll im folgenden an signifikanten Beispielen gezeigt werden.

α. Personennamen. Adonai, der Gottesname, bedeutet das Unnennbare u. Bewundernswerte; wird das Daleth verdoppelt, so bedeutet Addhonai denjenigen, der das Festland vom Wasser scheidet u. abgrenzt (Iren. 2, 35, 3). Israel bedeutet, als Name Jesu, den, der den Vater sieht (Orig. in Ioh. 1, 35, 260 [46 Klost.]; aus Philo migr. Abrah. 39, von Jakob; vgl. J. Daniélou, Sacramentum futuri [Paris 1950] 99_2). Auf wunderbare Weise deutet der Name Adam seinen Ursprung aus Erde an (Greg. Nyss. op. hom. 22 [PG 44, 204D]), oder daß er aus der Erde Edems geschaffen wurde (Diod. Tars. frg. in Gen.: PG 33, 1566A), ja wie in einem *Akrostichon umfaßt Adam in seinem Namen die vier Elemente oder die vier Himmelsrichtungen, deren Anfangsbuchstaben sich zu ADAM vereinen (Sev. Gab. creat. mundi 5, 3 [PG 56, 473f]). Abels Los kündet sein Name: ‚Trauer', ‚Eitelkeit' oder ‚elender Dampf' (Max. Taur. tract. 5; Hier. nom. hebr. 2, 18; 31, 15; 77, 26; Aug.civ. D. 15, 18; Isid. or. 7, 68; Ambr. Cain. 1, 13: referens ad Deum; exhort. virg. 6, 36: totus a domino; Wutz 764). Abraham, der im AT selbst als pater multarum gentium bestimmt wurde, wurde teils im Sinne der atl. Tradition gedeutet (PsCypr. mont. Sin. 5; Aug. civ. D. 20, 23; Isid. or. 7, 7, 2), teils als pater videns populum aufgefaßt (Hier. nom. hebr. 3, 3; in Gal. comm. 2, 5, 25 [PL 26, 390]); in der Nachfolge Philos deutet Ambrosius den Namen als pater sublimis (Abrah. 1, 27, zu Abraham in den Onomastika Wutz 1, 159/61; Ambrosiusbelege ebd. 764; Aponius ebd. 771). Isaaks Name deutet auf das Lachen des Herrn beim Anblick seiner greisen Eltern (nach Gen. 18, 12 lächelt Sara, nach Gen. 17, 17 Abraham; Philo praem. poen. 31; Clem. Al. paed. 1, 5, 21, 3; Ambros. Is. 1, 1). Rebekka, Isaaks Frau, ist nach ihrer Geduld, ὑπομονή, benannt (Clem. Al. paed. 1, 5, 21, 3). Moses empfing seinen Namen nach dem Wasser, behauptete aber trotzdem nicht, das Wasser sei das Urelement (Ambros. exam. 1, 2, 6). Aaron heißt ‚Berg der Stärke' (Hier. nom. hebr. 12; Greg. M. hom. 2, 23, 8 [PL 76, 1244]; Isid. or. 7, 6, 47). Hiob, der ‚Typus' des Erlösers, heißt ‚der Schmerz Empfindende'; darin liegt ein Hinweis auf die Passion oder auf die Bedrängnis der Kirche (Greg. M. mor. 1 praef. 7, 16 [PL 75, 526]; vgl. jedoch origenisch ἀγαπητὸς κυρίου: Wutz 96); die Namen seiner Freunde Eliphaz, Bildad u. Sophar, ‚Gottesverachtung', ‚Alter', ‚Zerstreuung', geben der allegorischen Auslegung die weitere Richtung: sie bedeuten die drei verschiedenen Formen der Seelenverderbnis des Häretikers (ebd. 526). Balak, der Fürst von Moab, hieß eigentlich der ‚Auslecker', d. h. der Teufel u. Feind der Kirche (Hier. in Micha 6, 5 [PL 25, 1209]). Auch Namen des NT u. Namen geschichtlicher Persönlichkeiten wurden von den Kirchenvätern nach derselben Methode behandelt. Barnabas wurde in der Vulgata gedeutet als filius consolationis, Sohn des Trostes (Hier. nom. hebr. 67, 23; in Ez. 40, 17 [PL 25, 383]; Filastr. haer. 147, 3 [CSEL 38, 117]; Ambros. spir. 2, 13; in 1 Cor. 9, 12; Rufin. h. e. 1, 12, 1; Isid. or. 7, 9, 24; vgl. ThesLL Onomasticon s. v.). Barchochba, ‚der Sternensohn', wollte nach Rufin seine Sendung auch den gemeinen Sklaven manifestieren (h. e. 4, 62).

β. Ortsnamen. Nicht nur die Akteure, auch die Szenerien des Heilsgeschehens trugen für die Allegorese bedeutsame Namen. Der Garten Eden, das Paradies, heißt ‚Üppigkeit', τρυφή (Greg. Nyss. op. hom. 19 [PG 44, 196D]; Sev. Gab. creat. mundi 55 [PG 56, 477]). Die vier Paradiesesströme, Phison, ‚Verwandlung des Mundes' (Ambros. in Ps. 1, 36; parad. 3, 15 nach Philo leg. alleg. 1, 24), Geon, ‚Erdriß' (Ambros. parad. 3, 16 nach Philo quaest. 1, 12), Euphrat u. Tigris, veranschaulichen nicht nur Geographie, sondern lehren auch tiefere moralische Weisheiten (Ambros. aO.). Hierusalem wurde gedeutet als ‚Schau

des Friedens' (Hier. in Ez. 14, 48 [PL 25, 490]; Aug. en. in Ps. 50, 22 [PL 36, 598]; Greg. M. 34, 40 [PL 76, 771]; in Ez. hom. 2, 1, 5 [PL 76, 938]) oder ,der mit Füßen getretene Frieden', calcata pax (Hier. ep. 46, 3). Kain wohnte nach seiner Vertreibung im Lande Naid, d. h. ,Schwankung', fluctuatio. Darin kündigt sich das Schwanken desjenigen an, der sich von Gott abgewandt hat (Hier. ep. 21, 7, 1). Bethanien bedeutet ,Haus des Gehorsams'; in diesem Namen zeigt sich die Bekehrung der Heiden zum Christentum an (Ambros. ep. 71, 6; Hier. in Mt. 21, 17; 26, 6 [PL 26, 153. 191]). Jericho hieß die Mondstadt; schon im Namen zeigte sich der Götzendienst an (Greg. M. in ev. hom. 1, 2, 2 [PL 76, 1082]). Aleph, der erste Buchstabe des hebr. Alphabets, bedeutet im tieferen Sinne ,Lehre' (Ambros. in Ps. 118, 1, 1 [PL 15, 1263]; Hier. ep. 30, 2, 5; 20, 3, 5; 78, 34; nom. hebr. 48, 8; sit. et nom. 100, 2; vgl. brev. in Ps. 111 [PL 26, 1169]).

2. Christliche Begriffe. E. christlicher Begriffe erscheinen nicht nur bei den Apologeten in der Darlegung der Glaubenslehre, sondern auch in der Exegese. Dabei handelt es sich dank dem griech. Ursprung des Christentums meist um die Erklärung griechischer Ausdrücke, erinnert also an die Verwendung der E. zur Begriffserklärung in der Fachwissenschaft. Der Zusammenhang von Christiani mit Christus war stets geläufig; er wurde protreptisch oder apologetisch ausgewertet (dazu vgl. zB. Oros. hist. 6, 20, 7; zur Erklärung von Christus im Sinne von unctus, vgl. ThesLL 3, 1028f). Antichristus wird erklärt als sündhafter Mensch u. Sohn der Verderbnis, d. h. Gegner Christi (Hier. ep. 121, 11); apostolos als Gesandter (in Gal. comm. 1, 1 [PL 26, 3350]; Max. Taur. hom. 68; Isid. or. 7, 9, 1); Tertullian erläutert archangelus als ,hervorragendster Engel' (adv. Marc. 2, 10; Hier. adv. Rufin. 1, 23 [PL 23, 435]; Isid. or. 7, 5, 6). Ἅγιος, heilig, erklärt Origenes (in Lev. 11, 1 [448 Baehr.]). Die E. von diabolus erscheint in den gnostischen Acta Archelai: dei obtrectator (36, 4). Protreptisch verweist Hieronymus den Clericus auf die wahre Bedeutung seines Namens u. ermahnt ihn, er solle danach streben, sie zu erfüllen: zum ,Los', κλῆρος, Gottes zu gehören oder Gott zu seinem Los zu machen (ep. 52, 5, 1). Augustinus deutet monachus u. monasterium als qui vivunt in unum, ut unum hominem faciant (en. in Ps. 132, 6 [PL 37, 1732f]). Die E. von prophetia quod futura praedicat, entwickelt Gregor d. Gr. (in Ez. 1, 1, 1 [PL 76, 786a]; vgl. Fontaine 1, 36_1). Joh. Chrysostomus verweist auf die Bezeichnung des Friedhofs, κοιμητήριον, Ort des Schlafes, aus der die christl. Umdeutung des Todes zu erkennen ist (coem. et cruc. [PG 49, 393f]; o. Bd. 3, 231; vgl. M.M. Beyenka, Cemetery, a word of consolation: ClassBull 27 [1951] 35). Augustin knüpft an die ciceronische E. von religio als ,Bindung' an u. deutet sie christlich um (retr. 1, 13; ver. rel. 55, 111; nach Cic. n. d. 2, 72).

3. Sacherklärungen. Antiquarische u. sonstige E. in der Schriftauslegung setzen die Tradition der antiken Schriftstellerinterpretation fort, zu der die Erklärung seltener Ausdrücke gehörte. Die christl. Exegeten wollen durch diese E. dasselbe erreichen wie die heidnischen Kommentatoren: das Verständnis des Textes fördern. Didymus beginnt seinen Proverbienkommentar mit der Erläuterung des Wortes παροιμία: ursprünglich ein Wegzeichen (οἶμος, ,Weg'), auf dem die Weglänge u. ζητήματα angebracht waren, um den Wanderer zu zerstreuen (in Prov. 1 [PG 39, 1621 B]). Der lauchfarbene Stein, ὁ πράσινος λίθος, auf dem Gewand des Hohenpriesters bedeute die Leviten; dies sei sinnig; denn ,gut zu handeln, πράττειν, sei der Priesterwürde eigentümlich' (Sev. Gab. creat. mund. 5, 5 [PG 56, 479]). Alle Grasfresser u. alle Lastträger werden im Schöpfungsbericht als κτήνη bezeichnet, weil sie Besitz, κτῆμα, der Menschen sind (ebd. 4, 5 [462]). Das Firmament, στερέωμα, heißt so, weil Gott es befestigte, ἐστερέωσε, aus dünnen u. zerfließenden Wassern (ebd. 2, 3 [442]). Alles ist Feuer: Blitz, Sterne, Sonne u. Mond. Die Verwandtschaft des Blitzes, ἀστραπή, mit den Sternen, ἄστρα, geht auch aus dem Namen hervor (ebd. 1, 4 [434]). Unser Fleisch gleicht einer Jungkuh, einer δάμαλις, so benannt, weil sie durch Schläge gebändigt wird, ἀπὸ τοῦ δαμασθῆναι (Ambros. Abr. 2, 8, 51 aus Philo quaest. 3, 3 zu Gen. 15, 9). Der Leichnam, cadaver, eine Parallelbildung zu πτῶμα, ist so benannt, weil der Tote im Tode hinfällt (Hier. in Mt. 24, 28 [PL 26, 197]; Tert. res. 18; Aug. civ. D. 20, 10. 21; quaest. hept. 3, 20 usw.; vgl. ThesLL 3, 12). Caerimonia heißt so nach carere, gleichsam carimonia (Aug. retr. 2, 37; nach Masurius Sabinus bei Gell. 4, 9, 8). Augustin warnt vor dem Ehebruch, dem adulterium: der Mann soll zu keiner anderen

Frau, ad alteram, die Frau zu keinem anderen Mann, ad alterum, gehen, woher der Name stamme (s. 51, 22 [PL 38, 345]; vgl. Dig. 48, 5, 6, 1; Paul.-Fest. 22). E. von servus, quia servatus est bei Aug. (quaest. in hept. 1, 153 [CSEL 28, 3, 79f]) u. PsAmbros. (Com. Col. 4, 1 = dig. 1, 5, 4; zu anderen E. Augustins vgl. H. I. Marrou, Saint Augustin et la fin de la culture antique [4Paris 1958] 57f; 127f; zB. civ. D. 18, 21 E. von lupanar; vgl. V. Pisani, Agostino etimologo: Paideia 7 [1952] 212). Das Rebhuhn, perdix, hat seinen Namen von perdere, verderben (Ambros. ep. 32, 3 [PL 16, 1115]; Isid. or. 12, 7, 63). Aponus, das oberitalienische Bad, hat seinen Namen, ‚Schmerzfrei', deshalb, damit der Kranke die Ursache seiner Heilung erkenne (Cassiod. var. 2, 39, 4 [PL 69, 569]; vgl. Schol. Veron. Verg. Aen. 1, 250). Die Hölle heißt im griech. Text der Proverbien ᾅδης, weil diejenigen, die dort hinabsteigen, alle Strafen ἀηδῶς, freudlos, erblicken (Ioh. Chrys. in Prov. [PG 64, 669 A]). Die serpentes, die Schlangen, haben ihren Namen daher, weil sie nur serpere, kriechen, können (Ambros. exam. 5, 14, 46). Die Welt, die auf Gottes Gebot aufstieg, barg sich in den Schatten, wie ein beschatteter Ort; denn wonach heißt die Grotte antrum, wenn nicht nach der schwarzen Düsterheit, quod atro situ inhorrescat (Ambros. exam. 1, 8, 32)? Isidor v. Pelusium erklärt in einem Brief, woher der Areopag, wo Paulus seine Rede gehalten hatte, seinen Namen hätte (ep. 2, 91 [PG 78, 536 B]). In einem anderen Brief führt er aus, daß die griech. E. von γυνή in der in der Bibel angegebenen hebräischen, die ‚Frau' von ‚Mann' ableitet, ihre Entsprechung habe: ἡ γυνὴ παρὰ τὴν γονὴν εἴρηται ... γονίμη (ep. 3, 243 [PG 78, 921]). Analog diesen exegetischen Begriffs-E., die lediglich Verständnishilfen sind oder Gelehrsamkeit entfalten, erscheinen auch in der übrigen christl. Literatur antiquarische u. topographische E.: in den Itineraren, in der Geschichtsschreibung, in Briefen u. in der Auseinandersetzung mit der antiken Philosophie, deren Termini erklärt werden müssen. Atomus, den terminus technicus der griech. Materialisten Leukipp u. Demokrit, erklären als den kleinsten unteilbaren Körper Laktanz, Augustinus u. Isidor von Sevilla (Lact. de ira 10, 5; Aug. civ. D. 8, 5; s. 362, 17; Isid. or. 13, 2, 1). Theodosius nimmt in seine Beschreibung des hl. Landes Erklärungen von Ortsnamen auf; zB. erklärt er den Berg Buzanna als Lichtberg, spelunca Malci als Jüngerhöhle, Caritina (Χαριτίνη) als Felicitas (sit. terr. s. 3. 17. 26). Der sog. Anonymus von Placentia gibt die E. des Acheldemak, des Blutackers, den Judas kaufte; ferner beschreibt er die beiden Jordanquellen, Jor u. Dan, aus denen sich der Jordan als Fluß u. auch der Name Jor-Dan zusammensetzt (itin. 26, 7 [CSEL 39, 177]). Eucherius nannte als E. von Jordan den Ursprungsort Dan, zu dem die Bezeichnung Jor, hebr. ‚Fluß', hinzukomme (sit. Hier. [CSEL 39, 128]). Hieronymus folgt einer bei Plinius (n. h. 13, 70) überlieferten varronischen E. in seiner Erklärung, das Pergament sei nach der Stadt Pergamum benannt (ep. 7, 2, 2). In judaisierender Tradition steht Sozomenos, wenn er Sara zur Stammutter u. Namengeberin der Sarazenen macht (h. e. 6, 38 [PG 67, 1412]; vgl. A. Borst, Der Turmbau zu Babel 1 [1957] 255_{102}).

III. Zweckfreies Etymologisieren, Wortspiele. Das Wortspiel als überraschende Aktualisierung der ursprünglichen Wortbedeutung oder eines Anklanges wird immer von allen gerne verwendet, die für den Sprachwitz oder den Sprachmechanismus besonders aufgeschlossen sind. Beispiele aus den Predigten Augustinus, des Sprachgewaltigen, hat Ch. Mohrmann gesammelt: adiumentum, Unterstützung, iumentum (s. 184, 11; Mohrmann 33); vincente Vincentio (s. 275, 1; M. 39); deficiente vincebamus Vincentio (s. 1, 47, 1 Caill.); die quo Perpetua et Felicitas ... perpetua felicitate fruent (s. 280, 11; M. 39); dixit testimonium primus Primus (serm. 6, 1 Frangip.; M. 39; weitere Beispiele bei Mohrmann). In einem kühnen Spiel mit der ‚Grundbedeutung' der grammatischen Termini accusativus als ‚Ankläger' u. ablativus als ‚Fortnehmer' wünscht Augustinus dem Pelagianer Julian v. Aeclanum, er hätte sich in den Netzen der Apostel gefangen u. würde korrekter deklinieren: mit dem Akkusativ sich selbst anklagen u. erkennen, daß er mit dem Ablativ sich selbst von der Kirche getrennt habe (c. Iul. imp. 4, 97). Hieronymus gratuliert Desiderium u. ihrer Schwester Serenilla, ‚der heiter Gelassenen', weil sie gemäß Serenillas Namen in den Frieden, tranquilla, Christi eingegangen sind. Dieselbe Bestimmung sei auch in Desideriums Namen, verstanden als ‚Sehnsucht' (nach Gott), beschlossen (ep. 47, 2). Spielerisch spricht Augustinus von seinem Knabenalter: er sei kein infans mehr gewe-

sen, der noch nicht hätte sprechen können (conf. 1, 8). ‚Pseudoetymologische Wortspiele‘, jeux de mots pseudoétymologiques, eigentlich Assonanzen, bei Salvian verzeichnet L. Rochus (La latinité de Salvien [Bruxelles 1934] 115): zB. numen-nomen (gub. 8 [195, 2]), onerare -ornare (gub. 7 [158, 19]). Eine nicht völlig enträtselte christl. Grabinschrift glossiert den griechischen (?) Namen der Toten Arcontia als nomina virgineo non ... apta chora. Dies ist etymologisch verstanden worden als Name von halbgriechischem Bildungstypus mit der Bedeutung ‚herrschsüchtig‘ (ILCV 266, 9f u. Erklärung zSt.).

K. Barwick, Remmius Palaemon u. die römische Ars grammatica = Philol. Suppl. 15 (1922). – A. Bertholet, Wortanklang u. Volks-E. in ihrer Wirkung auf religiösen Glauben u. Brauch = AbhB 6 (1940). – V. Bertoldi, L'arte dell'etimologia (Napoli 1952); Metodi vecchi e nuovi nella ricerca etimologica: Archivio glottologico Italiano 36 (1951) 1/48. – L. Ceci, Le etimologie dei giureconsulti romani raccolte ed illustrate = La lingua del diritto romano 1 (Torino 1892). – C. J. Classen, Sprachliche Deutung als Triebkraft platonischen u. sokratischen Philosophierens = Zetemata 22 (1959). – J. Collart, Varron grammairien latin = PublFacLettUnivStrasb. 121 (Paris 1954). – H. Dahlmann, Varro u. die hellenistische Sprachtheorie = Problemata 5 (1932); Art. M. Terentius Varro: PW Suppl. 6, 1172/1277. – F. Della Corte, La filologia latina dalle origini a Varrone (Torino 1937). – H. Diels, Die Anfänge der Philologie bei den Griechen: NJb 13 (1910) 1/25. – J. Fichtner, Die etymologische Ätiologie in den Namengebungen der geschichtlichen Bücher des AT: Vetus Testamentum 6 (1956) 372/96. – J. Fontaine, Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique 1/2 (Paris 1959). – M. Fuochi, Etimologie nei tragici greci: StudItFilCl 6 (1898) 273f. – R. Hecht, De etymologiis apud poetas Graecos obviis, Diss. Königsb. (1882). – A. B. Hersman, Studies in greek allegorical interpretation, Diss. Chicago (1906). – H. J. Lingohr, Die Bedeutung der etymologischen Namenserklärungen in den Gedichten Homers u. Hesiods und in den homerischen Hymnen, Diss. Fr. Univ. Berlin (1954). – J. Marouzeau, Quelques aspects de la formation du latin littéraire (Paris 1949) 71/9. – Chr. Mohrmann, Das Wortspiel in den augustinischen Sermones: Mnemosyne 3, 3 (1936) 33/61. – F. Muller, De veterum, imprimis Romanorum, studiis etymologicis, Diss. Utrecht (1910). – H. L. W. Nelson, Etymologiae van Isidorus van Sevilla (Leiden 1954). – M. Noth, Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung (1928). – I. Opelt, Christianisierung heidnischer Etymologien: JbAC 2 (1959) 70/85. – O. Parlangeli, Il frammento dell' Etymologicum casulanum nel ms. Vat. Gr. 1276: Boll. della badia greca di Grottaferrata 35 (1954) 174/97. – J. Pépin, Mythe et allégorie (Paris 1958). – V. Pisani, L'etimologia (Milano 1947). – M. Pohlenz, Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa: NachrGött (1939) 151/98. – L. Ph. Rank, Etymologiseering en verwante verschijnselen bij Homerus, Diss. Utrecht (1951). – R. Reitzenstein, Geschichte der griechischen Etymologika (1897); Art. Etymologika: PW 6, 807/17. – E. Risch, Namensdeutungen u. Worterklärungen bei den ältesten griech. Dichtern: Eumusia, Festgabe E. Howald (Zürich 1947) 72/91. – A. Schmekel, Isidor v. Sevilla, sein System u. seine Quellen (1914). – C. Siegfried, Die hebräischen Worterklärungen des Philo u. die Spuren ihrer Einwirkung auf die Kirchenväter (1863). – B. Snell, Die Sprache Heraklits: Hermes 61 (1926) 353/81. – E. Stein, Die allegorische Exegese des Philo aus Alexandreia = ZAW Beih. 51 (1929). – W. B. Stanford, Ambiguity in greek literature (Oxford 1939). – H. Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen u. Römern 1/2 ²(1890). – J. Tolkiehn, Art. Lexikographie: PW 12, 2432/82. – R. Thurneisen, Die E. Eine akademische Rede (1905). – H. Wessner, Isidor u. Sueton: Hermes 52 (1917) 201/92. – H. D. Woodhead, Etymologizing in greek literature from Homer to Philo Iudaeus, Diss. Chicago (1928). – F. Wutz, Onomastica Sacra 1/2 = TU 42 (1914/1915).

I. Opelt.

Eucharistie I (Wortgeschichte) s. Eulogia.

Eucharistie II (sachlich) s. Kultmahl.

Eudämonie s. Seligkeit.

Eudokia (Kaiserin).

1. Leben. Ailia Eudokia hieß ursprünglich Athenais. Sie war die Tochter des athenischen Sophisten Leontios, der ihr eine formalklassische Bildung im Sinne der Zeit angedeihen ließ. Wie Kaiser Theodosios II bzw. dessen Schwester Pulcheria auf sie aufmerksam wurden, wissen wir nicht. Der Kaiser heiratete sie jedenfalls am 7. Juni 421, nachdem Patriarch Attikos sie vorher getauft hatte. Nach der Geburt einer Tochter, Licinia Eudoxia, iJ. 422 wurde sie 423 zur Augusta

erhoben. Zum Dank u. in Erfüllung eines Gelübdes pilgerte sie nach der Heirat Eudoxias mit Kaiser Valentinian III (437) iJ. 438 über Antiochia, wo sie eine öffentliche Rede hielt, nach Jerusalem. 439 kehrte sie mit den Reliquien des Erzmärtyrers Stephanus nach Kpel zurück. Es war die Zeit, in der Pulcheria ihren Einfluß auf Theodosios II zugunsten E. verloren zu haben scheint. Der damals bedeutendste Staatsmann des Kaisers, Kyros v. Panopolis, Stadtpräfekt u. praefectus praetorio, scheint ihr Günstling gewesen zu sein (Suda s. v. Kyros). Was iJ. 440 zur Ehescheidung u. zur endgültigen Übersiedlung E. nach Jerusalem führte, wissen wir nicht genau. Es scheint Verdacht auf Ehebruch bestanden zu haben. Jedenfalls muß eine Stelle aus dem Liber Heraclidis dahin interpretiert werden (331 Nau; dazu E. W. Brooks: ByzZ 21 [1912] 94ff). In Jerusalem entledigte E. sich durch Mörderhand eines kaiserlichen Emissärs, der offensichtlich ihre politischen Umtriebe kontrollieren sollte; darauf wurden ihr wenigstens für einige Zeit die Mittel für ihre Hofhaltung gesperrt. Geraume Zeit unterstützte sie die monophysitischen Gegner des Patriarchen Juvenalios, wovon sie sich auch durch einen Brief des Papstes Leo nicht abhalten ließ (ep. 123). Erst 455 kehrte sie unter dem Einfluß des Styliten Symeon zur Orthodoxie zurück. Sie entfaltete in Jerusalem eine rege Bautätigkeit. Am 20. Okt. 460 starb sie.

2. Roman. Die historisch gesicherten Kenntnisse über E. Leben verdanken wir in erster Linie den Kirchenhistorikern Sokrates u. Euagrios, Kyrillos v. Skythopolis, sowie Marcellus Comes. Damit gab sich aber die Überlieferung nicht zufrieden; sie vermehrte vielmehr das dürftige Material durch eine ganze Reihe romanhafter Züge, die vor allem ihre Heirat u. ihre Ehescheidung amplifizierten. Spätestens im 6./7. Jh. ist die romanhafte Überlieferung vorhanden (Malalas u. Chronicon Paschale, daraus die späteren Chronisten). Die kaiserliche Brautsuche nach der Schönsten im Lande, auch wenn sie die ärmste sein sollte, steht als Motiv am Anfang, angereichert durch das Motiv der hochgebildeten Professorentochter, für welches das 4. Jh. in Hypatia sein klassisches historisches Beispiel hat. Aus dem unbekannten Leontios wird gelegentlich der Philosoph Herakleitos, der seine Tochter testamentarisch bescheiden bedenkt, weil er ihr ein märchenhaftes Glück prophezeit. Als Klägerin gegen das Testament des Vaters kommt Athenais, geleitet von ‚sieben Weisen', nach Kpel u. an den Kaiserhof, wo ihre Schönheit die Wahl des Kaisers bestimmt. Brautführer wird ein gewisser Paulinus, den Theodosius zum Dank für seine Dienste bei der Brautschau zum magister officiorum befördert. Ein wundersam großer phrygischer Apfel, vom Kaiser E. zum Geschenk gemacht, von dieser aber Paulinus verehrt, führt zum Verdacht des Ehebruchs. Paulinus wird hingerichtet (historisches Faktum) u. E. verbannt. Schließlich weiß die Legende auch von echt weiblichen Auseinandersetzungen mit Pulcheria. Auch schreibt sie E. die Einberufung der ephesinischen Räubersynode zu. Alles Züge, die sich historisch ins Leben E. nicht einordnen lassen. – Etwa heidnische Romantik bei Entstehung dieser Legende zu suchen, besteht nicht der geringste Anlaß. Am ehesten möchte man an eine hagiographisch-legendäre Amplifikation ihres frommen Lebens an Heiligen Stätten durch monophysitische Bewunderer denken, für die sie der rechtgläubige Antipode aus dem Kaiserhaus gegenüber den ketzerischen Initiatoren des Chalcedonense war.

3. Werk. E. ist die erste schriftstellernde byzantinische Kaiserin. Ihre klassische Bildung steht außer Zweifel. Sie scheute sich nicht, sie öffentlich zur Schau zu tragen, wie die berühmte Rede in Antiochia beweist, in der sie sich, Homer zitierend (6, 211; 20, 241), ihres Griechentums rühmt. Offenbar ihre erste literarische Leistung waren die von Sokrates (7, 21) erwähnten heroischen Verse auf den Persersieg ihres Gatten vJ. 422. Photios (cod. 183) las noch eine epische Paraphrase des Oktateuch u. (cod. 184) der Propheten Zacharias u. Daniel. Johannes Tzetzes (chiliad. 10, 92) u. Johannes Zonaras (ann. 13, 23) kennen E. als Verfasserin von Homercentonen, d. h. einer Darstellung der Erzählungen des NT über das Leben Jesu in homerischen Versen u. Halbversen (o. Bd. 2, 973). Nach Zonaras hatte ein gewisser Patrikios das Werk begonnen, das dann E. weiterführte u. durcharbeitete. Später haben offenbar noch andere an diesem Werk weitergearbeitet. Der Anteil E. ist kaum mehr sicherzustellen. Immer noch relativ gut erhalten ist dagegen E. dreiteiliges, wiederum in epischen Versen abgefaßtes Werk Εἰς τὸν μάρτυρα Κυπριανόν, eine Bearbeitung der Kyprianoslegende, gestützt auf die Texte

BHG[3] nr. 452, 453 u. 455 (über Ausgaben usw. vgl. o. Bd. 3, 469). Photios las noch alle drei Bücher E. (cod. 184). Erhalten sind uns 322 Verse von Buch I u. 479 Verse von Buch II. – Die Verfasserin hat sich, soweit wir ihre Arbeit verfolgen können, eng an die Originale angeschlossen. Sie hatte keinen Ehrgeiz zur ἐξουσία ποιητική, der dichterischen Freiheit, oder zu irgendwelchen hors-d'oeuvres (ἐκβολαί). Diese Sobrietät rühmt Photios ihren biblischen Dichtungen nach, u. sie gilt auch vom Kyprianosroman. Der dichterische Genius, den ihr noch Gregorovius zuerkennen wollte, gehört wohl romantischer Verklärung an. Das Motiv der Schriftstellerei ist sicher nicht in paganisierenden Tendenzen der Athenerin zu suchen. Das Heidentum ihres Günstlings Kyros reicht für eine solche These nicht aus. E. Ruhm war der einer sehr frommen Frau, u. zwar nicht nur bei den Monophysiten, sondern auch in der westlichen Welt (vgl. Cassiod. in Ps. 50, 19). Die Bedeutung des literarischen Schaffens der Kaiserin liegt darin, daß wir in ihr einen weiteren u. gewichtigen Zeugen für den ‚christl. Homer' haben, d. h. für den mit dem Schuledikt Julians einsetzenden Versuch, der Christenheit eine materiell christl. Literatur im klassischen Gewand Homers oder auch anderer heidn. Dichter zu schenken. Apollinaris v. Laodikeia hat im 4. Jh. den Anfang gemacht (doch vgl. o. Bd. 2, 354). Aber Bemühungen dieser Art brachen auch im 5. Jh. nicht ab. Neben E. steht die wohl echte Johannesmetaphrase des Nonnos u. wohl auch die unter dem Namen des Apollinaris überlieferte Psalmenparaphrase, die Golega mit guten Gründen in die 2. Hälfte des 5. Jh. setzt; parallele, aber schon vor Julian einsetzende westliche Versuche sind mit den Namen des Juvencus (Evangelien), des Galliers Cyprianus (Heptateuch), des Arator (Apostelgeschichte), des Avitus (Genesis) verknüpft. Verbleiben diese Autoren auf dem Gebiet der Bibel, so greift E. auch auf die Hagiographie über u. zeigt damit, mag sie auch formal einem Nonnos unterlegen sein, das umfassendere Konzept.

F. Gregorovius, Athenais, Geschichte einer byzantinischen Kaiserin (1882). – A. Grillmeier-H. Bacht, Das Konzil von Chalkedon 1 (1951) bes. 304/8. – O. Seeck-L. Cohn, Art. Eudokia: PW 6, 1, 906/12. – E. Stein, Geschichte des spätrömischen Reiches 1 (1928) 425f. 444f. 521.

H.-G. Beck.

Euergetes.

E. findet man im griech. Sprachgebrauch von der klassischen Zeit an ununterbrochen zur Bezeichnung eines jeden, der, aus welchem Motiv auch immer, Hilfe leistet, die vom Empfänger als Zeichen des Wohlwollens verstanden wird.

I. E. in Ehrendekreten, Verhältnis zu πρόξενος. Erstmals bei Pindar (Pyth. 4, 29/31; Isthm. 6, 70 u. ö.) kommt das Wort in besonderer Bedeutung vor. Der hier gerühmte Wohltäter erweist sich hilfreich einem Fremden gegenüber. Hiermit fängt die Besonderung des Titels E. an, der nur dem Fremden, nicht dem Mitbürger verliehen wird, wie die zahlreichen Verleihungsdekrete der griech. Städte dartun (Beispiele: PW 6, 978). Die Recht- u. Hilflosigkeit dessen, der sich außerhalb der schützenden Grenzen seines Vaterlandes aufhielt, rief nach dem Schützer, dem πρόξενος oder E. Besonders nach mehrmaliger Bekundung dieser hilfreichen Gesinnung gegen Bürger desselben Gemeinwesens, was bei der geringen räumlichen Ausdehnung der griech. Stadtstaaten häufig vorkam, wurde es üblich, von Staats wegen dem Schützer der Bürger in einem offiziellen Dekret die Anerkennung auszusprechen. Darum ist E. in den frühen Dekreten oft mit πρόξενος verbunden wegen der inhaltlichen Verwandtschaft, steht jedoch als Ehrung dem Range nach hinter ihm zurück (Skard 8f). Sehr gewichtig kann diese nicht gewesen sein, denn allein in Athen kommt E. in den erhaltenen Inschriften von 480–404 vC. über 20mal vor. Προξενία ist dabei mehr ein Amt mit Pflichten u. Funktionen (etwa gleich Konsul), während E. mehr Ehrentitel ist. Er konnte an Könige, einzelne Bürger u. ganze Städte (IG 12, 1, 977), auch an Frauen verliehen werden (PW 6, 978). Mit der Vergabe an Könige erfuhr E. eine große Rangerhöhung. So wurde 480 vC. König Alexander v. Makedonien πρόξενος u. εὐεργ. der Athener (Herodt. 8, 136), 470 vC. Themistokles εὐεργ. der Kerkyreer (Thuc. 1, 136, 1; vgl. Plut. Them. 24). Mit der Verleihung des Titels an Einzelne waren Rechte verbunden, u. a. die Unverletzlichkeit (Ditt. Syll. 1, 155a) u. die Erblichkeit (Skard 10). Die in diesen

Inschriften erwähnte Motivierung für die Titelverleihung greift auf regelmäßig wiederkehrende Ausdrücke zurück. Es sind vor allem: ἀνὴρ ἀγαθός; εὔνους; αἴτιος ἀγαθῶν, also ganz allgemeine Begriffe (W. Larfeld, Griech. Epigraphik[3] [1914] 359/64; Skard 15/35), die auch in der Literatur häufig statt oder mit E. verwandt werden. Das zeigt die Dehnbarkeit u. die inhaltliche Vieldeutigkeit von E.; fest liegt nur die Verleihbarkeit an ‚Ausländer'. In dieser tatsächlichen oder aus dem Anlaß zu erschließenden Verbindung mit πρόξενος kommt E. ununterbrochen vor von c. 480 vC. bis ins 2. Jh. nC., als er sich längst schon mit anderen Begriffen wie σωτήρ, κτίστης u. a. verbunden hatte.

II. E. als Titel für Heroen u. Monarchen vor Alexander d. Gr. In der klassischen Zeit werden die Götter nicht E. genannt; anders ist das bei den Heroen, denen in der Diskussion über die Entstehung der menschlichen Gesellschaft von Philosophen u. Dichtern die Kulturbringertätigkeit zugewiesen wird. Die griech. Stadtkultur neigt dazu, den Gründerheros der Polis (κτίστης) als den ursprünglichen u. ersten E. mit Festfeiern zu ehren. Plato (symp. 178C) scheint an einen universalen göttlichen E. als Gründer der menschlichen Gesellschaft zu denken. Später wird die platonische Auffassung vom ‚Wohltun' so interpretiert, daß es sich auf alle Lebensbereiche erstrecken muß (Diog. L. 3, 95f: ἡ εὐεργεσία διαιρεῖται εἰς τέτταρα· ἢ γὰρ χρήμασιν ἢ σώμασιν ἢ ταῖς ἐπιστήμαις ἢ τοῖς λόγοις). Schließlich werden alle Erfindungen den Heroen zugeschrieben. Für diese universale Ausweitung des E.begriffs auf die kulturfördernde Tätigkeit der Heroen sind besonders Euripides u. Isokrates tätig gewesen. Iphigenie, die sich opfert, wird εὐεργέτις für ganz Griechenland (Eurip. Iph. Aul. 1446); bei beiden wird Herakles der E. für alle Griechen (vgl. Diod. Sic. 1, 2, 4). Bei Isokrates erscheint er als der Einiger Griechenlands, als das Vorbild des Idealfürsten, dessen Züge besonders von den Kynikern herausgearbeitet wurden (Skard 41/3). Noch in röm. Zeit (bei Seneca) ist Herakles als universaler εὐεργ. u. σωτήρ Vorbild der guten Herrscher (J. Kroll, Gott u. Hölle [1932] 399/407). Es konnten aber auch die nationalen Helden als E. angesprochen werden (so etwa die Platäer, weil sie Griechenland gerettet hatten, Thuc. 3, 57/9); von hier führte der Weg zu den großen Staatsmännern (Aeschin. 3, 257f nennt Solon u. Aristides so; Skard 45f). Xenophon u. Isokrates haben die E.vorstellung mit Monarchen verbunden, aber bei beiden wird der Inhalt noch aus der rein politischen Tätigkeit des Herrschers genommen; er trägt noch keine göttlichen, charismatischen Züge; auch bei Plato hat E. noch keinen übermenschlichen Inhalt (apol. 36D; ebenso bei PsPlato virt. 379B). Bei Xenophon (Cyr. 3, 3, 4; 8, 2, 9 u. ö.) wird das Bild von der persönlichen Freigebigkeit u. Menschenfreundlichkeit des Kyros bestimmt; die Sprache klingt schon wie im späteren Herrscherkult, aber er ist E. noch durch persönliche Eigenschaften u. seinen reichen Besitz (das ‚φύσει βασιλεύς' des Aristoteles klingt hier an); später ist er es durch das von der Gottheit verliehene Amtscharisma (Taeger 1, 144). Isokrates überträgt die Vorstellung, die er von der Polis der Athener als der εὐεργέτις von ganz Griechenland hat, auf Philipp v. Makedonien; die E.idee ist der Grundgedanke seiner ganzen monarchischen Agitation; nach dem Vorbild des Herakles soll Philipp als βασιλεὺς εὐεργ. ganz Griechenland einen (Skard 55/65). Der E.titel, der schon von vielen griech. Städten Philipp übertragen worden war (die Thessaler u. Thebaner hatten ihn so begrüßt, Demosth. 18, 43), sollte den Weg zur Monarchie öffnen; das tatsächliche Handeln des Königs wurde für das griech. Denken zT. mit dem E.begriff eingefangen u. dem Volk schmackhaft gemacht (nach Aristot. pol. 1285b 6. 1286b 10. 1310b 10 sind die Könige gerade als πλήθους εὐεργέται Könige geworden). Philipp griff den Gedanken auf u. verstand sein Wirken als das eines E. für ganz Griechenland (den Hellenen soll er E., den Makedonen βασιλεύς sein, Isocr. 5, 154; noch ist also E. keine notwendige Eigenschaft des Königs, sondern seine freie Ermessenssache). Spätere Könige, zB. Antigonos, sind ihm hierin gefolgt (σωτήρ u. εὐεργ. bei Polyb. 5, 9, 8 u. ö.).

III. E. in der hellenist. u. kaiserzeitlichen Periode. a. Entfaltung des Begriffs. In der hellenist. Zeit werden die Götter vorgestellt als Heroen, die sich um die Menschen kümmern u. ihnen Wohltaten erweisen. Sie zeichnen sich aus durch ihre φιλανθρωπία. Die alten Götter behalten soviel Lebenskraft, wie sie Anpassungsfähigkeit besitzen. Εὐεργ. wird neben σωτήρ u. ἐπιφανής einer der einigenden Begriffe, der die alten u. die

neuen Götter, die Heroen, die Herrscher u. die göttlichen Menschen als gemeinsames Band umschließt. Aus ihnen entwickelt die Philosophie, vorab die kynische, die Leitbilder für den idealen Herrscher. Herrscher- u. Kaiserkult ruhen wesentlich auf der Anschauung, daß im Herrscher die göttliche φιλανθρωπία offenbar wird, die sich in den einzelnen Regierungshandlungen (φιλάνθρωπον = ‚Erlaß' des Königs; vgl. L. Koenen, Eine ptolem. Königsurkunde [1957]) als εὐεργεσία äußert (H. J. Bell, Philanthropia in the Roman Period: Hommages à J. Bidez et à F. Cumont [Brüssel 1949] 31/7; G. Downey, Philanthropia: Historia 4 [1955] 199/208; J. Kabiersch, Unters. zum Begriff der Philanthropia bei dem Kaiser Julian = Klass.-philol. Studien 21 [1960]); das ist noch so in den Reden des Themistius an Constantius II, Valentinian I, Valens, Theodosius I u. geht fast ungewandelt in die christl. Vorstellung ein. Da E. den geringsten religiösen Gehalt hat, u. die gedankliche Verbindung mit der konkreten ‚Wohltat' an ihm haften bleibt, kann der Titel im gesamten hellenist. Raum in der einen Gemeinde verliehen u. der Träger des Titels mit kultischen Ehrungen ausgezeichnet werden, ohne in einer anderen zu gelten (E. Bikerman, Institutions des Séleucides [Paris 1938] 236/57). Wegen des geringen religiösen Gehaltes gibt es kaum ein Euergesia-Fest (Nilsson, Rel. 2, 173). Die philosophische Bemühung der Griechen traf auf Vorstellungen von gerechter Herrschaft in den orientalischen Monarchien, besonders in Ägypten, wo die Könige längst als präsente Götter galten u. als oberste Wohltäter ihres Volkes (F. Baillet, Le régime pharaonique dans ses rapports avec l'évolution de la morale en Égypte [1912] 221f). Hekataios v. Teos, der zZ. Ptolemaios' I (307/282) Ägypten bereiste, hat das Idealbild vom König als dem universalen E. in die früheste ägypt. Geschichte projiziert u. damit der E.vorstellung die für die Verbreitung im hellenist. Denken wichtige Altersgloriole gegeben (die Gedanken des Hekataios sind zT. bei Diod. Sic. 1, 10/98 erhalten, zB. 1, 13, 1; 17, 1f; 22, 1 u. ö.; vgl. PW 5, 670; zur Kritik Spoerri 165/88). Ob die Vorstellung vom βασιλεὺς εὐεργ. eine Frucht der ägypt. Tradition ist (Bolkestein 397/9) oder der hellenist. Philosophie (E. Schwartz, Hekataeos v. Teos: RhMus 40 [1885] 254/60; E. R. Goodenough, The Political Philosophy of Hellenistic Kingship = Yale Class. Studies 1 [1928] 55/102) oder des griech.-ägypt. Synkretismus (W. Schubart, Das hellenist. Königsideal nach Inschriften u. Papyri: ArchPapF 12 [1937] 1/26), ist kontrovers (M. Th. Lenger, La notion de ‚bienfait' royal et les ordonnances des rois Lagides: Studi in onore di V. Arangio-Ruiz 1 [Napoli 1953] 483/99). Seit Alexander (Eratosthenes preist an ihm das ‚Wohltun'; vgl. Schwartz aO. 254) erstreben die Herrscher den Ausgleich der nationalen Gegensätze. Ob Grieche oder Barbar, der König muß ihnen gleiches Recht zukommen lassen; der ἄνθρωπος steht im Blickfeld des Herrschers. Φιλανθρωπία u. δικαιοσύνη u. χρηστότης (Gegensatz zur barbarischen Gewalt) sind seine Tugenden, die er vom Wirken der Götter ablesen kann u. die er durch εὐεργεσία betätigt. Zahlreiche Schriften befassen sich in der hellenist. Zeit mit dem Thema περὶ βασιλείας (Bolkestein 394f). Die wenigen Bruchstücke haben immer den gleichen Inhalt, daß die Könige sich der Gerechtigkeit befleißigen u. durch Wohltun sich bewähren müssen (zB. Diotogenes; L. Delatte, Les traités de la royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas [Paris 1942] 252f; Text des Diotogenes ebd. 38, 17/39, 2 = Joh. Stob. 264, 18/265, 1 Hense). Es war schon pythagoreisch-orphische Anschauung, daß die ‚Wohltäter' des Menschengeschlechtes, die Philosophen, Erfinder, weisen Herrscher ihren Lohn im Jenseits finden (Plato rep. 10, 615B). Dieser Gedanke (vgl. Philo v. Byblos bei Eus. praep. ev. 1, 9, 29; Jacoby FGH 3C, 790 [807f]), der grundlegende Bedeutung gewann für die Herrscherapotheose (vgl. H. Dörrie, Der Königskult des Antiochos v. Kommagene [1964] 219/24), wurde zusammen mit der stoischen Forderung, daß Wohltun eines jeden Pflicht sei, besonders jedoch des Herrschers, von Poseidonios nochmals aufgenommen u. formuliert (E. Norden, P. Vergilius Maro Aeneis Buch VI[4] [1957] 36/40). Besonders auf dem Weg über Cicero wurden die Vorstellungen im Westen beeinflußt (Cic. rep. 6, 13; Sen. ep. 90, 5f; Lact. ira 1, 11, 7f), so daß vor allem die großen Staatsmänner als universale Wohltäter des Volkes verstanden u. der Unsterblichkeit wert erachtet wurden (Cic. aO. 1, 7, 12 u. ö.; P. Wendland, Die hellenist.-röm. Kultur[3] [1912] 135f; A. Alföldi, Insignien u. Tracht der röm. Kaiser: RM 50 [1935] 82). Der Inhalt des Titels ‚pater patriae' deckt sich weithin mit dem des

βασιλεὺς εὐεργ. (Dion. Hal. 4, 32, 1 nennt den König Servius εὐεργέτην καὶ πατέρα καὶ σωτῆρα; vgl. E. Skard, Pater Patriae. Zum Ursprung einer religiös-polit. Idee: Festskrift H. Koht [Oslo 1939] 42/70, bes. 64/7, wo auf die Parallelität der Vorstellungen zwischen Polybios u. Livius hingewiesen wird). Auf Grund der fast allgemeinen Anschauung von der ὁμοίωσις zwischen Gott u. Mensch u. von der Pflicht des Menschen zur μίμησις θεοῦ konnte man zZ. Christi mit dem gleichen Begriffsschema, in dem εὐεργ. seinen festen Platz hatte, von Gott, seinem Vertreter, dem Herrscher, u. ihrem Vertreter, den Beamten reden (vgl. zB. Ar. Did.: νομιστέον . . . θεὸν εὐεργετικὸν ὄντα καὶ χρηστὸν καὶ φιλάνθρωπον bei Eus. praep. ev. 15, 15, 5 mit Tit. 3, 4; Ähnliches findet man bei Muson. 17 [90, 11f Hense], bei Seneca [ep. 95, 49; benef. 2, 29, 3] u. bei Clemens Rom. [Stellen s. u.]; vgl. R. Knopf, Hdb. z. NT, Ergbd. [1923] 75); für alle drei Kategorien finden sich zahlreiche Belege.

b. Belege. Die alten Kulte, etwa des Apollo in Delphi u. Delos, haben sich gegen den Einbruch des Herrscherkults gewehrt (Taeger 1, 173), aber schließlich wurden die alten Götter auch mit dem Beiwort E. beehrt (Artemis u. Dionysos [bei Hesych]; in der Kaiserzeit Artemis Ephesia; in Pontos Apollo, Artemis u. Leto; in Argos Hera; in Pantikapaion Asklepios; vgl. Hepding bei Nilsson, Rel. 2, 173_2). Anders ist es mit den ‚neuen' Göttern: Sarapis (POxy 1148, 2), Isis, Osiris (Plut. Is. et Os. 12), Horus (Preisendanz, PGM IV, 1050; ebd. 992 wird Abraiaoth als E. bezeichnet) werden allein u. zusammen mit Herrschern (etwa Ptolemaios u. Berenike) als θεοὶ εὐεργέται angesprochen (Taeger 1, 244; F. J. Dölger, Ichth. 1, 389f). In Ägypten (POxy 38, 13 heißt ein Präfekt E., 486, 27 ein Epistrategos; weiteres bei Preisigke, Wb 611) fand sich schon eine Tradition, die gesamte Herrschertätigkeit als die eines εὐεργ. zu verstehen; er ist es von Amts wegen (Bolkestein 391/9). Als Beiname erscheint E. hier bei den beiden Ptolemäern Ptolemaios III (246/221 vC.; den Beinamen nahm er im 4. Jahr der Regierung nach dem syrischen Feldzug an [PW 23, 1668]) u. Ptolemaios VIII (164/116 vC.; er nannte sich εὐεργ. wahrscheinlich erst seit 142 vC. [PW 23, 1721]). In Pergamon wurde εὐεργ. als Titel im Augenblick der Thronbesteigung angenommen (G. Cardinali, Il regno di Pergamo [Rom 1906] 166/72; den Beinamen εὐεργ. trugen Eumenes I, Eumenes II, Attalos II, Attalos III). In Athen wurde 307 Demetrios Poliorketes als σωτήρ u. εὐεργ. begrüßt (Plut. Demetr. 9, 1). Die Seleukiden u. andere Könige im vorderen Orient (von Armenien, Paphlagonien, Baktrien; vgl. F. v. Schrötter, Wörterbuch der Münzkunde [1930] s. v. E.) haben sich ebenfalls εὐεργ. nennen lassen, wie Münzen erweisen (zB. Antiochos VII [141/129 vC.] in den phönizischen Städten Tyros u. Arados [A. Deissmann, LO[4] (1923) 215_4] u. Alexander I Balas [150/145] in Ptolemais-Akko u. Arados [PW 1, 1438]). Ptolemaios III u. Berenike erhielten als θεοὶ εὐεργ. einen feierlichen Kult mit einer 5tägigen Panegyris (F. Bilabel, Die gräco-ägyptischen Feste: Neue Heidelberger Jahrbücher 1 [1929] 12f. 37f; Dekret von Kanopos: PW 23, 1674/6); ebenso wurden Ptolemaios VIII u. Kleopatra III als θεοὶ εὐεργ. geehrt (PW 23, 1727; der getötete Sohn erhielt dieselbe Ehrung: ebd. 1733). Auch ohne den besonderen Beinamen führten fast alle Ptolemäer den Kultnamen θεοὶ εὐεργ. Θεοὶ εὐεργ. waren nicht nur die Herrscher, sondern auch Personen (vornehmlich Beamte), denen wie in der klassischen Zeit der Titel durch ein Dekret verliehen war. Ihnen wurde hier u. dort ein förmlicher Kult mit allem Zubehör eingerichtet. Solche Auszeichnung hob diese εὐεργέται schon zu Lebzeiten etwa auf die Stufe der Heroen. Der Begriff erhält also eine Spannweite vom Göttlichkeitsprädikat bis zum einfachen Dank für eine Vergünstigung (Ditt. Syll. 4, 361f verzeichnet zahllose Inschriften, in denen der Jnhalt von Fall zu Fall zu bestimmen ist; in den Indices der Bände der IG ist es ähnlich). Einen Kult als εὐεργ. erhielten zB. Ptolemaios III u. Berenike in Rhodos (IG 12, 1, 33; Taeger 1, 247); Pasparos in Pergamon wurde wegen seiner Verdienste um die Stadt als εὐεργ. durch Tempel u. Priester geehrt (E. Ohlemütz, Die Kulte u. Heiligtümer der Götter in Pergamon [1940] 79; weitere Beispiele bei H. Hepding: AM 32 [1907] 245/7. 253; Taeger 1, 251). Häufig werden auch in attischen Ephebenurkunden des 2. u. 1. Jh. Opfer für die θεοὶ καὶ εὐργ. τοῦ δήμου erwähnt (H. Hepding: Klio 20 [1926] 490f); sie liegen auf derselben Ebene wie die Ehrung des εὐεργ. Diogenes (ebd.). Ihnen zur Seite treten allmählich die κοινοὶ εὐεργ. Ῥωμαῖοι. Nach der ‚Befreiung' Griechenlands (Ῥώμη θεὰ εὐεργέτις findet sich von nun an; vgl. H. Hepding bei Nilsson,

Rel. 2, 173_2) durch Flamininus u. der folgenden Ausdehnung des röm. Machtbereichs übernehmen die Feldherren u. Kaiser im ganzen griech. Raum auch die Ehrentitel der von ihnen verdrängten Herrscher. E. behielt dabei seinen weitgespannten Inhalt. Aus Anlaß eines Besuches oder einer handfesten Vergünstigung schritt eine Gemeinde zur Verleihung wie seit 500 Jahren; für den Empfänger bedeutete es nicht viel. Das mit dem Imperium aufkommende universale Denken verband den Begriff immer mehr mit σωτήρ u. κτίστης; das zeigt, daß von den Ehrenden eine Aussage über die ,Göttlichkeit' des Geehrten beabsichtigt war, auch wenn man bei σωτήρ nicht sofort an einen ,Weltheiland' denken darf; von der Bezeichnung für einen Beamten bis zum Titel für Augustus hat das Wort viele Stufen. E. ist weniger als σωτήρ u. bezieht sich meist auf einen konkreten Anlaß; hierin hat sich seit der Diadochenzeit nichts geändert; Voraussetzung für die Verleihung des Titels ist fast immer die spürbare Wohltat (C. Habicht, Gottmenschentum u. griech. Städte [1956] 156/8. 222f). Von den großen Römern ist kaum einer übergangen worden. Der Begriffsinhalt entsprach griechischem Denken; übersetzt werden konnte E. nicht. So umschreibt Plutarch (Cato 71) die Ehrung Catos in Utica mit σωτήρ καὶ εὐεργ., Pompeius erhielt die gleichen Titel in Mytilene (IG 12, 2, 140/3. 150), Caesar in Athen (IG 2, 3222), in Megara (IG 7, 62) u. Mytilene (IG 12, 2, 151) u. ö. Augustus wurde natürlich im Osten als θεός bezeichnet u. im Titelgefolge taucht neben dem erstrangigen σωτήρ auch εὐεργ. auf. Das wird nun die Formelsprache für Kaiserehrungen, in denen εὐεργ. einen festen Platz erhält (IG 12, 2, 205; 7, 1835f; weitere Beispiele bei Taeger 2, 241_{129f}). Kaiserliche Erlasse werden als εὐεργεσία aufgefaßt (V. M. Scramuzza, Claudius Soter Euergetes: Harvard Studies in Class. Phil. 51 [1940] 261/6). Auf Thasos erscheint Livia als θεὰ εὐεργ. (IG 12, 8, 381 B), während Iulia nur εὐεργ. genannt wird (IG 12, 8, 381 A; IG 12, 2, 204: Mytilene), doch soll gewiß zwischen beiden kein Unterschied gemacht werden. Agrippa (IG 12, 2, 203 u. ö.), Messalina, Neros Frau (IG 2², 2380) u. viele andere lassen sich noch anführen. Besonders in Ägypten konnte man auf alte Tradition zurückgreifen. Vespasian wird in Alexandria zugleich als κύριος, σωτήρ, θεός, εὐεργ., Sarapis' u. Ammons Sohn angesprochen (H. A. Musurillo, The Acts of the Pagan Martyrs [Oxf. 1954] 14, 1; 31, 15/21); ähnliches erfuhr er beim Einzug in Tiberias (Flav. Jos. bell. Iud. 3, 459: σωτὴρ καὶ εὐεργ.). Auf griech. Ehreninschriften wird Vespasian εὐεργ. genannt (IG 12, 1, 679), auch εὐεργ. τῆς οἰκουμένης (IG 12, 2, 543). Diese universale Tendenz nimmt in der folgenden Zeit, besonders im 2. Jh. nC. zu. Traian (IG 2², 3284; 12, 1, 978 u. ö.), Hadrian (IG 7, 1675), Antoninus Pius (IG 5, 1, 953) usw. werden als universale göttliche Wohltäter bezeichnet. Im gleichzeitigen, formellosen Sprachgebrauch wird εὐεργ. auch zusammen mit σωτήρ für jede Hilfeleistung, etwa die eines Arztes, verwendet (zB. Luc. abdic. 5. 13. 15 [2, 88. 93. 94 Jacob.]), sodaß man sagen kann, daß zZ. Lucians jede gute Tat als die Wirkung des ,Göttlichen' im Menschen gesehen wurde; was εὐεργ. sagen will, ist darum von Fall zu Fall zu bestimmen.

IV. E. in AT u. NT, in der spätjüd. u. frühchristl. Literatur. Das AT spricht an vielen Stellen von den Wohltaten Gottes an den Menschen (Ps. 12, 6; 77, 11; Is. 63, 7 u. ö.); wenn in der griech. Übersetzung dieser Stellen oder in späteren Schriften des AT die E.-Wortgruppe auftaucht, ist das jedoch ein Zeichen für das Vordringen griechischer Denkweise (2 Macc. 5, 20; 10, 38); denn der E.begriff ist der atl. Gottesvorstellung fremd (ThWb 2, 652). Gott selbst wird nie so genannt, wohl aber menschliche Wohltäter, besonders Fürsten (Esth. 8, 13). Das Handeln des Königs wird als εὐεργεσία bezeichnet (2 Macc. 9, 26; 4 Macc. 8, 6. 17). In 3 Macc. 3, 19 wird anklagend von den Juden gesagt, daß sie Feindschaft hegen gegen Könige u. Wohltäter, obwohl diese ihre Menschenfreundlichkeit gegen sie erweisen (Schreiben des Ptolemaios Philopator); 2 Macc. 4, 2 wird Onias nach Art einer griech. Ehreninschrift εὐεργ. τῆς πόλεως genannt. Die Adaptation spätjüdischer Vorstellungen an das hellenist., besonders das ägypt. Herrscherideal illustriert der Verfasser des Aristeasbriefes. Die politischen Grundsätze, die den jüd. Gelehrten in den Mund gelegt werden, sind die des hellenist. Absolutismus (φιλανθρωπία u. εὐεργεσία sind die Haupttugenden des Herrschers; vgl. 3 Macc. 3, 14/8): der König muß der Gottheit Beispiel folgen, wenn er ein wahrer εὐεργέτης sein will (Aristeae ep. 205: Gott ist πᾶσιν αἴτιος ἀγαθῶν; 190: θεὸς εὐεργετεῖ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος; 281: σὺ τοῦτον μιμού-

μενος εὐεργετεῖς τοὺς ὑπὸ σεαυτόν). Philo preist an vielen Stellen Gott als den εὐεργ., dem er alles verdankt (spec. leg. 1, 152 u. ö.; Stellen bei W. Völker, Fortschritt u. Vollendung bei Philo v. A. [1938] 201); das hindert ihn nicht, den Titel auch auf Herrscher anzuwenden (leg. ad Gai. 22. 149; ThWb 2, 652), wie es damals allgemein üblich war. – Die Ablehnung des Begriffs bei Lukas (22, 25) hat nicht das Ziel, den Akt des ‚Wohltuns' zu verbieten, sondern sie richtet sich gegen die Titelsucht der damaligen Zeit u. gegen den möglichen Begriffsinhalt bei der Anwendung auf die Herrscher u. Herren. E. wird an dieser Stelle in einem Atemzug mit κύριος u. βασιλεύς genannt; das erklärt alles. Will man dem Wort seinen echten Inhalt geben, das will der Zusammenhang sagen, dann ist nur Gott in Wahrheit E., oder wenn man die Stelle in Parallele setzt zu Mt. 23, 7/9, dann kann er nur von Christus beansprucht werden, wie Lukas es in der Apg. (10, 38) ausführt. Das ganze Tun Jesu, insbesondere die Krankenheilungen u. die Austreibungen geben ihm echten Anspruch auf den Titel. Die Herrschertugenden der φιλανθρωπία u. χρηστότης, die den Inhaber als wahren εὐεργ. u. σωτήρ kennzeichnen, werden Tit. 3, 4 genannt. Wenn die Apostel in Christi Auftrag ebenfalls Kranke heilen, dann verdient ihr Tun dieselbe Kennzeichnung (Act. 4, 9). Schwieriger ist 1 Tim. 6, 2 zu verstehen wegen der knappen Formulierung. Gesagt werden soll, daß christliche Sklaven, wenn ihre Herren auch schon den Glauben angenommen haben, nun, weil sie in der neuen Ordnung ihren Herren gleichgestellt sind, ihre Herren nicht geringschätzen sollen; denn das gute Verhalten der Herrschaft den Sklaven gegenüber bleibe auch jetzt Euergesia, in Nachahmung des göttlichen Tuns. In der gleichen Gedankenführung, daß Gott der ‚Wohltäter' ist, bleibt 1 Clem. 19, 2; 20, 11; 21, 1; 23, 1; 38, 3; 59; nur wird es nicht aus seiner Oberherrschaft, sondern aus seiner Vaterschaft begründet (23, 1); seine Wohltat zeigt sich auch im Bereich des Pneumatischen (59, 3), bedeutet demnach eine erhebliche christl. Ausweitung gegenüber der rein hellenist. Vorstellung. In den Johannesakten (27 [1, 2, 166 Lips.-Bonnet]) wird eine Begebenheit erzählt, die deutlich zeigt, daß in der religiösen Umwelt des Christentums jeder außergewöhnliche E. (hier der Apostel Johannes) als θεός angesprochen werden konnte. In dem doppelten Sinn, daß Gott durch die Schaffung u. Erhaltung des Kosmos, aber noch mehr durch die Erlösung u. Begnadung seine φιλανθρωπία offenbart u. sich als den wahren εὐεργ. erweist, wird der Begriff in der theologischen Literatur der griech. Väter immer wieder verwandt (Clem. Alex. häufig, Stellen in GCS 39, 431f; Orig. c. Cels. 5, 15. 55 u. ö.; Hippol. ref. praef. 6; Method. creat. 3, 4; c. Porphyr. 1, 4; Athanasios [Müller, Lex. s. v.]; Cyrill. Hier. cat. 6, 9: ποταμὸς εὐεργεσιῶν).

V. Verwendung in nachkonstantinischer Zeit. E. bleibt in der nachkonstantinischen Zeit fester Bestandteil des Begriffsschatzes zur Umschreibung der kaiserlichen Aufgaben, wenn es auch nicht in die offizielle Titulatur eingedrungen ist (F. Dölger, Die Entwicklung der byzant. Kaisertitulatur: Studies D. M. Robinson 2 [1953] 985/1005). Konstantin wird von Euseb. (v. Const. 1, 43) als der φιλάνθρωπος καὶ εὐεργ. gezeichnet, der sich besonders der Hungernden, der Witwen u. Waisen annimmt (J. Straub, Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός: Studia Patristica 1, 690f). Die Ausübung der Herrschaft wird, griechischer Tradition entsprechend (A. Michel, Die Kaisermacht in der Ostkirche [1959] 130/2), als μίμησις θεοῦ verstanden, als Stellvertretung des Allherrschers auf Erden (vgl. im Westen: Quaest. vet. et novi test. 91, 8 [CSEL 50, 157]: rex enim adoratur in terris quasi vicarius Dei), der in der Menschwerdung sich als φιλάνθρωπος u. in seinem Erdenwandel als εὐεργ. der Sünder, der Armen u. Verlassenen erwiesen hat. Konstantin bekennt sich zu dieser Nachahmung Gottes (Gelas. h. e. 2, 7, 8f; 39) vor der Versammlung der Bischöfe. Hohe Beamte werden weiterhin in Ehreninschriften als E. bezeichnet (L. Robert: Hellenica 4 [1948] 103: Olus in Kreta); auch die Verbindung σωτήρ u. εὐεργ. findet sich bei der Ehrung christlicher Beamter (Nock 147), ein Zeichen für die formelhafte Erstarrung u. speziell für den geringen religiösen Gehalt von E. Σωτήρ zieht sich aus der Titelgruppe für Kaiser u. Beamte in gleichem Maße zurück, als es für Christus reserviert wird (die Nachwirkung der E.-Terminologie im christl. Raum scheint unterschätzt zu werden von L. Cerfaux-J. Tondriau, Le culte des souverains [Tournai 1957] 448). – Im byzantinischen Protokoll gehört εὐεργ. alter Tradition entsprechend (Konstantin wird nach dem Sieg von 312 u. a. auch als E. akklamiert: Euseb. v. Const.

1, 39) zu den häufigsten Herrscherakklamationen (Porphyr. caer. 1, 3; 1, 8 u. ö.; Treitinger 228f). Der Kaiser schenkt ,lebenspendende' Wohltaten (caer. 1, 83); er ist der πλουτοποιός seiner Untertanen (caer. 1, 48 u. ö.), die Quelle allen Reichtums u. aller Ehre (W. Ensslin, Der Kaiser in der Spätantike: HistZ 177 [1954] 467f). Gerade die Armen u. die Waisen sollen unter seinem besonderen Schutz stehen. Gegenüber dem hellenist. βασιλεὺς εὐεργ., der in seiner Größe u. Übermenschlichkeit θεὸς εὐεργ. ist, ist dem E.begriff vom christl. Ethos her ein konkreter Bezug gegeben (Bolkestein 398f findet die besondere, enge Beziehung zwischen Herrscher u. Armen schon im alten Ägypten vor). Das ist mehr, als in den kaiserlichen ,largitiones' zum Ausdruck kommt, die auch in Byzanz aus besonderen Anlässen u. an Gedenktagen noch stattfinden (A. Grabar, L'empereur dans l'art byzantin [Paris 1936] 197f [Tafel 31]. 201f. 208f; vgl. H. P. L'Orange, Der spätantike Bildschmuck des Konstantinbogens [1939] 89/102, bes. 101). Die kaiserliche Philanthropie soll Nachahmung Gottes sein (Treitinger 229_{89}), kaiserliches ,Wohltun' wird zum Zeichen der Heiligkeit. Der hl. Nikolaus betätigt sich nach seiner Vita auf seinen Reisen in Kleinasien wie ein kaiserlicher E. durch Speisung der Armen in der Bevölkerung (L. Robert: Hellenica 10 [1955] 199f). Dieses Vorrecht des Kaisers, sich als oberster E. zu erweisen, darf nicht geschmälert werden (Verbot Justinians, daß die Konsuln Goldmünzen ausstreuten [Nov. 105, 2, 1]). In den in griech. Sprache gefeierten Liturgien hat sich εὐεργ. besonders in Verbindung mit σωτήρ erhalten, sowohl in den Bittformeln wie in den Anreden an Christus (Euchologium Magnum [Rom 1873] 23; F. E. Brightman, Liturgies eastern and western 1 [Oxf. 1896] 62, 25f; H. Linssen, Θεὸς σωτήρ: JbLit 8 [1928] 29_{124}. 69f) u. an die Theotokos (H. Hepding: Klio 20 [1926] 490f; 'Ωρολόγιον² [Rom 1937] 924); φιλάνθρωπος εὐεργ. heißt Christus auch in einem Papyrus aus byzantinischer Zeit (Maspero, Papyrus grecs 2, 3 [VI]).

G. Bertram, εὐεργέτης: ThWb 2,651/3. – H. Bolkestein, Wohltätigkeit u. Armenpflege im vorchristl. Altertum (Utrecht 1939). – M. P. Charlesworth, Some observations on ruler-cult: HarvTheolRev 28 (1935) 5/44, bes. 8/16. – D. Magie, De Romanorum iuris publici sacrique vocabulis (1905) 67/9. – A. D. Nock, Soter and E.: Joy of Study in honour of F. C. Grant (New York 1951) 127/48. – J. Oehler, E.: PW 6, 978/81. – E. Skard, Zwei religiös-politische Begriffe: E.-Concordia (Oslo 1932). – W. Spoerri, Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter = Schweiz. Beiträge z. Altertumswiss. 9 (Basel 1959). – F. Taeger, Charisma 1/2 (1957/60). – O. Treitinger, Die oströmische Kaiser- u. Reichsidee (1956) 228/30.

B. Kötting.

Eugeneia s. Nobilitas.

Eugenius.

A. Leben. I. Bildung, Christentum. E. war Lehrer der lat. Grammatik u. Rhetorik an einer von ihm selbst geleiteten Schule in Rom (Zos. 4, 54, 1; Joh. Antiochen. frg. 187; Socr. h. e. 5, 25). Daß er ,ein Römer von Geburt' war (Rauschen 366; Palanque 274), ist nirgends bezeugt; er stand jedoch in freundschaftlicher Beziehung zu den Kreisen der röm. Senatsaristokratie: Symmachus nannte ihn frater meus (ep. 3, 60. 61). Auch Ambrosius berief sich auf eine persönliche Bekanntschaft mit ihm (ep. 57, 12). Seine Bildung, sein gewinnend urbanes Wesen rühmte Zosimos (παιδείᾳ προήκων 4, 54, 1; οἷα σφόδρα χαρίεντα καὶ ἀστεῖον 54, 1; vgl. auch Socr. h. e. 5, 25; Dudden 421); dies Urteil können die Münzbilder bestätigen (Elmer; K. Regling, Der Dortmunder Fund römischer Goldmünzen [1908]; Delbrueck Taf. 16). Dem Philosophenbart, den er vermutlich schon vor seiner Erhebung getragen hat, wird man daher eine symptomatische Bedeutung zuerkennen dürfen; dieser sollte, nach seiner Erhebung, an die Philosophenkaiser Julian u. Marcus erinnern, deren Vermächtnis die heidnisch-senatorische Opposition zu pflegen bestrebt war (Alföldi, Kont. 62ff; Straub, Heidn. Gesch. XVIf); er wird aber auch den Christen zunächst nicht ,unliebsam aufgefallen sein' (v. Campenhausen 249_4, der allerdings im Hinblick auf eine kritische Bemerkung des Papstes Damasus ep. 5 fragt, ,ob hier schon der spätere Gegensatz zwischen Osten u. Westen in der Sitte des Barttragens beginnt'). Es trifft daher kaum zu, daß E. sich durch seinen Bart ,als Philosophen und

folglich (!) als recht schlechten Christen legitimiert' habe (Seeck 5, 244; vgl. F. Gerke, Christus in der spätantiken Plastik³ [1948] 57, wo auf Aug. en. in Ps. 132 u. auf den bärtigen Christus von S. Sebastiano hingewiesen wird, der ,männliche Würde u. Größe repräsentiert'; vgl. Hartke, Kind. 466). Aber es bleibt doch der Beachtung wert, daß E. sich als Philosoph vorzustellen beliebte u. damit zu Assoziationen anregte, die mit den Vorstellungen der heidn. Gebildeten von der Verpflichtung zu einer philosophisch-toleranten Haltung im Streit der religiösen u. politischen Überzeugungen verknüpft waren. E. war Christ (vgl. Ambros. ep. 57); aber sein Christentum war ,wie bei Ausonius ein Firnis, der seine genuinen heidnischen Sympathien verdeckte' (Bloch, Docum. 226; vgl. Geffcken 160f). Sozomenos bezeichnet ihn daher, allerdings unter dem Eindruck der gescheiterten Usurpation, als οὐχ ὑγιῶς διακείμενος περὶ τὸ δόγμα τῶν Χριστιανῶν (h. e. 7, 22); Philostorgios hat ihn sogar für einen Heiden gehalten (h. e. 11, 2).

II. Erhebung zum Kaiser. Von dem Heermeister Richomeres, einem Freund des Symmachus u. des Virius Nicomachus Flavianus (Seeck: PW 1 A [1914] 796/7), der E. während eines Rombesuches (wahrscheinlich im Gefolge des Theodosius iJ. 389) kennengelernt hatte, wurde er an dessen fränk. Landsmann Arbogast, den comes et magister peditum praesentalis (Ensslin: Klio 24 [1931] 135/6) am Hofe Valentinians II in Vienne empfohlen. Arbogast war wie Richomeres Heide. E., der vermutlich auf dem Weg nach Gallien mit Ambrosius in Mailand zusammengetroffen war (Palanque 274), wurde zum Leiter einer der vier kaiserlichen Kanzleien ernannt (magister scrinii: Philostorg. h. e. 11, 2; Socr. h. e. 5, 25; Rauschen 366). Diese Ernennung sollte, wie man dem heidn. Historiker Zosimos glauben darf (4, 54, 1/4), der Vorbereitung bzw. Beschleunigung des von Arbogast geplanten Umsturzes Vorschub leisten. Valentinian II, der sich der Bevormundung durch seinen Heermeister zu entziehen versucht hatte, wurde am 15. Mai 392 erhängt in seinem Palast aufgefunden (Epiphan. mens. et pond. 20; Stein, Gesch. 325; Rauschen 364). Ob er sich in auswegloser Verzweiflung selbst das Leben genommen hat oder ob er einem mörderischen Anschlag Arbogasts zum Opfer gefallen ist, bleibt ungewiß (Seeck 5, 241/2 u. 536/7; Stein, Gesch. 325); Arbogast muß auf jeden Fall mit der Schuld am Tod seines Kaisers belastet werden, auch wenn man in dem Zeugnis des Zosimos, der mit unverhohlener Genugtuung das Attentat Arbogast persönlich zuschreibt, nur die Äußerung eines späten Anhängers der heidn. Reaktion erblicken darf. – Drei Monate später, am 22. Aug. 392 (Chron. min. 1, 298. 517; Seeck 5, 537; A. Bauer, Eine alexandrinische Weltchronik = Denkschr. d. Wien. Akad. [1905] 65), wurde E. in Lyon zum Kaiser ausgerufen (zum Ort Elmer 32); als Augustus nahm er zugleich das seit Konstantin zur Kaisertitulatur gehörige Praenomen Flavius an. Er war der erste Zivilbeamte, der auf den röm. Kaiserthron erhoben wurde (Seeck: PW 2, 417). Da Arbogast, der barbarus exul (Claudian. c. 7 de III cons. Honor. 66), grundsätzlich, auch nach der Auffassung seiner röm. Parteigänger, keinen Anspruch auf den Thron erheben konnte (Philostorg. 11, 2), hatte er sich für die ihm von Richomeres angedeutete Lösung entschieden: legitque hominem, cui titulum imperatoris inponeret, ipse acturus imperium vir barbarus (Oros. 7, 35, 11; ,Arbogastes ist der erste nicht einmal dem Namen nach romanisierte Germane, der im röm. Reich tatsächlich geherrscht hat': Stein, Gesch. 325). Das Interregnum von drei Monaten wird, obwohl sichere Indizien fehlen, damit zu erklären sein, daß Arbogast tatsächlich von dem plötzlichen Freitod Valentinians überrascht war; selbst Ambrosius hatte es (vgl. ep. 53 u. de obitu Valentiniani 33) zunächst vermieden, offen einen Verdacht auf politischen Umsturz zu äußern (Palanque 269; Dudden 419/20). Es kommt wohl hinzu, daß Arbogast die Reaktion des Theodosius abzuwarten gedachte (Seeck 243), um sich gleichzeitig auch noch Klarheit über die erwartete Unterstützung durch die röm. Senatsreaktion verschaffen zu können. Pearce (Notes 128; RIC 9, XXIV) nimmt sogar an, daß Arbogast vor der Erhebung des E. Münzen im Namen des Arcadius prägen ließ, da er für ihn die Zuweisung des Herrschaftsgebietes Valentinians II durch Theodosius erwartet u. damit seine Loyalität bekundet habe (RIC 9, XXIV/XXV; Stein-Palanque 532 n. 137).

III. Auseinandersetzung mit Theodosius. E. bestellte unmittelbar nach seiner Erhebung eine Gesandtschaft von Klerikern (Rufin. h. e. 11, 31: nonnulli sacerdotum; darunter braucht man nicht unbedingt nur Bischöfe

zu verstehen, wie allgemein angenommen wird, vgl. Piganiol 263; Joh. Antioch. frg. 187); diese Gesandtschaft sollte Theodosius von Arbogasts Unschuld überzeugen (Rauschen 367; Stein: RhMus 74 [1925] 350). Zosimos 2, 55, 4 erwähnt eine Gesandtschaft, die von einem sonst unbekannten ‚Athener Rufinus' angeführt war; ihre Aufgabe sei es gewesen, von Theodosius eine Entscheidung über Anerkennung oder Ablehnung des E. als Mitregenten zu fordern; er betont ausdrücklich, daß der Name Arbogasts überhaupt nicht erwähnt wurde; Seeck nimmt daher zwei Gesandtschaften an (5, 243. 537). Trotz des hinhaltenden, faktisch einer Ablehnung gleich zu erachtenden Bescheids blieb E. daran interessiert, von Theodosius als Mitregent anerkannt zu werden. Er prägte weiterhin seine Münzen zugleich im Namen von Theodosius u. Arcadius (RIC 9, 313) u. respektierte die Konsuln des Jahres 392, Arcadius u. Rufinus. Auch für 393 u. 394 hatte er nur sein eigenes Konsulat bzw. dasjenige des Flavianus proklamiert, um Theodosius die Benennung des Kollegen zu überlassen. Aber dieser nahm beide Stellen in Anspruch. Er erhob seinen zweiten Sohn Honorius zum Augustus (am 23. bzw. 10. Jan. 393; zum Datum: Seeck 5, 539; Rauschen 545); damit gab er endgültig zu verstehen, daß er eine Verständigung auf der Basis der Samtherrschaft, an deren Fiktion E. trotzdem festhielt, ablehnte (in Rom scheint man 393 sogar Münzen im Namen des Honorius geprägt zu haben, bevor E. in Italien einmarschierte: RIC 9, 113). – Inzwischen hatte E. einerseits mit Ambrosius (s. u. Sp. 865), der freilich überhaupt nicht reagierte, andererseits mit der heidn. Senatsopposition (s. u. Sp. 864) Verbindung aufgenommen: Flavianus, der sich offen zu ihm bekannte, wurde als praef. praetorio Italiae bestätigt (Sozom. 7, 22; vgl. Piganiol 265_{102}; Bloch, Docum. 228_{64}); sein Sohn gleichen Namens scheint noch 392 oder früh iJ. 393 zum praef. urbis ernannt worden zu sein (A. Chastagnol, La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire [Paris 1960] 163. 441). E. unternahm gemeinsam mit Arbogast einen Feldzug an den Rhein (Gregor. Tur. [Sulpic. Alexander] hist. Franc. 2, 9; Stein, Gesch. 326), schloß einen Bündnisvertrag mit fränkischen u. alamannischen Königen, die sich zur Truppengestellung verpflichteten, u. marschierte im Frühjahr 393 in Italien ein (ein sicherer terminus ante quem für die Anerkennung in Italien ist der 14. April 393: Inscr. christ. urb. Rom. N. S. 1, 1449; Seeck 5, 539/40; Stein, Gesch. 328_5). E. bezog seine Residenz in Mailand u. beharrte auf seinem Herrschaftsanspruch über das Westreich. Afrika scheint ihm jedoch die Anerkennung verweigert zu haben (Rauschen 368; Stein, Gesch. 328; Seeck, Regesten 281/3; das Zeugnis des Carmen adv. Flavianum ist unbrauchbar, vgl. u. Sp. 866); es steht aber fest, daß infolge des zweideutigen Verhaltens Gildos die Getreideversorgung Roms nicht unterbrochen wurde (Symm. ep. 6, 1; Claudian. b. Gild. 240). E. bekundete auch weiterhin seine Bereitschaft zur Verständigung mit Theodosius (Seeck 5, 249). Nachdem Ende Mai 394 bekannt geworden war, daß dieser mit einem starken Aufgebot nach Westen zog, besetzten E. u. Arbogast, denen sich Flavianus anschloß, den Ausgang der über die Julischen Alpen (Birnbaumerwald) führenden Paßstraße; in der Nähe des an der Wippach (Frigidus), einem Nebenfluß des Isonzo, gelegenen Kastells wurde ein befestigtes Lager bezogen. Am 5. Sept. 394 begann die Entscheidungsschlacht (Seeck 5, 252ff; O. Seeck u. G. Veith, Die Schlacht am Frigidus: Klio 13 [1913] 451/67; Piganiol 267). Diese konnte Theodosius, nach einem für ihn verlustreichen Gefecht, am folgenden Tag siegreich beenden; der plötzlich ausbrechende Nordoststurm (Bora) hatte mit verheerender Wirkung den Widerstand der Truppen des E. gelähmt, die sich nahezu kampflos ergaben. E. wurde gefangen u. hingerichtet; sein abgeschlagenes Haupt wurde auf einer Stange durch Italien getragen. Arbogast u. Flavianus hatten sich selbst das Leben genommen. Die besiegten Truppen wurden von Theodosius straflos in sein Heer übernommen u. sollen sogar an dem Donativum beteiligt worden sein.

B. Heidnisch-senatorische Reaktion. I. Provokation der Senatspartei durch Valentinian u. Theodosius. ‚Die letzte Erhebung des Heidentums' (Seeck 5, 217) war eine Folge, aber nicht das ursprünglich von Arbogast verfolgte Ziel seiner Revolte. Der ehrgeizige Heermeister empörte sich gegen das schwächliche Regiment des Knabenkaisers Valentinian II u. gegen die Vernachlässigung der westlichen Reichsinteressen durch den im Osten residierenden Theodosius (Stein, Gesch. 324; Piganiol 261). Da dessen rigorose Religionspolitik die heidn. Senatoren zum Widerstand herausfordern

mußte, bediente sich Arbogast der von Richomeres vermittelten Beziehungen. Die Weigerung Valentinians, dem Gesuch von zwei nacheinander an ihn gerichteten Senatsgesandtschaften zu entsprechen, nämlich die Ara Victoriae in der Curia wiederaufstellen zu lassen sowie den röm. Priesterkollegien die staatlichen Zuschüsse zu zahlen, wird diese Beziehungen umso nachhaltiger bekräftigt haben, als um dieselbe Zeit, am 24. Februar 391 (Cod. Theod. 16, 10, 10), das Verbot aller heidn. Kulte u. jeglichen Tempelbesuchs unter schärfster Strafandrohung erlassen wurde (Ensslin 76). Die Hoffnung auf eine tolerante Berücksichtigung der in privater Fürsorglichkeit gepflegten Kulte durch den Imperator Christianissimus war endgültig erschüttert. Eine Wendung in der Religionspolitik war daher nur noch mit Hilfe eines Gewaltstreiches möglich, zu dem Arbogast mit Hilfe der ihm treu ergebenen Truppen allein befähigt war (Zos. 4, 54, 2/3). Daß aber, zunächst wenigstens, weder Arbogast noch die röm. Senatsopposition eine Restauration nach dem Vorbild Julians für erfolgversprechend hielt, beweist die Wahl des ‚Namenchristen‘ (Geffcken 160) E. zum Thronprätendenten, der dann auch sofort nach seiner Erhebung zu verstehen gab, auf welchem Wege er seinen religionspolitischen Kurs zu steuern gedachte.

II. Religionspolitischer Kurs des E. Zwei Senatsgesandtschaften hatte E. in den ersten Monaten seiner Regierung die Neubewilligung der staatlichen Zuschüsse zur Pflege der heidn. Kulte, die seit 382/3 untersagt war, vorenthalten (Ambros. ep. 57, 6), da er gleichzeitig um eine Verständigung mit Ambrosius u. um die Anerkennung durch Theodosius bemüht war. Auf Drängen von Arbogast u. Nicomachus (Paulin. v. Ambr. 26) fand er sich schließlich zu einem kennzeichnenden Kompromiß bereit: er gab die eingezogenen Tempelgüter, aus deren Erträgen die für die Kulte erforderlichen Aufwendungen bestritten wurden, in der Form von offiziellen Schenkungen an verdiente Persönlichkeiten heidnischen Glaubens (praecellentibus in republica .. bene meritis gentilis observantiae viris, Ambr. ep. 57, 6), also faktisch doch an die Inhaber der in Frage stehenden Priestertümer zurück. E. scheint dabei auch der Wiederaufstellung der Ara Victoriae im Senat zugestimmt zu haben (Paulin. v. Ambr. 26). Er forderte damit allerdings den energischen Widerspruch des Ambrosius heraus (ep. 57). Die Erneuerung der heidn. Kulte, um die sich vor allem Virius Nicomachus Flavianus gekümmert hatte (Seeck: PW 6, 2 [1909] 2506/11; GdU 5, 247), wurde von E. selbst nicht eigens gefördert, aber von Anfang an gebilligt. Es ist müßig, danach zu fragen, ob Nicomachus erst auf die offizielle Bestätigung als Praef. Praetorio bzw. auf seine erneute Bestallung gewartet hat; er wird zum frühest möglichen Termin, also wahrscheinlich sofort nach der Erhebung des E. die Initiative ergriffen haben. ‚Das alte heidn. Rom lebte vor den Augen der erstaunten Christen wieder auf u. gebärdete sich, als ob seine Religion heute noch, wie vordem, die alleinherrschende sei’ (Schultze 288). Eindringliche Vorstellungen von der mit geradezu fanatischem Eifer unternommenen Restauration der heidn. Kulte vermittelt das sogenannte Carmen adversus Flavianum, das im Anhang zu der ältesten Prudentius-Handschrift, die wir besitzen, überliefert ist (B. Barkowski, De carmine adv. Flavianum anonymo, Diss. Königsb. [1912]). G. Manganaro, Il poemetto anonimo contra paganos, testo, traduzione e commento: Nuovo Didaskaleion 11 (1961) 23/45; vgl. Giornale Ital. Filol. 13 (1960) 210/24 hat mit gewichtigen Argumenten zu erweisen versucht, daß das Gedicht erst nach 408/9 verfaßt u. auf die Ereignisse in Rom während der ersten Belagerung durch Alarich zu beziehen sei. Aber es ist doch nicht zu verkennen, daß die von dem christl. Autor verspotteten Symptome der heidn. Religiosität gerade auch für die flavianische Erneuerungsbewegung charakteristisch gewesen sein müssen (Geffcken 300_{141}): Neben den röm. Göttern sind es vor allem die orientalischen Gottheiten (Mithras, Magna Mater, Attis, Sarapis, Anubis u. Isis, Osiris u. a.), deren Feste in öffentlichen Aufzügen wieder wie früher gefeiert wurden u. in deren Mysterien sich die heidnischen Senatoren u. ihre Anhänger einweihen ließen (Bloch, Docum. 230; Geffcken 161; Hartke, Kind. 302/4). Daß mancher Christ wieder zum alten Glauben zurückgefunden habe, freiwillig sowohl wie um der in Aussicht gestellten Begünstigungen willen, darf man ohne weiteres glauben; darüber ereifert sich auch das derselben Zeit gewöhnlich zugeschriebene Gedicht Ad senatorem ex christiana religione ad idolorum servitutem conversum, das unter den Werken Cyprians überliefert ist (CSEL 23, 227; vgl. auch das

sogen. poema ultimum [c. 32] des Paulin. v. Nola: CSEL 30, 2, 329; Bloch, Docum. 232). Zu den sicheren u. für den hier zu berücksichtigenden religionspolitischen Aspekt besonders aufschlußreichen Zeugnissen ist der 1938 in der Nähe der Horrea Epagathiana von Ostia entdeckte Tempel zu rechnen, der zu Ehren von Herkules auf dem Fundament eines bereits von Sulla errichteten Heiligtums zur Zeit des E. von dem praef. annonae Numerius Proiectus erneuert worden war (Bloch, Docum. 199/202). In der Weihinschrift, die in der Nähe gefunden wurde, sind die Kaiser Theodosius, Arcadius u. E. nebeneinander genannt (vgl. auch CIL 10, 1, 1693 = ILS 791). Das ist wiederum ein Beweis dafür, daß die heidn. Reaktion mit E. in dem Bemühen um eine loyale politische Verständigung übereinstimmte, allerdings unter der Bedingung, daß die heidn. Religiosität toleriert wurde (die christl. Inschriften in Italien tragen dieselben Namen: De Rossi, ICUR 1, 411. 413. 415/6; 3, 1, 846/8 usw.; Bloch, Docum. 227, 61). Diese Loyalität schloß natürlich das in solcher Situation übliche Revirement in den Beamten- u. Offiziersstellen nicht aus. So hatte Ambrosius gewiß begründeten Anlaß, bei E. für bestimmte, in ihrer Stellung gefährdete Personen Fürsprache einzulegen (ep. 57, 12: pro his qui sollicitudinem sui gerebant, et scripsi et rogavi). Palanque (283_{91}; 546/7) rechnet zu ihnen auch den Adressaten der Briefe 27 u. 29, Irenaeus, den A. dazu beglückwünscht, daß er für Christus leiden durfte, u. zur Geduld mahnt. – Die Kleriker von Mailand mußten von ihrem abwesenden Bischof in der Zeit, als E. dort residierte, eindringlich vor der Versuchung gewarnt werden, der äußeren Bedrängnis sich fügend ihr Priesteramt aufzugeben (ep. 81). E. hatte sich eben nicht wie Theodosius zur Buße bereitgefunden, sondern sich ‚dem Heidentum ganz in die Arme geworfen' (v. Campenhausen 252). Es ist durchaus glaubwürdig, daß von ihm u. seinen Anhängern vor deren Abmarsch zum Frigidus die Drohung hinterlassen wurde, man werde nach dem Sieg die Basilika Mailands in einen Pferdestall verwandeln u. die Kleriker zum Militärdienst einziehen (Paulin. v. Ambros. 31). Ambrosius hat nicht nur diese Drohung im Sinn gehabt, als er später zu bedenken gab, was in der bevorstehenden Entscheidung auf dem Spiele stand: cum infideles et sacrilegi lacesserent aliquem in domino confidentem, et regnum eius ereptum ire contenderent, ecclesiis domini persecutionum saeva minitantes (explan. Ps. 36, 25).

C. Christliche Reaktion. E. war, wie gesagt, auf religionspolitische Toleranz bedacht. Daher zeigte er sich von Anfang an zu einer Verständigung mit Ambrosius, dem bedeutendsten u. einflußreichsten Vertreter der Kirche im Westreich, bereit. Dieser trug nach anfänglichem Zögern keine Bedenken, dem Usurpator seine politische Loyalität zu bekunden. Er gestand ihm in seinem ersten Brief (393: ep. 57) die Anrede ‚clementia tua' (57, 6) zu u. sprach ohne Vorbehalt von dessen imperatoria potestas (57, 7): cui honorem, honorem, cui tributum, tributum (57, 12) beteuerte er ausdrücklich, um seinen der Obrigkeit gebührenden Respekt zu erweisen (sedulitatem potestati debitam). Unter dieser Voraussetzung wußte er sich allerdings in gleicher Weise von Gott dazu verpflichtet, als interpres fidei (57, 8) gegen die von E. den heidn. Senatoren eingeräumte Unterstützung zu protestieren u. ihm die Teilnahme am Gottesdienst zu verwehren (57, 8; Paulin. v. Ambr. 31): quomodo offeres dona tua Christo? Um den öffentlichen Eclat zu vermeiden, hatte Ambrosius vor der Ankunft des E. Mailand verlassen u. sich nach Bologna begeben; von dort reiste er nach Faenza u. Florenz (Dudden 425/6). Sobald E. zum Kampf gegen Theodosius abgerückt war, kehrte Ambrosius zu seiner Gemeinde zurück (1. Aug. 394: ep. 61). Daher ist man versucht, aus seinem Brief ‚nichts anderes als eine feierliche Absage im Namen von Kirche u. Christenheit' herauszulesen (v. Campenhausen 251); denn ‚es ist doch schwer zu glauben, daß Ambrosius die politischen Konsequenzen seines Schrittes nicht ebenso übersehen u. in Rechnung gestellt habe. Vielmehr macht ihn die Anhänglichkeit an Theodosius, die sein Verhalten von Anfang an beeinflußte, erst in vollem Umfange verständlich'. Theodosius scheint jedoch eine eindeutige Aufkündigung des loyalen Gehorsams gegenüber dem illegalen Insurgenten erwartet zu haben. Ambrosius rechtfertigte sich später nach dem Sieg (ep. 61) mit der Beteuerung, er habe sich aus Protest gegen den von E. begangenen Religionsfrevel einer Begegnung mit ihm entzogen: eius vitabam praesentiam, qui se sacrilegio miscuisset. Er durfte auch dem Kaiser beteuern, er habe nie daran geglaubt,

daß Gott ihm seinen Beistand versagen werde. Aber es bleibt zu beachten, daß er erst jetzt, nach dem Sieg am Frigidus, E. als einen indignus usurpator bezeichnet. Ambrosius hat der neuen Obrigkeit, nach guter kirchlicher Tradition, keinen politischen Widerstand geleistet. Er hat als interpres fidei die gleiche Haltung eingenommen, wie er sie bereits gegenüber Valentinian II in der Ara-Victoriae-Affäre, gegenüber Theodosius nach den Vorfällen von Callinicum u. Thessalonice erprobt hatte (Palanque 281); die Verweigerung der Annahme von Geschenken für die Kirche u. der Zulassung zum Gottesdienst (ep. 61, 2; Paulin. v. Ambr. 27) bedeutete faktisch die Exkommunikation (Dudden 425). Er war sich der politischen Wirkung dieses religiösen Aktes wohl bewußt (v. Campenhausen 251). Indem er sich jedoch bewußt auf die Wahrung der religiös-kirchlichen Disziplin, wie in den früheren, eben genannten Fällen, beschränkte, wird man ihm zugute halten, daß er E. zu einer klaren Entscheidung herausforderte; aber diese Entscheidung brauchte nicht unbedingt dazu zu führen, daß ‚E. in der Tat nichts anderes übrig blieb, als sich dem Heidentum ganz in die Arme zu werfen'. Daß der Krieg zwischen Theodosius u. E. zum ‚letzten Religionskrieg des späten Altertums' geworden ist (Geffcken 159), dazu mag Ambrosius beigetragen haben; den eigentlichen Anstoß dazu haben die Politiker, Theodosius sowohl wie Flavianus, gegeben. Da Theodosius unverkennbar dazu entschlossen war, das endgültige Verbot jeglichen, selbst des privaten Götterkults (Cod. Theod. 16, 10, 12 vom 8. 11. 392; Ensslin, Religionspolitik 82/4), im ganzen Reich mit unnachgiebiger Strenge durchzusetzen, versteiften sich die Fronten. Beide Parteien sahen sich dazu gezwungen, in ihrem unversöhnbaren Gegensatz die Entscheidung einem ‚Gottesgericht' anzuvertrauen.

D. Das ‚Gottesgericht' am Frigidus. I. Heidnische Sicht. Das Gottesurteil ist auf beiden Seiten in der Schlacht am Frigidus gesucht worden. Es sind zwar fast ausschließlich die Zeugnisse der christl. Schriftsteller, die diesen Eindruck vermitteln, aber sie sind in dieser Hinsicht durchaus verläßlich. Denn die heidn. Partei, der Zosimos noch verpflichtet war, hätte sich nur um den Preis der Selbstaufgabe nachträglich zu dem Eingeständnis bereitfinden können, das in letzter Konsequenz die freiwillige Konversion zum Glauben an den stärkeren Gott zu bedeuten hatte u. das ihr auch in der Tat von dem siegreichen Kaiser mit der Zusicherung eines großzügigen Amnestie-Verfahrens nahegelegt worden war (Aug. civ. D. 5, 26). – Theodosius hatte im Vertrauen auf die helfende Kraft der wahren Religion (verae religionis fretus auxilio: Rufin. h. e. 11, 33) zum Kampf gerüstet. E. dagegen setzte seine Zuversicht auf die heidn. Opferschau u. Wahrsagekunst (Sozom. h. e. 7, 22). In Rom war man bei der Erneuerung der Kulte auch wieder der Haruspizin zugetan. Besonderen Eifer soll in diesem ‚abergläubischen' Treiben Flavianus entfaltet haben, der als hervorragender Kenner der Auguraldisziplin galt (Macrob. sat. 1, 24, 17; Rufin., Sozom. ibid.); auf sein Wort hin war man von dem Sieg des E. überzeugt. Flavianus scheint sogar einen Orakelspruch verbreitet zu haben, den man nach Augustinus später als ein stultissimum mendacium paganorum (civ. D. 18, 53/4) bezeichnete: der Existenz der christl. Religion (Kirche) sei eine Dauer von 365 Jahren beschieden (Bloch, Doc. 233 vermutet bei Rufin. h. e. 11, 33 eine Anspielung auf diesen Orakelspruch). Wenn man das erwartete Ereignis vom Todesjahr Christi bzw. vom 1. Pfingstfest an (29 nC.: duobus Geminis consulibus, Augustin. l. c.) errechnet, hätte dieser Schicksalsschlag (μεταβολὴ τῆς τῶν Χριστιανῶν θρησκείας Soz. 7, 22, 5) im Jahr 394 eintreffen müssen (Augustinus hatte trotz der Konsulatsangabe vom Jahr 33 an gerechnet u. das Jahr 398 angenommen; vgl. J. Hubaux, La crise de la trois cent soixante cinquième année: AntClass 17 [1948] 343/54; Barkowski aO. 5_1; Seeck: PW 2, 418 u. Seeck, Symmachus p. CXVIII n. 590). – Auf Flavians Anregung wird es daher auch zurückzuführen sein, daß auf dem für die Entscheidungsschlacht vorgesehenen Gelände Jupiterstatuen aufgestellt wurden (Augustin. civ. D. 5, 26). Theodoret (5, 24, 4. 17) erwähnt außerdem noch ein Herkulesbild, das vermutlich (Bloch, Docum. 236) auf einer Standarte angebracht war u. dem im Labarum erscheinenden Symbol Christi entgegengeführt wurde (ταύτης μὲν γὰρ ὁ σταυρὸς ἡγεῖται τῆς στρατιᾶς, τῆς δὲ τῶν ἀντιπάλων ἐκείνη [sc. Ἡρακλέους εἰκών] Theodrt. h. e. 5, 24, 4), soll Theodosius seinen Soldaten bedeutet haben. Bloch (Docum. 236/7) erinnert an die beiden ‚Schutzgötter' des Diocletianus Iovius u. Maximianus Herculius u. hält es für erwägenswert, ob nicht Flavianus, der sich

auch als Historiker ausgewiesen hatte, mit beziehungsreicher Absicht an die letzte Periode der heidn. Vergangenheit erinnern wollte, die vom konstantinischen Zeitalter abgelöst war u. an die man wieder anzuknüpfen gedachte. Herkules war wie Jupiter längst als heidn. Widerpart Christi verstanden worden (Bloch, Docum. 237; Geffcken 192; Labriolle, Réaction 415; M. Simon, Hercule et le christianisme [Paris o. J.]). – Ob der vom Carmen adv. Flavianum erwähnte Sühnegang des amburbium u. die Verkündigung des iustitium demselben Zusammenhang zugewiesen werden dürfen, bleibt fraglich (Geffcken 161; Manganaro, Poem. 31_{10}). Von all dem ist in der einzigen Darstellung der Schlacht am Frigidus, die aus der heidn. Sicht von Zosimos verfaßt wurde, nichts erwähnt. – Aber der Versuch einer apologetischen Antwort auf die christl. Deutung ist dennoch nicht zu verkennen: Theodosius hat angeblich seinen Gegner E. mit seinem unerwarteten Angriff überrascht (παρὰ πᾶσαν ἐλπίδα τοῖς πολεμίοις ἐπέστη καὶ τὸν Εὐγένιον τῷ παραλόγῳ κατέπληξεν, Zos. 4, 58, 1/2). Mitten im Gefecht verfinsterte sich plötzlich die Sonne. Theodosius erlitt beträchtliche Verluste; seine Truppen zogen sich fluchtartig zurück. E. war jedoch durch das ihm zuteil gewordene Himmelszeichen übermütig geworden; im voreiligen Siegerwahn (ἐπαρθεὶς τῷ προτερήματι, Zos. 4, 58, 4/5) verteilte er Geschenke an seine Soldaten u. überließ sie ihren Gelagen. Am nächsten Morgen überwältigte Theodosius die schlafenden Feinde; er drang bis zum Zelt des E. vor, der auf der Flucht gefangen genommen u. sofort hingerichtet wurde. Diese, heidnische, Version vom menschlichen Versagen des E. ist noch von Johannes Antiochenus aufgenommen u. in die nunmehr christl. Perspektive gerückt worden: der überraschte E. war im Kriegshandwerk unerfahren (ἀνὴρ ἄπειρος πολέμου καὶ σάλπιγγος frg. 187); der barbarische Arbogast jedoch hatte in rasender Wut zum Angriff gedrängt. Die Sonnenfinsternis ist zwar erwähnt, aber von einem προτέρημα ist nicht mehr die Rede. Dafür heißt es nun, Theodosius habe sich nach dem Rückzug an Gott im Gebet gewandt (τὸν θεὸν ἱκετεύσας) u. danach den Überfall gewagt. – Claudian war zwar auch Heide (poeta quidem eximius, sed paganus pervicacissimus: Oros. 7, 35, 21; Aug. civ. D. 5, 2; anders W. Schmid, Art. Claudianus I: o. Bd. 3, 158/65), aber er schrieb seine Gedichte im Dienste von Honorius u. Stilicho, in deren Auftrag er die den Heiden zu suggerierende Anerkennung des (im Borawunder bekundeten) Gottesurteils bezeugte (c. 7, III cons. Hon. 63 sq.): O nimium dilecte deo, cui fundit ab antris / Aeolus armatas hiemes, cui militat aether / Et coniurati veniunt ad classica venti (96/8). Auf sein Zeugnis (deo et homini testimonium tulit: Oros. 7, 35, 21) beriefen sich in ihren an die Heiden gerichteten apologetischen Schriften Orosius u. Augustinus (civ. D. 5, 26), indem sie freilich beide den Aeolus nicht zu erwähnen wagten (O nimium dilecte deo; cui (tibi) militat aether / Et coniurati veniunt ad classica venti).

II. Christliche Sicht. Die christl. Deutung des Geschehens ist von Orosius in seinem abschließenden Urteil am prägnantesten formuliert: ita caelitus iudicatum est inter partem etiam sine praesidio hominum de solo deo humiliter sperantem et partem adrogantissime de viribus suis et de idolis praesumentem (7, 35, 22). – Über die Vorbereitungen des Imperator Christianissimus, Theodosius, für den Entscheidungskampf u. über seinen Verlauf berichten die byzantinischen Kirchenhistoriker am ausführlichsten; ihre Berichte sind allerdings mit Legenden ausgeschmückt, die offenbar erst später aufgekommen sind u. auf jeden Fall dazu berechtigen, die Reaktion der westlichen Christenheit im Hinblick auf die besondere Situation, in der sie sich der unterlegenen heidn. Opposition gegenüber befand, von derjenigen des Ostens zu unterscheiden. Das antagonistische Bemühen um den Erweis des rechten Glaubens an den wahren Gott ist beiden gemeinsam. – Auch Theodosius hatte sich um eine weissagende Bestätigung seiner Siegeszuversicht bemüht, die ihm von dem in der Thebaischen Wüste lebenden Einsiedler-Mönch Johannes v. Scythopolis zuteil wurde (Rufin. h. e. 11, 33; Soz. 7, 22, 7; Theodrt. h. e. 5, 24, 1/2; Aug. civ. D. 5, 26 u. cura pro mort. ger. 17 [PL 40, 607]; Pallad. hist. Laus. 35; Prosper Chron. min. 1, 463, 1201). Noch vor dem Abmarsch suchte Theodosius in feierlicher Prozession die Kirchen der Apostel u. Märtyrer auf: auxilia sibi fida sanctorum intercessione poscebat (Rufin. aO.). Beim Auszug aus der Stadt machte er beim 7. Meilenstein Halt, um in der vor kurzem von ihm errichteten Kirche des Johannes Baptista zu beten u. den Heiligen als Schutzpatron (σύμμαχον, Soz. 7, 24)

anzurufen. Nach der Ankunft auf der Paßhöhe wurde er der Überlegenheit des Gegners gewahr u. erkannte, daß er sich ihrer nur mit göttlicher Hilfe zu erwehren vermöge. Er warf sich zu Boden u. betete unter Tränen. Arbitio, der im Hinterhalt gelegen hatte, lief über: das erste Zeichen des göttlichen Beistandes in der verzweifelten Lage nach dem verlustreichen Gefecht des ersten Tages. Die eigenen Truppen verlangten einen Aufschub des Kampfes. Theodosius verwahrte sich dagegen, dem heilbringenden Zeichen des Kreuzes geringere Kraft als dem Herkules-Bild anzusinnen (Theodrt. h. e. 5, 24, 3/4). Er verbrachte die ganze Nacht schlaflos im Gebet in einer auf der Paßhöhe gelegenen Kapelle (οἰκίσκον εὐκτήριον). Als ihn vor Morgengrauen der Schlaf übermannte, erschienen ihm im Traum zwei weißgekleidete Gestalten auf weißen Pferden, Johannes Evangelista u. Philippus Apostolus, die ihn zum Angriff ermunterten u. ihren Beistand als ἐπίκουροι καὶ πρόμαχοι verhießen (Theodrt. h. e. 5, 24, 5/9; ob bei Joh. Evangel. nicht eine Verwechslung mit Johannes Baptista vorliegt, wäre zu fragen; vgl. Soz. 7, 24, 8). Rufinus gibt anstelle der Vision den Inhalt des Gebetes wieder: Gott muß bezeugen, daß Theodosius im Namen Christi einen gerechten Krieg unternommen habe (causa probabilis, ultio iusta); die Heiden sollten nicht rufen dürfen: wo ist ihr Gott? (Ps. 113, 10; vgl. Ambros. ob. Theodos. [PL 16, 1447ff. 1451]: ante aciem solus progrediens, ait: ubi est Theodosii deus?). Nach Orosius gab er mit dem Kreuzzeichen das Zeichen zum Angriff (signo crucis signum proelio dedit ac se in bellum, etiamsi nemo sequeretur, victor futurus inmisit: Oros. 7, 35, 15; vgl. 35, 14: expers cibi ac somni, sciens quod destitutus suis, nesciens quod clausus alienis, dominum Christum solus solum, qui posset omnia, corpore humi fusus, mente caelo fixus orabat). Beim Angriff ereignete sich dann das Wunder: der von den Alpen herabfallende Nordoststurm lähmte mit seiner ungeheuren Wucht die Widerstandskraft der E.truppen; die Schilde wurden den Soldaten aus der Hand gerissen oder an den Körper gepreßt, die Geschosse wendeten sich gegen die feindlichen Schützen, der Staub blendete die Augen der Feinde. Die Angreifer überwältigten, die Bora im Rücken, den wehrlosen Feind. E., der, einem Xerxes gleich, die Schlacht von einem Hügel aus verfolgte, hatte befohlen, daß Theodosius ihm gefangen vorgeführt werde; nun wurde er selbst, sein Unglück noch nicht ahnend, vom Thron gezerrt u. gefangen Theodosius vorgeführt, der ihn der gebührenden Strafe der Hinrichtung überantwortete (Theodrt. h. e. 5, 24, 12/7). – In Kpel soll am Tag der Entscheidung in der Kirche des hl. Johannes Baptista ein von einem Dämon Besessener den Heiligen geschmäht u. ihm zugerufen haben: ‚Du siegst u. stellst meinem Heer nach‘ (σύ με νικᾷς καὶ τῇ ἐμῇ στρατιᾷ ἐπιβουλεύεις, Soz. 7, 24, 8/9; vgl. die mit dem Tod Julians zusammenhängenden Legenden: J. Straub, Die Himmelfahrt des Julianus Apostata: Gymnasium 69 [1962] 310/26; 312; zur Vision des Theodosius vgl. Nazarius: Paneg. Lat. 4, 14).

E. ‚Religionskrieg‘ – Bürgerkrieg. Der Kampf, in dem das Gottesgericht gefällt wurde, darf nicht ausschließlich als Religionskrieg angesehen werden. Nach altrömischer Auffassung wurde jeder Sieg mit Hilfe der Götter errungen. Daran hatte Symmachus im Streit um die Ara Victoriae erinnert (rel. 3, 3: amicum triumphis patrocinium; vgl. 9: hic cultus in leges meas orbem redegit). Deshalb hatte auch noch Augustinus, obwohl er den Glauben an die göttliche Vorsehung grundsätzlich von dem Bann solcher Zwangsvorstellungen befreien wollte, auf Konstantin hingewiesen: der wahre Gott wollte die Menschen vor dem Irrtum bewahren, als ob nur die Verehrung der Dämonen politischen Erfolg verbürge (civ. D. 5, 25). Deshalb haben die Christen zwar an die Gefährdung ihrer Kirche durch E. gedacht, als sie mit Genugtuung feststellten: Dominus qui ecclesiam suam tueri consuevit, de caelo iaculatus est iudicium (Paulin. v. Ambr. 31). Aber sie ließen dabei den politischen Aspekt nicht außer acht: omnem victoriam ad religiosum imperatorem transtulit (sc. dominus, Paulin. aO.; vgl. Rufin. h. e. 11, 33: religioso principi gloriosior victoria de frustratis opinionibus paganorum quam de tyranni interitu fuit). Es war auch für sie ein Krieg des legitimen Herrschers gegen einen usurpator u. einen barbarus latro (Ambros. ep. 61, 1; Aug. civ. D. 5, 26: E. tyrannus, non legitime subrogatus), also ein bellum civile (Hieron. ep. 77, 8, 2), in dem der fromme Beschützer ihres Glaubens durch eine causa probabilis zur ultio iusta (Rufin. h. e. 11, 33; Oros. 7, 35, 20) als vindex (libertatis) berechtigt war (Ambros. ep. 61, 1: caeleste auxilium pietati tuae adfore, quo Romanum imperium barbari latronis immanitate et ab

usurpatoris indigni solio vindicares). Ambrosius, der Theodosius mit Moses, Jesus Nave, Samuel u. David vergleicht (ep. 62, 4) u. im Psalm 36, 15 (framea peccatorum intret in cor ipsorum et arcus eorum confringantur) ein Gleichnis für das Bora-Wunder findet (explan. Ps. 36, 25 [PL 14, 1025/26]), sieht natürlich das Schicksal der Kirche mit demjenigen der Reichsherrschaft verbunden, aber er legt doch Wert auf die grundsätzlich gebotene Unterscheidung: Vere dominus propitius est imperio Romano (ep. 61, 6). – Die christl. Autoren scheuen deshalb auch nicht vor dem Versuch zurück, sich auf den, Heiden wie Christen gemeinsamen, antibarbarischen Affekt zu berufen u. eine Verständigung im Geiste des röm. Patriotismus anzubahnen; sie sehen es selbst als tröstlich an, daß die Verluste im Heer des Theodosius vorwiegend barbarische Truppen betroffen hatten: quos vinci vincere fuit (Oros. 7, 35, 19). Man bemüht sich um eine Versöhnung mit der heidnisch-senatorischen Opposition Roms. Darum wurde Flavianus, dessen Tod sogar Theodosius bedauert hatte (Dessau 2948 = CIL 6, 1783), als ein Opfer religiöser Verirrung, u. nicht so sehr als Rebell angesehen (plus pudoris quam sceleris reus, Rufin. h. e. 11, 33). Die Schuld am Bruderkampf trugen der barbarische Arbogastes u. sein Strohmann (deiectus cliens: Claudian. c. 7, III cons. Hon. 67; famulus: c. 8, IV cons. Hon. 74) E., der zudem noch als abtrünniger Christ des Sakrilegs zu bezichtigen war u. deshalb die gerechte Strafe der himmlischen u. irdischen Autorität verdiente, da er sich gegen göttliches u. menschliches Recht vergangen hatte.

F. Die Folgen der Niederlage des E. Die Anhänger des E. (u. Flavianus) wurden von Theodosius großmütig behandelt (Stein, Gesch. 335; Rauschen 413). Viele Senatoren, darunter auch die Söhne Flavians (Symm. ep. 4, 4. 19), sahen sich freilich nunmehr gezwungen, zum Christentum überzutreten (Aug. civ. D. 5, 26; Prudent. c. Symm. 1, 507/606). Die heidn. Opposition, die trotz des endgültigen Verbots der heidn. Kulte nicht völlig zu beseitigen war, u. die sich während der Belagerung Roms durch Alarich noch einmal bemerkbar machte (Demougeot 436), war in die private Sphäre esoterischer Zirkel verwiesen (F. Klingner, Röm. Geisteswelt [1961] 514/64). In den Prägungen der Kontorniaten setzte sie ihre anonyme Propaganda fort (Alföldi). Bei den pseudonymen Scriptores Historiae Augustae äußerte sich zum letzten Mal die heidn. Kritik an der christl. Deutung des geschichtlichen Auftrags Roms: die Wirkung der Niederlage des E. auf die ,heidnische Geschichtsapologetik' hat Hartke in der HA erkannt; so ist zB. in dem Bericht über die verheerende Wirkung eines Sturms in der Schlacht der beiden Gordiane gegen Capellianus (Hist. Aug. Gord. 16, 2) eine Beziehung zu dem Bora-Wunder hergestellt. Die Absicht der Darstellung zielte darauf ab, ,Niederlage u. Sieg am Frigidus von der Sphäre der superstitio, die sich für die Heiden als trügerisch erwiesen hatte, abzulösen, die Ursache der Niederlage einem persönlichen Versagen zuzuschieben oder sie durch Beibringen von geschichtlichen Parallelen aus der Zeit vor der Christianisierung des Kaisertums zu bagatellisieren u. sie des Wundercharakters zu entkleiden' (Hartke, Gesch. 111; Straub, Stud. 101). – Der byzantinische Historiker Zosimos berichtet irrtümlich über einen Rombesuch des Theodosius nach der Schlacht am Frigidus u. über einen vergeblichen Versuch, die heidn. Senatoren zur christl. Religion zu bekehren (vgl. W. Ensslin, War Kaiser Theodosius zweimal in Rom?: Hermes 81 [1953] 500/07; Rauschen 413/4). Für ihn beginnt mit der Niederlage des E. u. dem endgültigen Verzicht des christl. Kaisers auf eine tolerante Behandlung der heidn. Religiosität die Krise des Reiches, das zur Heimstätte der Barbaren wird (ἡ Ῥωμαίων ἐπικράτεια κατὰ μέρος ἐλαττωθεῖσα βαρβάρων οἰκητήριον γέγονεν, Zos. 4, 59, 3).

A. Alföldi, Die Kontorniaten, ein verkanntes Propagandamittel der stadtrömisch-heidn. Aristokratie in ihrem Kampf gegen das christl. Kaisertum (Budapest 1943); A festival of Isis in Rome = Diss. Pannon. 2, 7 (Budapest 1937). – H. Bloch, A New Document of the Last Pagan Revival in the West (393–394 A. D.): HarvThRev 38 (1945) 199/244; The Pagan Revival in the West at the End of the Fourth Century: The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century. Essays ed. by A. Momigliano (1963) = Oxford-Warburg Studies 193/218. – H. v. Campenhausen, Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker = Arbeiten zur Kirchengeschichte 12 (1929) 245/56. – R. Delbrueck, Spätantike Kaiserporträts von Constantinus Magnus bis zum Ende des Westreichs (1933). – E. Demougeot, De l'unité à la division de l'empire Romain 395–410. Essai sur le gouvernement impérial (Paris 1951) 60/89. – F. H. Dudden, The Life and Times of St. Ambrose 2 (Oxford 1935). – G. Elmer, E.: NumZ 69

(1936) 29/51. – W. Ensslin, Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius d. Gr.: SbM 1953, 2. – J. Geffcken, Der Ausgang des griech.-röm. Heidentums = RelwissBibl 6 (1929) 141/77. – W. Hartke, Geschichte u. Politik im spätantiken Rom. Untersuchungen über die Scriptores Historiae Augustae = Klio Beih. 45 (1940); Römische Kinderkaiser (1951). – L. Herrmann, Claudius Antonius et la crise religieuse de 394 ap. J. C.: AnnInstPhil 10 (1950) 329/42. – J. Hubaux, L'enfant d'un an: Hommages à J. Bidez et à F. Cumont = Coll. Latomus 2 (1949) 143/58. – S. Mazzarino, L'impero Romano: G. Gianelli-S. Mazzarino, Trattato di storia Romana 2 (1956); La propaganda senatoriale nel tardo impero: Doxa 4 (1951) 121/48. – J. R. Palanque, Ambroise et l'empire Romain. Contribution à l'histoire des rapports de l'église et de l'état à la fin du quatrième siècle (Paris 1933). – J. W. E. Pearce, Notes on some Aes of Valentinian II and Theodosius: NumChron s. 5, 14 (1934) 114/30; E. and his Eastern Colleagues: NumChron s. 5, 17 (1937) 1/27; Valentinian I – Theodosius I: The Roman Imperial Coinage ed. by Mattingly-Sutherland-Carson (London 1951). – A. Piganiol, L'Empire Chrétien: Histoire Générale, Hist. Rom. 4, 2 (Paris 1947). – G. Rauschen, Jahrbücher der christl. Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Gr. (1897). – V. Schultze, Geschichte des Untergangs des griech.-röm. Heidentums 1 (1887). – O. Seeck, GdU 5 (1913). – A. Solari, La crisi dell'impero Romano (Milano 1933). – E. Stein, Geschichte des spätrömischen Reiches 1 (1928); Histoire du Bas-Empire, éd. franç. par J. R. Palanque 1 (Paris 1959). – J. Straub, Die christl. Geschichtsapologetik im Zeitalter der Krise des röm. Reiches: Historia 1 (1950) 52/81; Studien zur Historia Augusta = Diss. Bernenses 1, 4 (Bern 1952) 99/122; Heidnische Geschichtsapologetik in der christl. Spätantike. Untersuchungen über Zeit u. Tendenz der Historia Augusta = Antiquitas 4, 1 (1963). – J. Wytzes, Der Streit um den Altar der Viktoria (Amsterdam 1936). *J. Straub.*

Euhemerismus.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Euhemeros. 1. Leben, Werk, Überlieferung. Das einzige uns bekannte Werk des Euhemeros, die Ἱερὰ ἀναγραφή (zum Titel: Jacoby 953f; falsch erneut: K. Goldammer, Art. E.: RGG 2³, 731; J. Hasenfuß: LThK 3, 1179), war vermutlich ein utopisch-philosophischer Roman im Rahmen einer Reisebeschreibung (Zitate nach FGH 1, 63 Jacoby; G. Vallauris Ausgabe [Torino 1956] reicht nicht aus). Im Mittelpunkt scheint der Tatenbericht des Zeus auf Panchaia gestanden zu haben, sowie, in der Berufung auf ihn, eine historische Umsetzung der überlieferten Mythen. Die Götter der Gegenwart werden als Herrscher der Vorzeit dargestellt, die Theogonie als Abfolge von Fürstengeschlechtern. Datierung u. Motivierung der Reise im Prooemium (Diod. 6, 1, 4) sind fingiert, so daß als Anhalt nur Callim. frg. 191, 9/11 bleibt (vgl. hymn. 1, 9f). Dort ist der Panchäische Zeus genannt, sein Grab auf Kreta (vgl. Lact. inst. 1, 11, 45f; u. Sp. 884), ferner Alexandria als Herkunftsort des Euhemeros (Pfeiffer zSt.; zu den anderen Heimatangaben s. Jacoby 952f). Als Abfassungszeit ergibt sich ca. 280 vC. – Die dürftigen Fragmente liefert Diodor mit zwei nicht unverdächtigen Exzerpten (5, 41/6; 6, 1, 4/10 bei Euseb. praep. ev. 2, 2, 55/61), ferner Laktanz mit Stücken aus der Bearbeitung des Euhemeros durch Ennius, der seinerseits Zusätze gemacht hatte (zB. Aeneas in Lact. aO. 1, 22, 25; Jacoby 956; evtl. auch Zusatzquellen, vgl. Cic. nat. d. 1, 119 u. Pease zSt.; van der Meer 75). Die Verbindung zwischen beiden Diodorfragmenten (Diod. 6, 1, 5 verweist auf die eigene Darstellung in früheren Büchern) ist nicht so eng u. der Anteil Diodors nicht so gering, wie bisher angenommen. Lact. aO. 1, 13, 14 (Brüder des Uranos) ist fehlerhaft. Dagegen ist die Namensätiologie (Uranos) Lact. aO. 1, 11, 63 gegenüber Diod. 6, 1, 7 ursprünglich (vgl. Diod. 3, 3, 56; 60, 3; 5, 44, 6; Spoerri 190f). Diod. 6, 1, 1/3 ordnet den Euhemeros unangemessen in eine theologia dipertita ein (vgl. 1, 13, 1; Spoerri 192_{22}. 196f) u. gibt für diesen nichts aus. Diodors Schema wirkt aber auch in 6, 1, 7 (Uranos als Verehrer der οὐράνιοι θεοί, vgl. 1, 11, 1 u. Pease zu Cic. nat. d. 2, 4; 2, 13), wo das Passiv προσαγορευθῆναι die Tatsache verdeckt, daß eben Zeus den Uranos konsekriert (aO. 6, 1, 10; Lact. aO. 1, 11, 63; für Caelus s. Pease aO. zu 2, 63). Da der früher vermutete Anteil des Hekataios an Diodors Theologumena heute diesem selbst zugesprochen werden muß, verwandelt sich die Relation Hekataios-Euhemeros (Jacoby 964) in die Beziehung Diodor-Euhemeros: es erhöht sich der Anteil Diodors

an der Euhemeros-Überlieferung u. am E. Den in Hieroglyphen (Diod. 5, 46, 7; vgl. 1, 55, 7) bzw. in panchäischer Schrift (ebd. 6, 1, 6) verfaßten Tatenbericht des Zeus (Jacoby 963) läßt Euhemeros sich zum Zwecke der Urkundlichkeit seiner politisch-historischen Theogonie zeigen (Diod. 5, 46, 3). Das Monumentum steht im Zeustempel (nach Diod. 6, 1, 6 auf einem Berg [Olympos]; vgl. Lact. inst. 1, 11, 35. 63), nach Diod. 5, 42, 6 in einer Ebene; der Anschluß in 5, 42, 4 ist ebenso verdächtig wie die folgenden Notizen über Panara (vgl. den Widerspruch zwischen 5, 42, 5c u. 45, 3f). Die beste Charakteristik des Werkes bietet Laktanz (inst. 1, 2, 33), der freilich wie die gesamte doxographische Überlieferung den Rahmen ignoriert, während andere ihn fälschlich ernst nehmen u. Euhemeros als Geographen oder Historiker behandeln (Jacoby 966 mit Belegen).

2. Methode. Um aus den überlieferten Namen des Mythos Geschichte zu gewinnen, eine seit dem 4. Jh. vC. auch sonst verbreitete Tendenz (s. o. Bd. 5, 1238), benutzt Euhemeros die üblichen Verfahren von Ätiologie u. Etymologie (Uranos, s. o. Sp. 878; Aphrodite – Urania als Erfinderin der Astronomie, frg. 7 = Hygin. poet. astr. 2, 42; Aigipan-Aigiochos: Zeus vergewaltigt Aix, Frau des Pan, frg. 4 = Hygin. aO. 2, 13). Die lokalkultischen Beinamen des Zeus entstammen den Bündnissen des Universalkönigs Zeus mit den jeweiligen Herrschern im Zuge seiner Eroberungen (Lact. inst. 1, 22, 22f), seine Tempel seien ursprünglich Dokumente eines Vertragsschlusses zwischen ihm u. befreundeten Königen (ebd. Diod. 6, 1, 9). Dazu muß Euhemeros aus Volks- oder Landschaftsnamen ätiologisch Königsnamen neu bilden (Lact. aO. [zu ergänzen durch Diod. 5, 59, 2]; Diod. 6, 1, 10). Dabei ist von Selbstkonsekration, die Jacoby entgegen der Überlieferung als für Euhemeros kennzeichnend erschließen zu können meinte (964), keine Rede (zu den überhaupt möglichen Motivierungen der Apotheose im Hellenismus vgl. Habicht 172/4; eine sprachgeschichtliche Datierung der Apotheose-Terminologie läßt nacheuhemeristische Elemente in Diodors Bericht deutlich hervortreten, vgl. Habicht aO. u. zB. Diod. 6, 1, 4. 11; 5, 44, 5; ähnliches gilt für den Sprachgebrauch Diodors überhaupt). Aus den ehedem kultischen Namen u. mythischen Erzählungen gewinnt Euhemeros politische u. kulturelle Geschehnisse der Urzeit. Aus der Theogonie wird die Genealogie mächtiger Herrscher samt ihren Leistungen in Kultur u. Politik. Bezeichnend ist frg. 22 = Lact. inst. 1, 13, 2: das Überleben des Zeus, entgegen der Absicht des seine Kinder verschlingenden Kronos (Pease 2, 709/11 zu Cic. nat. d. 2, 64), wird zur Beendigung des Kannibalismus durch Zeus, den *Erfinder menschlicher Gesittung (vgl. aber Diod. 1, 14, 2). Aphrodite wird als Göttin der Tempelprostitution zur Erfinderin der Prostitution überhaupt (frg. 7 = Hygin. poet. astr. 2, 42). Daß es in dieser historisierten Mythographie auf eine Erklärung der Religion, geschweige denn auf Religionskritik, oder auf eine Motivierung der Apotheose abgesehen sei, läßt sich nicht nachweisen (entsprechend divergieren die späteren Wertungen des E. bis in die Neuzeit voneinander). Wohl aber kennt Euhemeros nur apotheosierte Götter, bzw. stellt alle Götter als ἐπίγειοι dar (so zuerst R. Hirzel, Der Dialog [1895] 395_1; Langer; Spoerri 190, unscharf noch Jacoby 964).

3. Doxographie. Das eben Gesagte bezeugt auch die doxographische Tradition (Test. 4a/e), die Euhemeros als ἄθεος verwirft. Sie berücksichtigt aber nicht den literarischen Charakter seines Werkes (Roman), sondern reduziert es auf die These, die Götter seien ursprünglich (mächtige) Menschen gewesen (Jacoby 964; Pease zu Cic. nat. d. 1, 119). Diese verallgemeinernde Unterstellung, die ebensosehr etwa für (den fiktiven) Leon v. Pella zutrifft (dazu jetzt Pfister), raubt Euhemeros seine Originalität (gleichwohl ist die Teilung in einen Euhemeros v. Messene u. einen aus Tegea [K. Mras, Reg. z. Euseb. praep. ev. 490] ganz unhaltbar). Gar die skeptisch-akademische Reduktion, laut Euhemeros gebe es gar keine Götter (Sext. Emp. math. 9, 17), entfernt sich völlig vom Ausgangspunkt. So gerät Euhemeros in den Index atheorum (Kleitomachos), zusammen mit Diagoras, Prodikos (Aët. plac. 1, 7, 1, 880d/e; Sext. Emp. aO. 9, 51; PsGalen. hist. philos. 35; nur Diagoras u. Theodoros sind genannt Cic. nat. d. 1, 2. 29, vgl. Pease zSt.; W. Nestle, Art. Atheismus: o. Bd. 1, 866; F. Jacoby, Diagoras ὁ ἄθεος: Ges. Abh. [Leiden 1956] 1, 1ff). Die natürliche Theologie der Stoa berief sich gegen ‚Gottlose' wie Euhemeros, Diagoras, Epikur auf Inder, Kelten, Skythen (Aelian. var. hist. 2, 31; *Barbaren). Bis heute ist nicht erwiesen, daß Euhemeros überhaupt doxographisch erfaßt werden kann

(neuester Versuch: van der Meer 136/56; frühere Hypothesen ebd. 126/35). Er gehört nur sekundär in die Geschichte der Philosophie. Auch Diodor hat in 6, 1, 1/10 von Euhemeros keine deutliche Vorstellung mehr, sondern setzt zugleich den E. voraus, der von Euhemeros ebenso unterschieden werden muß wie die doxographische Klassifizierung.

b. E. als religionsgeschichtliche Methode. I. Eigenart. Der späte u. unzutreffende Begriff E. umfaßt vor allem eine Theorie, die erst in der Stoa (Persaios) als personale Modifikation einer sophistischen These (Prodikos) hinzutritt (Spoerri 194_{29}): die Götter seien apotheosierte menschliche εὐεργέται u. εὑρεταί (*Erfinder II; Material u. Lit. auch bei Pease zu Cic. nat. d. 2, 62f). Trotz aller Ähnlichkeit findet sich diese Anschauung bei Euhemeros noch nicht; denn frg. 21f. 25 entsprechen der älteren Erfindertradition, die weder als Mythoskritik noch als Religionstheorie zu begreifen ist (unzureichend Schippers 3). Die Stoa vermag Euhemeros positiv im Sinne der Apotheose-Theorien zu werten u. zu begrenzen (Motivierung; Klassifizierung der Götter u. Heroen; Ethik). Sie fördert so auch die weitere historisch-pragmatische Mythendeutung. Erst damit entsteht der sog. E. als religionsgeschichtliche Methode, die im Zuge der Synchronisation des Mittelmeerraums auch die Rezeption orientalischer Mythologie erlaubt. Nur insofern gehört der E., aufgrund seiner historiographischen Tendenz auch von Euhemeros unterschieden, an den Schluß eines Prozesses, der mit der griech. Kolonisation bzw. ihrem Reflex in der rationalistischen Historie beginnt.

2. Verbreitung. Die vielen Zeugnisse des E. bei Diodor müssen also durchaus nicht auf Euhemeros zurückgehen. Die Unterscheidung zwischen diesem u. einem selbständigen E. gibt dem E. erst die Relevanz, die er, anders als Euhemeros selbst, in Spätantike u. MA nachweislich gehabt hat. Den E. als historische Methode haben vor allem Deinarchos, Mnaseas v. Patras, Dionysios Skythobrachion u. Philon v. Byblos (Material u. Lit.: Jacoby 971; Spoerri $192_{19.22}$. 194_{32}; Brown; Mras zu Euseb. praep. ev. 1, 9, 22; Grimme, Art. Sanchuniathon: PW 1A 2, 2232/44). Da weitere Popularisierung vorauszusetzen ist, erklärt sich die Übereinstimmung von Motiven bei Diodor (s. o. Sp. 878f). Vgl. für die ekphrastischen Partien mit 5, 41, 2/4: 1, 15, 6; 2, 49f; mit 5, 46, 2: 2, 59, 7; mit 5, 44, 3: 3, 2, 1; 5, 56, 3f mit 5, 41, 5ff; 44. 45: 3, 55, 8; 66, 2; 68, 4/69, 4. – Für die religionsgeschichtlichen Abschnitte vgl. außer den bei Jacoby 969 genannten Parallelen 1, 31, 9; 43, 6; 45, 2; 55, 7 neben 5, 46, 3. 7; 6, 1, 6. – 2, 59, 2; 3, 3, 4; 60, 4; 64, 2; 65, 4; 68, 1; 72, 1. 6 (s. Pease zu Cic. nat. d. 2, 61); 73, 3/5. 8; 4, 2, 5; 57, 2; 70f; 71, 4/6; 77, 5; 76, 1f; 77 u. ö. – Wenn die frühere Quellenkritik zwischen dem vermuteten Hekataios u. Euhemeros Präzisierung feststellt (o. Sp. 878; Jacoby 969), so ist nunmehr umgekehrt auf zunehmende Orientalisierung des E. zu schließen. Wie die Parallelstellen bei Diodor zeigen, geben Schriftsteller des E. u. U. den ursprünglichen Euhemeros deutlicher wieder als es die von Diodor kontaminierten Fragmente tun. Deswegen solche Stellen dem Euhemeros zu vindizieren (Versuche u. Kritik bei van der Meer 36), ist ebenso unrichtig wie sie zu ignorieren. Erst wenn man zwischen Euhemeros u. dem E. unterscheidet, kann man sie sachgemäß auswerten. – Stoisch beeinflußter E. wirkt außerhalb der Historiographie u. den mythographischen Handbüchern in den Listen der homines pro diis culti (Cic. nat. d. 2, 62; 3, 39. 45; vgl. Pease zSt.; Pausan. 1, 34, 2; Hygin. fab. 224; Celsus frg. 3, 22ff; u. Sp. 886f). Sie setzten gegenüber einer Skepsis etwa des Karneades (Cic. nat. d. 3, 41) die Realität der Apotheose voraus, abstrahieren aber, im Unterschied zum sonstigen E., von der Geschichtserzählung zugunsten natürlicher oder politischer Theologie.

II. Jüdisch. Im hellenistischen Judentum vermag Philon die griech. Götterwelt zT. anzuerkennen, indem er in den Mythen über Herakles, Dionysos u. die Dioskuren einen historischen Kern für möglich hält (qu. omn. pr. lib. 883c; leg. ad Gai. 103d). Es handelt sich da freilich um Heroen bzw. die traditionelle Trias von Apotheosierten (vgl. Schippers 34). Stoischer Einfluß ist daher ebenso deutlich wie der Unterschied zu Euhemeros selbst (vgl. Diodor!). Elemente des E. sind wie in der Historiographie positiv verwendet. Die Motivierung der Apotheose wird nicht bestritten; eine Auseinandersetzung fehlt. Einfluß des E. zeigt auch Orac. Sib. 3, 110/53 (s. A. Rzach, Art. Sibyll. Orakel: PW 2, A 2, 2123f; vgl. Lact. inst. 1, 14, 8), die Säkularisierung der Theogonie zur Königsgeschichte im Dienste des Monotheismus u. eines synchronistischen Geschichtsbildes aus

AT u. Mythologie. Die Titanomachie wird zum ersten Krieg (154). Die ältere Quelle (Rzach aO.) scheint trotz genealogischer Selbständigkeit dem ursprünglichen Euhemeros methodisch näher zu sein als der E. Eine polemische Umformung des E. fehlt im Judentum (vgl. noch PsHeracl. 3 [475 Rießler]).

B. Christlich. I. Stellung zu Euhemeros. a. Ablehnung. Die Polemik der Apologeten gegen Euhemeros geht, wo sie nicht überhaupt auf Irrtum beruht (Theophil. ad Autol. 3, 7; Jacoby 964), auf den Index atheorum zurück (PsMelito apol. 4/5, vgl. Otto zSt.). Sie folgt unmittelbar stoischer, aus Handbüchern bekannter Argumentation, so ausdrücklich noch bei Theodoret (cur. aff. 2, 112; 3, 4), der AT u. NT gegen den vermeintlichen Atheismus der aus Aët. plac. 1, 7, 1 genommenen Philosophen ins Feld führt (Euseb. praep. ev. 14, 16, 1); vgl. Canivet zSt.

b. Inanspruchnahme. Clem. Alex. protr. 2, 24, 2 ist der einzige Beleg aus dem griech. Christentum, der die ἄθεοι des traditionellen Katalogs positiv wertet: sie hätten nicht nur vernünftig gelebt, sondern auch genauer als andere die Schwäche der Mythologie erkannt, ohne freilich die eigentliche Wahrheit zu sehen (galten doch auch die Christen als ἄθεοι). – Mit Clemens, aber im Unterschied zum sonstigen griech. Christentum, nennen die lateinischen Väter den Euhemeros zustimmend. Gleich der griechischen *Apologetik schließen sie unmittelbar an vorchristliche Tradition an; die positive Stellungnahme war in Rom durch Autoritäten wie Ennius u. Cicero gedeckt. Minuc. Fel. 21, 1/5 beruft sich im Anschluß an Cicero auf die euhemeristische Grundlage der griech. Theologie u. verweist auf Euhemeros (als Historiker), auf Prodikos u. Persaios (als Philosophen). Laktanz, der geistes- u. überlieferungsgeschichtlich wichtigste Zeuge, zitiert aus der Ennius-Bearbeitung (frg. 12/25), um die Menschlichkeit der antiken Götter nachzuweisen; unter stoischem Einfluß unterscheidet auch er nicht scharf zwischen Euhemeros u. dem E., beruft sich aber auf Euhemeros als auf Historie, gegenüber der aus ästhetischen Gründen notwendigerweise mythologischen Poesie. *Mythos u. poeticus color werden identisch (inst. 1, 11, 19. 35/8; vgl. Cic. nat. d. 1, 42 u. Pease zSt.), die griechischen Theologien sind grundsätzlich Apotheosen. Ihr Wahrheitsgehalt liegt lediglich im politischen oder kulturgeschichtlichen Bereich. Der ‚Theologe' Euhemeros u. nach ihm Ennius hätten von Geburt, Familie, Herrschaft, Tod u. Grab der Götter erzählt (ira 11, 7/8). Für das Grab des Zeus verweist er auch auf Orac. Sib. 8, 47f (inst. 1, 11, 47). Der Name Jupiter könne nach all dem nicht auf Gott zutreffen (ebd. 1, 11, 39). Selbst gegen die bei Minuc. Fel. 21, 5/7 behauptete Kontingenz im Saturn-Mythos beruft sich Laktanz auf die von Euhemeros dargestellte Genealogie Uranos-Kronos-Jupiter (ebd. 1, 11, 55/65), desgleichen gegen die stoische Allegorese (ebd. 1, 12, 9f). Er gibt Euhemeros-Ennius auch den Vorzug gegenüber Vergil u. den Orphica (ebd. 1, 13, 11/14; 14, 1/8) u. stellt Übereinstimmung mit der Sibylle fest (o. Sp. 882; ebd. 1, 14, 8). Dann folgt eine religionsgeschichtliche Skizze (die historisierende Seite des apologetischen E.; zu ‚paulatim' ebd. 1, 15, 7 vgl. o. Bd. 5, 1216; *Fortschritt) mit Reduktion aller vorchristlichen Religion auf die Apotheose (vgl. bes. 1, 15, 3/6). Götter u. Heroen werden nicht mehr unterschieden; Skizze u. Argumentation gehören in den E. (vgl. 1, 17, 4), der, christianisiert bzw. moralisierend, auch bei der ethischen Kritik an Zeus' angeblicher Selbstvergötterung hereinspielt (1, 22, 21. 26f, vgl. Sext. Emp. math. 9, 17; u. Sp. 887). – Arnobius verweist (4, 29; vgl. Musurillo zSt.) wie Clem. Alex. (protr. 2, 24, 2) zustimmend auf den Index atheorum (vgl. 1, 38; 5, 30), läßt aber mit Cicero u. der gesamten röm. Tradition das Urteil ἄθεος fort u. fügt die Erwähnung der Ennius-Bearbeitung hinzu.

c. Einzelnes. Zu den versprengten Resten, die aus Euhemeros bzw. Ennius bei christlichen Autoren noch begegnen, gehört das Zeusgrab auf Kreta (vgl. Cic. nat. d. 3, 53 u. Pease zSt., ferner Tusc. 1, 13, 29). Auf Göttergräber zu verweisen lag nahe, wenn man die antike Religion aus dem Totenkult als Apotheose post mortem herleitete (vgl. Sap. Sal. 14, 15/21; PsClem. hom. 5, 23; Act. Sebast. 40 [PL 17, 1130C]; Fulgent. myth. 1, 1; *Heros; *Märtyrer; vgl. ferner Lact. inst. 1, 15, 3f. 16 mit Cic. consol. frg. 14 sowie Pease zu Cic. nat. d. 1, 38; PsCypr. quod idola 1; Arnob. 6, 6; Athanas. c. gent. 11; PsAmbros. qu. 114, 29 u. ö.; Hier. Os. 2, 16; Prud. c. Symm. 1, 54f. 190). Mit Euhemeros hat das kaum noch etwas zu tun. So zitiert Athenag. suppl. 30 Callim. hymn. 1, 8, 8/11 (u. Sp. 886) im zustimmenden Sinn, also umdeutend u. ohne Zusammenhang mit

Euhemeros selbst. Bloße Reminiszenz ist auch Arnob. 3, 30; 4, 14; Lact. inst. 1, 11, 45f. Die Panchaicae resinulae bzw. odores (Arnob. 7, 27) waren in der Poesie sprichwörtlich (zuerst Lucret. 2, 417; weiteres Jacoby 954; Claud. rapt. 2, 81). Nachklang ist auch Venus meretrix (Arnob. 4, 25; 4, 19; Firm. Mat. err. 10, 1, vgl. Pastorino zSt.; Prud. per. 10, 230; Mart. Brac. corr. 7; vgl. noch Arnob. 4, 20; Theodrt. cur. 3, 30). – Die alte Kirche hat also von Euhemeros eine verschwindend geringe u. jedenfalls nur indirekte Kenntnis (vermittelt durch Ennius, Cicero u. die Poesie; zu Aug. civ. D. 6, 7; 18, 15; cons. ev. 1, 23, 32; ep. 17, 6 s. Nailis). Negative wie positive Beurteilung sind anachronistisch u. mißverstehen Euhemeros im Sinne des populären E. bzw. der doxographischen Handbücher. Wo mythoskritische Tendenz vorliegt, verbindet sie sich mit weiteren Motivierungen u. apologetischen Topoi. Gemäß der antiken Tradition gilt Euhemeros entweder als Historiker oder als ‚Theologe'. Bezeichnend ist Euseb. praep. ev. 2, 2, 51, wo die Diodor-Exzerpte aus Philon v. Byblos u. aus Euhemeros als ‚dieselbe Theologie' verbunden sind, die ὡς περὶ θνητῶν ἀνδρῶν περὶ τῶν θεῶν rede (ebd. 2, 2, 62).

II. Rezeption des E. a. Griechisch. Den E. benutzt das alte Christentum durchweg als mythoskritisches Argument, entgegen seiner ursprünglichen Intention also nicht als positive theologische oder historiographische Auslegung des Mythos. Die Frage ist freilich, wie weit der E. in der Apologetik verbreitet war, ob er selbständig auftritt u. wo die Ansätze zur späteren neutralen historisch-pragmatischen Anwendung liegen. Justin hat sich für die Botschaft der Inkarnation auf die antike Apotheose berufen (apol. 1, 21, 1ff), mit Hinweis auf den Kaiserkult u. in Nachbarschaft zu Gedanken, die später als adoptianische Christologie verworfen werden. Justin hat zuerst auch eine Liste der homines pro diis culti (ebd. 1, 21, 1), kombiniert mit Abhängigkeitstopos (s. o. Bd. 5, 1247) u. Moralkritik. Eine Konzeption ist nicht erkennbar (Cooke 398). Ihr bzw. der zugrundeliegenden stoischen Tradition ist gleichfalls die réaction païenne des Celsus verpflichtet (frg. 3, 22ff; C. Andresen, Logos u. Nomos [1955] 363/5), der zu Recht die Christianisierung der Apotheose bestreitet, u. zwar aus ethischen Gründen. Er argumentiert gegen Christus wie der ‚christliche' E. gegen Götter u. Heroen. – Im Zusammenhang mit der Christologie (phys. *Erlösung) berufen sich auf die Apotheose auch Clemens Alex. (protr. 2, 26) u. Arnobius, dieser freilich nicht konsequent (u. Sp. 887). Eine radikale Verwerfung des E. im Anschluß an die antike skeptische Tradition war wegen der Inkarnation nicht möglich. Daher sind die Stellungnahmen entweder neutral (E. als Inbegriff vorchristlicher Theologie) oder mythoskritisch orientiert, u. zwar in historisierender Anerkennung oder in moralkritischer Umformung des E. Nicht selten verbindet sich dieser mit der Abwertung der Götter als Dämonen u. anderen Formen moralisierter Metaphysik. – Mit einem Katalog apotheosierter Menschen arbeitet auch Athenagoras (suppl. 26/30; vgl. Diod. 2, 1/34; Schippers 38/44); er nennt Leon v. Pella (28) u. zitiert außer Callim. hym. 1, 8, 9/11 (o. Sp. 884 u. 889) auch Orac. Sib. 3, 108/13 (o. Sp. 882). Die Verbindung des benutzten Kompendiums mit Euhemeros ist nur lose u. indirekt (o. Sp. 882), das Element des E. wegen des unklaren Gedankengangs nicht fixierbar, sondern assoziativ in die traditionelle moralische Mythoskritik eingefügt. Für Eusebius verkörpert der E. bzw. die Apotheose die griech. Religion überhaupt (praep. ev. 2). Er benutzt den E. in seiner historiographischen Form (Auszüge aus Diod. 4/7) u. setzt ihn theologisch mit Euhemeros gleich (praep. ev. 2, 2, 52, vgl. 1, 10, 14. 17; o. Sp. 885). – Im Frühwerk des Athanasius begegnet der E. zusammen mit den anderen apologetischen Topoi (vgl. Geffcken, Apol. 312/4) in verschiedenen Kombinationen, teils als religionsgeschichtliches Modell (c. gent. 8 [PG 25, 20A]), teils verbunden mit moralkritischer Ablehnung (ebd. 11. 12. 16). Er rügt den eklektischen u. inkonsequenten Charakter des E. u. setzt der Apotheose von Erfindern die rationale Kulturbegründung entgegen (ebd. 17/8; vgl. o. Bd. 5, 1264). Dabei handelt es sich eher um Topos-Kombinationen als um einen geschlossenen Gedankengang oder gar durchgeführten E. Historisierende Anwendung des E. steht unausgeglichen neben der Herleitung der Apotheose aus der Gottlosigkeit (ebd. 9, 48).

b. Römisch. Im Unterschied zur griech. Apologetik hebt die lateinische mehr auf die geschichtlichen Folgerungen aus dem E. ab, d. h. sie betont säkularisierend stärker das genealogische Element in den Mythen. So

entfaltet Tertullian den inzwischen zum Topos gewordenen Satz ‚deos homines fuisse' historisch, um die Geschichtlichkeit (Datierbarkeit u. Vergänglichkeit) der antiken Götter nachzuweisen (apol. 10f; ad nat. 2, 12). Hatte Euhemeros die Mythen ganz in Geschichten aufgelöst, so ist hier der Mythos ein Produkt der Geschichte; Rom ist älter als seine Götter (apol. 10; vgl. Prudent. per. 2, 1). Mit Saturn als ältestem König (ad nat. 2, 12) sind auch alle anderen Götter historisiert (apol. 10, 6). Das apologetische Material ist traditionell, so die Liste der homines pro diis culti (der romanisierte Götterkatalog apol. 24, 8; ad nat. 2, 8, 6 stammt aus Varro, vgl. ad nat. 2, 9, 10; 11, 3), das Sibyllenzitat (apol. 2, 12, 36; zu 2, 12, 31 vgl. Min. Fel. 21, 5/7; Lact. inst. 1, 11, 55f) u. die historiographische Gleichsetzung von Sarapis u. Joseph, d. h. von AT u. Königsgeschichte (ad nat. 2, 8, 10; *Erfinder II). Das Besondere liegt hier also nicht im Prinzip, sondern in der Anwendung auf Rom. Freilich kann, wenn Gott selbst in die Geschichte eingetreten ist, eine Historisierung der alten Götter unmöglich ihre Vernichtung bedeuten. Die Inkarnation, als Grund u. Grenze historischer Kritik, verhinderte eine völlige Verwerfung der Antike (*Marcion; *Gnosis), forderte vielmehr eine vergegenwärtigende Degradierung der Götter (*Dämonen). So erklärt sich das Fehlen einer konsequenten Stellungnahme zu Euhemeros u. die nur partielle Einformung des E. in die Mythoskritik. Er verbindet sich durchweg mit moralischer Abwertung der Deificati (Tert. apol. 11, 12; ad nat. 2, 13, 21). Die stoische These, beneficia machten zum Gott (vgl. Cic. nat. d. 1, 38 u. Pease zSt.), konnte auch wegen der Imago-Lehre (*Ebenbildlichkeit, *Erneuerung) nicht prinzipiell, sondern nur in usu bestritten werden (Firm. Mat. err. 7, 6; vgl. Pastorino zSt.). – So bezieht sich Arnobius auf den E., um die Kritik an der Menschwerdung Gottes zurückzuweisen (vgl. o. Sp. 886) u. beruft sich auf die Apotheose von Wohltätern u. Erfindern (1, 37f; Heroenkatalog auch 3, 39), kombiniert also unmittelbar mit der Stoa. Das zeigt auch seine Definition des E. (5, 30). Er wundert sich, daß man den E. atheistisch nenne (ebd.). Unausgeglichen neben dieser positiven Wertung des E. steht der Nachweis, der Mythos enthalte nur Menschliches (4, 19ff, bes. 4, 28; 4, 29: Euhemeros). Dieses Argument ist noch weniger christlich als das vorige u. bezeugt lediglich das Bündnis mit dem Idealismus. – Laktanz, der ebenfalls Listen der homines pro diis culti hat (inst. 1, 15, 23. 26; 18, 1) u. im Sinne des E. formuliert (zB. inst. 7, 14, 1), führt den Topos breiter aus (bes. ebd. 1, 8, 4/22. 28). Die Apotheose, die zum genus mythicum der Poesie zählt (o. Sp. 879f), beruhe auf historischen Fakten (summus deus = primus deus: inst. 1, 11, 51/55), sei aber aus ethischen Gründen unberechtigt (1, 10, 1ff; Hier. Ion. 2, 2, vgl. Antin zSt.). Mit Tertullian u. im Unterschied zu Arnobius ist hier die historische Ergiebigkeit des Mythos anerkannt, aber aus apologetischem Desinteresse an der vorchristlichen Geschichte nicht ausgewertet (s. u. Sp. 888f). Im Mittelpunkt steht das Bemühen, Gott u. Götter zu unterscheiden (inst. 1, 11, 44. 49). Auch hier treten Moralkritik u. Motivierung der Apotheose hinter den Nachweis zurück, daß die antike Religion nur Spiegelung gesellschaftlicher Verhältnisse sei (Familie, Wirtschaft, Kultur, inst. 1, 16, 4ff). Derartige Verstärkungen u. Variationen konnten den Topos freilich weder aktueller noch überzeugender machen, sondern setzten nur die zweischneidige Tendenz auf vorstellungslosen Gebrauch mythischer Namen fort. – Nächst Tertullian u. Laktanz hat auch Prudentius die Historisierung der Götter stärker durchgeführt (c. Symm. 1, 145/63), ebenfalls um apologetisch die historische Relativität der antiken Religion nachzuweisen. Die politische Deutung der Mythologie steht im Vordergrund (vgl. 1, 122; Geffcken, Apol. 317_5).

c. E. als Topos. Dem alten Christentum ist die Kenntnis des E. in doxographisch reduzierter Form als Topos ‚deos homines fuisse' zugekommen. Von da aus versuchte man, ihn mehr oder weniger selbständig neu zu verifizieren, teils systematisch (zB. Katalogform), teils historisch, durchweg in mythoskritischer Absicht (Toposverstärkung). In Wirklichkeit Schlußsatz einer geistesgeschichtlichen Entwicklung, wurde er nunmehr Ansatz einer scheinbar neuen ‚christlichen' Argumentation (Topos-Christianisierung). Die Verbindung mit anderen rationalistischen oder ethischen Kriterien war dazu unumgänglich (Topos-Kombination). Neben diesen Durchführungen u. Kombinationen des Topos ist dessen Kurzform häufig (Clem. Alex. protr. 2, 26; Lact. inst. 1, 11, 17; 1, 17, 5; mit Tert. apol. 10f vgl. Sid. Apoll. c. 7, 595). Der bloße Topos-charakter tritt auch hervor, wo auf Histori-

sierung verzichtet ist u. nur allgemeine Beispiele aus der Mythologie herangezogen werden (Commod. instr. 2, 6; vgl. Schippers 68f). Da gelten die Götter schlechtweg als frühere Könige (vgl. Orac. Sib. 3, 110ff); die ethische Kritik am Mythos ist aber nicht zur Bestreitung der Apotheose benutzt, d. h. es handelt sich weder um Durchführung noch um Kombination des E. mit anderen apologetischen Topoi wie bei Tertullian, Laktanz u. a. (weiteres bei Geffcken, Apol. 22/5).

III. Nachwirkung im MA. Das MA übernimmt aus der Spätantike den E. ohne apologetische Tendenz, d. h. ohne die Verbindung mit moralkritischer Bestreitung der Apotheose. Vielmehr greift es auf ihn als historiographische Methode zurück mit der Absicht, im Unterschied noch zur Apologetik des 5. Jh. (o. Sp. 886) die Mythen historisch-pragmatisch zu retten. Dahinter stand zugleich ein chronographisches Interesse, bei dem es sich nicht nur um konziliante Würdigung der Mythologie mit Hilfe des E. wie zB. bei Philo handelt (o. Sp. 882), sondern um die Wiedergewinnung der Antike aus historischen, ethischen u. ästhetischen Gründen (vgl. Isid. et. 8, 11; Ovid. moraliz. 1, 859ff. 1101ff; Georg. Monach. chron. 2, 415 [44f Muralt]; zu Tzetzes: H. Hunger, Joh. Tzetzes, Allegorien z. Odyssee Buch 13/24: ByzZ 48 [1953] 4/48; weiteres Material bei Seznec 11/20). Nachdem die negative Wertung der Historizität des Mythos bzw. der Zwang zur Destruktion weggefallen ist, geht die byzantinische Chronographie über den stark benutzten Diodor auch unmittelbar auf den E. zurück (E. Schwartz, Art. Diodoros: PW 5, 664; vgl. zB. Malalas p. 54; Diod. 6, 2; s. o. zu Eusebius). Dem Westen kommt das Material, auch die Listen von Deificati, über Isidor v. Sevilla zu (Cooke 403/10 mit Belegen). Im MA verliert also der E. seine von den Apologeten benutzte religionskritische (moralisierende) Funktion zugunsten historisch-pragmatischer Wiederhervorrufung der Antike. Solche positive Auswertung war von den verschiedenen säkularisierenden, wenn auch wohl anachronistischen Widerlegungen durch die Apologeten ermöglicht. Die eigentliche Mythoskritik (vgl. u. a. schon Clem. Al.) ist dagegen viel stärker von dämonologischer Deutung geprägt (Cooke 396), in der die Götter spiritualisiert u. degradiert bleiben (*Neuplatonismus). – Für das Christentum des 2./5. Jh. konnte demnach der E., geschweige denn Euhemeros selbst, kaum die Bedeutung haben, die man ihm wegen des späteren E. als heuristisches Prinzip der Historiographie u. noch der neueren Religionswissenschaft zuzuschreiben geneigt war. Außerdem ließ der moralisierende oder naiv historisierende Charakter der engagierten Apologetik eine geschlossene sachliche oder auch nur aktuelle Konzeption gar nicht aufkommen. So blieb der E. ein rezipierter Topos unter anderen mit entsprechenden Variationen und Kombinationen. Nur mit diesen Einschränkungen ist der späte Begriff E. überhaupt verwendbar.

P. Alphandéry, L' euhémérisme et les débuts de l'histoire des religions au Moyen Age: RevHistRel 109 (1934) 1/27. – T. S. Brown, Euhemerus and the historians: HarvThRev 39 (1946) 259/74. – W. E. Brown, Some hellenistic utopias: ClWeekly 48 (1955) 57/62. – J. D. Cooke, Euhemerism, a medieval interpretation of classical paganism: Speculum 2 (1927) 396/410. – E. Griset, L'euemerismo a Roma: RechScRel 7 (1959) 65/8. – Ch. Habicht, Gottmenschentum u. griech. Städte = Zetemata 14 (1956). – F. Jacoby, Art. Euemeros: PW 6, 1 (1907) 952/72. – C. Langer, Euhemeros u. die Theorie der φύσει u. θέσει θεοί: Angelos 2 (1926) 53/84. – M. Lot-Borodin, La doctrine de la déification dans l'église grecque jusqu' au XI[e] siècle: RHR 105 (1932) 1/43. – H. F. van der Meer, Euhemerus van Messene, Diss. (Amsterdam 1949). – Ch. Nailis, Euhemerus en Augustinus: PhilStud 11 (1939/40) 81/9. – F. Pfister, Ein apokrypher Alexanderbrief. Der sog. Leon v. Pella u. d. Kirchenväter: Mullus, Festschrift Th. Klauser = JbAC Erg.-Bd. 1 (1964) 291/7. – J. W. Schippers, De ontwikkeling der euhemeristische godencritiek in de christelijke latijnse literatuur, Diss. Utrecht (Groningen 1952). – F. Schneider, Zum E. unserer frühmittelalterl. Quellen über den Kalender: ARW 20 (1920) 366/70. – J. Seznec, The survival of the pagan gods [2](New York 1953). – W. Spoerri, Späthellenist. Berichte über Welt, Kultur u. Götter = Schweiz. Beiträge z. Altertumswiss. 9 (Basel 1959). – G. Vallauri, Euemero di Messene (Torino 1956); Origine e diffusione dell' euemerismo nel pensiero classico (Torino 1960). – O. Weinreich, Antikes Gottmenschentum: NJb 2 (1926) 640ff. – F. Zucker, Euhemerus u. seine Ἱερὰ ἀναγραφή bei den christl. Schriftstellern: Philol 64 (1905) 465/72.

K. Thraede.

Eulabeia s. Eusebeia.

Eule (Uhu, Käuzchen).

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Naturgeschichte 891. b. Religionsgeschichte 891. c. Aberglauben 892. d. Redensarten 893. e. Abbildungen 894. – II. Altes Testament 894.

B. Christlich. I. Naturgeschichte 897. – II. Theologie 897. – III. Darstellungen 899.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch-römisch. a. Naturgeschichte. Unter dem Sammelbegriff E. versteht die moderne Zoologie eine Unterordnung der Raubvögel, die Nachtraubvögel im Unterschied zu den Tagraubvögeln. In der Antike waren sechs Arten bekannt, deren prinzipielle Gemeinsamkeit nicht streng erfaßt war, da zB. noch Artemidor die *Fledermaus mit dazurechnet (3, 65). Die sechs Arten sind: der Uhu (βύας, bubo), die Waldohreule (ὠτός) u. die Zwergohreule (σκώψ, νυκτικόραξ, strix), der Steinkauz (γλαῦξ, noctua), der Waldkauz (αἰγωλιός) u. der Pharaonenuhu (ἀσκάλαφος). Andere, meist onomatopoetische Namen wie τυτώ, ulula, κικκάβη bei Keller 43f. Das Volk wird vor allem Uhu, Käuzchen u. E. meist nicht unterschieden haben. Die Zoologie der Eulenvögel haben, Alexander von Mindos folgend, Aristoteles h. an. 8, 3, 39, Artemidor 3, 65 u. Plinius n. h. 10, 34/9 beschrieben. Diese u. verstreute kleinere Notizen haben Wellmann 1064/71 u. Keller 36/45 erschöpfend vorgelegt u. ausgewertet; eine Neubehandlung schien unter dem Gesichtspunkt der Auseinandersetzung von Antike u. Christentum entbehrlich; auch verspricht sie nicht allzuviel, wie Stichproben aus dem Thesaurusartikel bubo lehren. Hier soll lediglich auf die heidn. Vorläufer der christl. zoologischen Gemeinplätze hingewiesen werden. – Die Tagblindheit der E. erwähnt schon Aristoteles (h. an. 619b 18), ebenso die nächtliche Lebensweise (ebd. 488a 26); den einsamen Aufenthalt auf Hausdächern u. Firsten u. die häßliche Stimme der E. führt zB. Plinius an (n. h. 10, 34f).

b. Religionsgeschichte. In der kretisch-mykenischen Religion spielen Vögel aller Art eine Rolle, deren Deutung u. Identifikation nicht unumstritten ist. E. sind darunter nicht nachzuweisen (vgl. Ch. Picard, Les religions préhelléniques [Paris 1948] 112f), aber zu erschließen. Die Verwandlung des einen vorgriechischen Namen tragenden Unterweltdämons Askalaphos in eine E. zur Strafe für den Verrat der Persephone legt es nahe, hierin den Reflex eines vorgriechischen eulengestaltigen Unterweltsdämons, des alten Todesvogels, den der jüngere griech. Unterweltsglaube verdrängt, zu erblicken (vgl. Dümmler, Art. Askalaphos: PW 2, 1808). Die E. ist ferner das Tier der γλαυκῶπις (euleneugigen, eulengesichtigen) Athene, der Stadtgöttin Athens; Nilsson (Gesch. 1, 349_2) folgt E. Pottier (La Chouette d'Athéna: BullCorrHell 32 [1908] 529/40) u. erklärt, die E. gehöre nicht ursprünglich zu Athena, sondern sei erst später hinzugekommen, weil sie in den Burgfelsen nistete. Dagegen spricht aber der epische Beiname der Göttin γλαυκῶπις ,die mit dem E.-Gesicht' (Frisk, Etym. Wb. 1, 310). – Von Athene ist die E. als Attribut u. stellvertretendes Symbol wohl auch auf Minerva übergegangen (allgemein Wissowa, Rel. 205). Von ihrer Bedeutung als Vogel der Athene-Minerva hat die E. wohl ihre Bedeutung als Sinnbild der Klugheit (zB. Aesop. fab. 105); in früher Zeit ist sie zunächst das klügste Tier (Aesop. ebd.). Ein wohl spätantiker Goldring zeigt im Ringstein von r. nach l. E., Füllhorn, Steuerruder, Delphin. Vielleicht will sich der Besitzer, ein Überseekaufmann (?), damit den Schutz der Minerva, der Fortuna u. des Neptun sichern (F. J. Dölger, Ichthys 5, 242 nr. 62).

c. Aberglauben. Wie viele andere im numinosen Dunkel der Erdtiefe, des Wassers oder der Nacht lebende Tiere: *Eidechse (o. Bd. 4, 765f), Fledermaus, Kröte, Spinne, war die E. vom Nimbus des Unheimlichen umgeben, das den Aberglauben fördert. Ihr starres großes Auge wird wesentlich dazu beigetragen haben (vgl. u. Sp. 893 u. Sp. 894). Im griech. Prodigienwesen tritt die E. jedoch weniger häufig auf als im römischen. Steinhauser führt als einziges Beispiel ein Kleitodemfragment an, wonach Raben u. E. einer Statue das Gold weghackten, ihren Speer zu Boden warfen u. damit eine Niederlage ankündigten (Paus. 10, 15, 15; K. Steinhauser, Der Prodigienglaube u. das Prodigienwesen der Griechen, Diss. Tübingen [1911] 32). Theophr. char. 16, 8 sagt von dem Abergläubischen, daß er, wenn ihm das Unglück passiert, eine E. aufzuscheuchen, sofort, um das von dieser angekündigte Unheil abzuwehren, das Stoßgebet spricht: ,Athene ist stärker' (vgl. H. Bolkestein, Theophrastos Charakter der Deisidaimonia = RVV 21, 1 [1929] 41f; von E. Peterson, Heis Theos [1926] 196/215. 320f bei Besprechung der μέγας-Akklamation übersehen). Während die Traumerscheinung einer E. im allgemeinen ein ungünstiges Vorzeichen ist, bedeutet sie bei hoffenden Frauen Gutes, weil sie sich nach Art eines Säugetiers fortpflanzt (Artemid. 3, 65). – Nach römischer Auffassung hingegen

hatte der Anblick oder auch nur das Anhören des E.rufes stets schlechte Vorbedeutung. Ja man glaubte, sie kündige den Tod an. Sie ist für die Römer also der Totenvogel, lebt in der Unterwelt (zB. Sen. Herc. f. 687; Sil. It. 13, 395/400), ihr Erscheinen pflegt dem Staat drohende Gefahren anzuzeigen. Prodigiöses Auftreten eines Uhu (bubo) in Rom registriert Iul. Obsequens für die J. 135, 133, 125, 122, 108, 104, 99, 98, 96, 92, 53, 52, 47 vC. mit Parallelüberlieferung bei Plinius u. Cassius Dio (vgl. L. Wülker, Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern, Diss. Leipzig [1903]). Demnach lassen auch die Dichter eine E. die Niederlage bei Cannae u. die Ermordung Caesars ankündigen u. die Konsulatswahlen für das J. 48 vC. begleiten (Sil. It. 8, 634; Ov. met. 15, 791/3; Lucan. 5, 395f). Die Unglücksbedeutung der E. übertrug Ovid spielerisch auf die Liebesbeziehung: der Absagebrief der Geliebten (ein Täfelchen) ist aus dem Holz eines Unglücksbaumes gefertigt, der einst Uhus Schatten gespendet hat u. ein E.nest trug (am. 1, 12, 19; den scherzhaften Charakter dieser u. ähnlicher Stellen verkennt Wellmann 1065 mit positivistischer Auswertung). Weiteres über die E. als Vorzeichen bei Wellmann 1065f (Uhu) u. 1069f (Steinkauz); zur E. auf dem Dach vgl. *Dach: o. Bd. 3, 546. – Da das Ekelerregende, Unheimliche u. Gefährliche als Materia magica bevorzugt wird, findet auch die unheimliche E., der Totenvogel, im Zauber Verwendung. In der Stimme der Zauberin Erichtho bei Lucan erscheint Hundegebell, Wolfsgeheul, das Gekrächze von Uhu, Ohreneule u. Steinkauz, Schlangengezisch, Brandungsgedröhn, Waldesrauschen u. Donner (6, 688/93). Die einzelnen Körperteile der E. wurden verschieden gebraucht. Senecas Medea zB. mischt giftige Kräuter, Schlangengift, das Herz eines Uhus u. die Eingeweide einer lebend geöffneten strix (Sen. Med. 731/4); Horazens Canidia gebraucht die Federn im Liebeszauber (Hor. epod. 5, 19f); E.augen werden im großen Pariser Zauberpapyrus verwendet (im Text steht freilich νυκτερίδος [PGM IV 2943f]; L. Fahz, De poetarum Romanorum doctrina magica = RVV 3 [1904] 22; weiteres bei Wellmann 1066 Uhu, 1067 Zwergohr-E.).

d. Redensarten. Griech. Sprichwörter sammelt Wellmann 1069f. Otto führt zwei latein. Sprichwörter an: peius formidare quam fullo ululam, ,eine Sache stärker fürchten als der Walker die E.' (Varro bei Non. 318, 12; Otto nr. 1815); inter initia malam parram pilare, ,zu Beginn Pech haben' (Petron. 43; Otto nr. 1349). Das E.gekrächz ,tu tu' verwendet Plautus zu einem hübschen Witz, indem er die sprachlose Wut der aufgebrachten Ehefrau, die ,tu tu' (Du, Du . . . !) herausstößt, von dem frechen Sklaven parieren läßt mit dem Angebot, er wolle eine E. herbeischaffen, die würde statt der Frau ,tu tu' sagen (Men. 653f). Martial zieht die E. in karikierenden Vergleichen heran: Vetustilla ist blind wie eine E. bei Tag (3, 93, 10); ein Plagiator will aus seinen eigenen Werken, die ,E.' sind, Adler machen, d. h. sie für Martials Werke ausgeben (10, 100, 4); Aper hat ein Haus gekauft, ,in dem nicht einmal eine E. wohnen möchte' (11, 34).

e. Darstellungen. Als Vogel der Göttin Athena erschien die E. früh auf den Münzen der Stadt (vgl. Ch. Seltman, Greek Coins[2] [1960] Pl. 63, 1. 2. 3. 4 usw.) und wurde als ,Attribut' auf Bildern der Göttin mitdargestellt. Auch die Athena Parthenos des Phidias trug eine E. als Helmverzierung (vgl. J. Fink, Die E. der Athena Parthenos: AthMitt 71 [1956] 90/7; neue Diskussion bei G. Bendinelli, La civetta di Atena e l'olivo: RivFil n. s. 37 [1959] 40/66). Wichtiger sind in unserem Zusammenhang Amulette mit E.darstellungen zur Abwehr des Bösen Blickes, aus denen klar wird, daß die E. einerseits den Bösen Blick hemmen konnte, daß sie andererseits aber auch als dessen Helferin angesehen wurde. Vgl. das Mosaik auf der Fußschwelle der margaritarii auf dem Coelius in Rom, abgebildet u. erläutert bei Perdrizet 28f; vgl. weiter A. Merlin, Amulettes contre l'invidia: Mélanges Radet = RevÉtAnc 42 [1940] 480/93; C. Bonner, Studies in magical amulets [Ann Arbor 1950] 98).

II. Altes Testament. Im AT werden verschiedene E.vögel erwähnt. Die wichtigsten Stellen sind die beiden Vogelkataloge in Lev. 11, 16/9 u. Dtn. 14, 15/8. Da die antike u. moderne Identifikation dieser unreinen, als Speise verbotenen Vögel nicht eindeutig ist, werden hier der Einfachheit halber der hebräische, griechische u. lateinische Text abgedruckt (dem hebr. Wort ist in Klammern die Bedeutung nach Döller beigegeben).

Nach Aussonderung der Nicht-E. aus diesen Listen ergibt sich folgendes Verständnis der masoretischen Bezeichnungen durch LXX u. Vulgata: 1. taḥmās, γλαῦξ, noctua;

Masoretischer Text	LXX	Vulg.
Lev. 11, 16 = Dtn. 14, 15		
bat ha-ja^{ca}nah (Strauß)	στρουθός	struthio
taḥmās (unsicher; Kuckuck ?)	γλαῦξ	noctua
šaḥap (Möwe ? vielleicht Fledermaus)	λᾶρος	larus
neṣ (Falke ?)	ἱέραξ	accipiter
Lev. 11, 17 = Dtn. 14, 16		
kōs (Käuzchen; vielleicht Steinkauz)	νυκτικόραξ; ἐρωδιός	bubo (Lev.); herodius (Dtn.) nycticorax (Ps. 102, 7)
janšōph (Waldohreule)	ἶβις; κύκνος	ibis (Lev.); cygnus (Dtn.); ericius (Is. 34, 11)
šālāk (Kormoran [Köhler]; Fischeule [Aharoni])	καταρράκτης; νυκτικόραξ	mergulus (Lev.); nycticorax (Dtn. 14, 17)
Lev. 11, 18 = Dtn. 14, 17		
tinšæmæt (Schleiereule)	πορφυρίων; ἶβις	cygnus (Lev.); ibis (Dtn. 14, 16)
qā'at (Nachteule oder Dohle [Driver])	πελεκάν; καταρράκτης	onocrotalus (Lev; Is. 34, 11); mergulus (Dtn.); pellicanus (Ps. 102, 7)
rāḥām (vielleicht Aasgeier)	κύκνος; ἱέραξ	porphyrio
Lev. 11, 19 = Dtn. 14, 18		
ḥasīdah (Storch; eher Reiher [Ardea cinera])	γλαῦξ; πελεκάν	herodion (Lev.); onocrotalus (Dtn.)
'ªnāpāh (Regenpfeifer)	ἐρωδιός; χαράδριος	charadrius
dukīphat (Wiedehopf)	χαράδριος; πορφυρίων	upupa
caṭallep (Fledermaus)	ἔποψ; νυκτερίς	vespertilio
Is. 34, 11		
qippod (Kurzohreule)	ἐχῖνος	ericius
cōreb (Rabe)	κόραξ	corvus

modern Räuber (Driver 12f), Kuckuck (Döller), Käuzchen (Köhler-Baumgartner). 2. kōs, νυκτικόραξ, ἐρωδιός, bubo, nycticorax, herodius, kleine E. (Driver 14), Käuzchen (Döller). 3. janšōph, ἶβις, κύκνος, ibis, cygnus; screechowl (Driver 15), weiße E. (K.-Baumg.), Eulenart (Döller). 4. tinšæmæt, πορφυρίων, ἶβις, porphyrion, ibis, großer E.vogel (Driver), Eulenart (Döller). 5. ḥasīdāh, γλαῦξ, πελεκάν, onocrotalus; E. (K.-Baumg.), Storch (Döller). 6. Driver 12f hält auch ja^{ca}nah im Unterschied zur antiken Erklärung für einen E.vogel; Döller 201 faßt ja^{ca}nah als ‚Strauß' auf. – Der masoretische Text, der hier allein zugrunde gelegt werden darf, sagt über die E. folgendes aus: nach den Vorschriften von Lev. 11, 16/19 u. Dtn. 14, 15/18 sind die E.-Vögel, nämlich Uhu, Käuzchen, die kleine E. u. die weiße E., unrein u. dürfen nicht gegessen werden. Nach gründlicher Analyse der 12 möglichen Erklärungen dieses Verbots als sanitätspolizeiliche Maßnahme, Ausdruck natürlichen Widerwillens, Sorge für Schicklichkeit u. Anstand, Präventive des nur routinemäßigen Tempelbesuches, kultische Erleichterung (!), Machtmaßnahme der Priesterschaft, Isolierung des Judentums, Allegorie zu pädagogischen Zwecken, Dualismus, totemistisch begründet oder aus Furcht vor Dämonen, entscheidet sich Döller nicht sehr scharf dafür, daß die Vorschriften als religionspolitische Maßnahme zu verstehen seien, u. begründet dies dann wieder mit einigen der vorher ausgeschiedenen Erklärungsursachen. Obwohl die methodische Inkonsequenz unschön ist, scheint Döllers Begründung richtig. Das Verbot, E.vögel zu essen, wäre also mit der Unheimlichkeit des Vogels, der Furcht u. Widerwillen erzeugt, zu erklären. – Außer in diesem Speiseverbot wird die E. im AT nur mehr in bildhafter Sprache genannt: um das Strafgericht an Israel durch die Zerstreuung auszumalen, prophezeit Jes. 34, 11, Pelikan, Rohrdommel, Uhu u. Rabe würden von Israels einstigem Wohnsitz Besitz ergreifen; in der Klage vergleicht sich der Psalmist mit

dem ,Pelikan in der Wüste', dem ,Käuzchen in den Ruinen' (Ps. 101, 7). Die E.vögel werden also herangezogen, um einen Zustand der Verwüstung zu kennzeichnen.

B. Christlich. I. Naturgeschichte. Die E. ist für die christl. Naturgeschichte, d.h. die Erklärung der Weltschöpfung, von untergeordneter Bedeutung. Lediglich Basilius erwähnt sie in seinen Predigten zum Sechstagewerk Gottes; ihm folgen mehr oder weniger wörtlich Ambrosius u. Eustathius. Außer in diesen klassischen Werken ,christl. Zoologie' wird die E. von den Vätern nur gelegentlich herangezogen, wobei der parabelhaft verwendete Hinweis auf einige ihrer Eigenschaften ein Topos der christl. Predigt gewesen zu sein scheint. Folgende Eigenschaften der E. nennen die Väter: Tagblindheit (Tert. an. 8, 4; vgl. E. L. Fortin, Christianisme et culture philosophique au Ve siècle [Paris 1959] 61_1; Tert. an. 32, 3; Bas. hexam. 8, 7 [PG 29, 181A]; Eustath. exam. 8, 7 [PL 53, 953B]; Ambros. exam. 5, 24, 86; Hesych. in Lev. 11, 13 [PG 93, 910B]); Lichtscheu (Orig. in Lev. hom. 7, 7); Fähigkeit, im Dunkeln zu sehen (vgl. die oben angeführten Stellen), positiv als vigilantia bewertet von Apoll. Sid. (ep. 7, 14, 5); Gesang bei Nacht zum Preis des Schöpfers, allerdings mit häßlicher Stimme, Gegenteil des Nachtigallengesangs (Ambros. exam. 5, 24, 84); Großäugigkeit, häßliche Stimme, dünne Beine, großer Kopf (Greg. Naz. carm. 1, 2, 28, 235/46 [PG 37, 875]); einsame Lebensweise, nicht in Herden oder als Pärchen (Aug. civ. D. 19, 12), in der Einöde (Ennod. dict. 7 [CSEL 6, 444, 6]), gern auch auf den Gebäudedächern u. Firsten (Hier. ep. 107, 2 [PL 22, 870]).

II. Theologie. Für die Theologie der E., d.h. ihre Bewertung durch die Väter, waren zwei Dinge ausschlaggebend: das Speiseverbot des AT, das E., Uhu u. Käuzchen für unrein erklärte, vgl. o. Sp. 894, u. ihre Stellung in der heidn. Religion. Als unrein verpönt, als Götzen- u. Auguralvogel die Zielscheibe christl. Apologetik, als Nachtvogel mit dem Nimbus des Unheimlichen umkleidet, diente die E. in der späteren typologischen Auslegung des Speiseverbots als Symbol der lichtscheuen vanitas (Isid. quaest. in Lev. 9, 9 [PL 83, 326]) oder jener, die sich ihrer Bibelkenntnisse rühmen, ohne die Kraft zu einer echt christl. Lebensweise aufzubringen (Hesych. in Lev. 11, 13 [PG 93, 910B]). Auch wird sie gerne zu diskriminierenden Vergleichen herangezogen. Basilius scheint den Vergleich der heidn. Gelehrten, die sich um unnütze Weisheit bemühen, u. deren Augen für die wahre Erkenntnis, das Christentum, versiegelt sind, mit der tagblinden E. aufgebracht zu haben, den Ambrosius zu einem speziellen Angriff auf die heidn. Kosmologie umbiegt u. den Eustathius unverändert aus dem griech. Text übernimmt (Bas. hex. 8, 7 [PG 29, 181AB]; Eustath. exam. 8, 7 [PL 53, 953B]; Ambros. exam. 5, 24, 86). Als Götzensymbol führt die E. Hieronymus auf in einer Aufzählung in Ägypten verehrter heiliger Tiere: Anubis (Schakal), Krokodil, Ibis, E., Falken, Störche (in Ioel 3 [PL 25, 980]); durch diese Reihe soll die Zerstreuung des Gottesvolkes, die Joel prophezeit, als Anheimfallen an den Dienst verschiedener Götzen erklärt werden. In einem Brief an Rufinus erscheint eine ähnliche Reihe: Lemuren, E., Uhu, ägyptische Ungeheuer; Hieronymus hatte diese Beispiele von Götzen bekämpft, u. Rufinus hatte den Angriff auf sich selbst bezogen (Hier. ep. 40, 2, 2; vgl. ep. 22, 27). Dieser zweite Götzenkatalog lehrt, daß die E. in beiden Reihen nicht als ägyptischer Götze, sondern als heidn. Idol gemeint war. Nach F. Zimmermann liegt vielleicht eine Übertragung der E. Athenas auf die mit ihr identifizierte Göttin Neith von Sais zugrunde (Die ägyptische Religion nach der Darstellung der Kirchenväter [1912] 122). Auf das Ausbleiben der E. als Vorzeichen der Niederlage des Crassus bei Carrhae stützt Prudentius seinen Angriff auf das heidn. Auguralwesen (c. Symm. 2, 574/9). Um die Verdammnis der gefallenen Jungfrau zu kennzeichnen, legt PsAmbros. ihr den Klagepsalm in den Mund: ,ich bin allein wie die E. auf dem Dachfirst u. der letzte Spatz auf dem Hause' (laps. virg. 10, 46; Ps. 1027f). In dem Lehrbrief an Eustochium über den Jungfrauenstand verspottet Hieronymus den Kleidungsrigorismus gewisser Klosterfrauen, die Mönchsgewänder mit Kapuzen trügen u. ,E. u. Uhus nachahmten' (ep. 22, 27, 8; vgl. G. Grützmacher, Hieronymus 1 [1901] 258_1). Diesen Sarkasmus zitierte Rufin wörtlich als Beweis des kirchenschädigenden, ja kirchenfeindlichen Gebarens des Hieronymus (apol. 2, 5 [PL 21, 857B]). – Gregor v. Nazianz freut sich an der Niederlage der E., des Vogels der Athena, in einer sonst ganz heidnisch gefärbten Kleinfabel, die er als Beispiel in seine Darlegungen

einschaltet: wegen einzelner körperlicher Mängel verspottet (s. o. Sp. 897), verstand die E., jedem Angriff die Spitze zu nehmen durch den Hinweis, sie teile diese Mängel mit Zeus oder Athene, oder aber andere Tiere hätten diese Mängel in noch stärkerem Ausmaß. Die Kompensation körperlicher Mängel durch Klugheit scheitert schließlich an dem Einwand: bei ihr, der E., träfen aber alle diese Mängel zusammen u. seien übermäßig stark entwickelt (Greg. Naz. carm. 1, 2, 28, 235/46 [PG 37, 875]). Euseb erzählt die *Fabel von E. u. Rabe (praep. ev. 10, 4, 27 [1, 572 Mras]).

III. Darstellungen. Auch in christl. Kreisen hat sich der Glaube an die magische Kraft von E. u. Uhu im Dienste des Bösen Blicks oder als Schutzmittel gegen ihn behauptet. Ein münzförmiges Amulett des 6. oder 7. Jh. aus Rom zeigt auf der einen Seite einen Uhu im Kreis aus 7 Sternen u. den 7 Buchstaben von DOMINUS mit der aus Apc. 5, 6 entnommenen Inschrift: bicit leo de tribus iuda radis David, während auf der anderen Seite zu lesen ist: Iesu Xstus ligabit te bratius dei (brachium Dei) et sigillus Salomonis. abis notturna, non baleas ad anima pura et supra quisvis sis (ILCV 2388; von Leclercq, Ch. 1464 grundlos als gnostisch bezeichnet; über ein übereinstimmendes Stück ILCV aO.). Zwei karthagische, miteinander verwandte parallele Amulette zeigen die von 6 Sternen umgebene E. mit der exorzistischen Formel bicit leo usw. (E. Peterson, Heis Theos [1926] 162) u. einen Beschwörungstext auf der Rückseite (ILCV 2388 A/B; abgebildet bei Perdrizet 30). Etwa aus der gleichen Zeit stammt das



Abb. 1. Karthagisches Amulett.

Fresko des Reiterheiligen Sizinnios aus Bawit: dieser durchbohrt eben die am Boden liegende Βασκανία mit seiner Lanze; über der Dämonin sieht man das von Skorpion, Schlange usw. bedrängte böse Auge u. über diesem wieder eine E.; über das Bildfeld verteilt eine Anzahl Tiere bzw. Dämonen in Tiergestalt (Krokodil, Zentaur, Hyäne), die nach Perdrizets Auslegung vor Sizinnios fliehen (Abb. Clédat: DACL 2, 1, 247; Perdrizet 14; bei Peterson, H. Th. 113).

F. S. Bodenheimer, Animal and man in bible lands (Leiden 1960). – J. Döller, Die Reinheits- u. Speisegesetze des AT = Atl. Abhandlungen 7, 2/3 (1917). – G. R. Driver, Birds in the Old Testament: Palestine Explor. Quart. 87 (1955) 8/19. – A. de Gubernatis, Zoological mythology (London 1872). – O. Keller, Die antike Tierwelt 2 (1913) 36/45. – H. Leclercq, Art. Chouette: DACL 3, 1, 1461/4; Art. Hibou: DACL 6, 2, 2372. – A. Otto, Art. bubo: ThesLL 2, 2221 f; Sprichwörter u. sprichwörtliche Redensarten der Römer (1890). – P. Perdrizet, Negotium perambulans in tenebris = Publ. Fac. Lettr. Strasb. 6 (Strasb. 1922) 28/31. – G. M. A. Richter, Animals in greek sculpture (Oxford, London 1930). – D. A. W. Thompson, A glossary of greek birds (London 1936). – M. Wellmann, Art. Eule: PW 6, 1, 1064/71. – ThesLL, ungedrucktes Material zu noctua, strix. *I. Opelt.*

Eulogia.

A. Altes Testament u. späteres Judentum. I. Allgemeines. Εὐλογία, εὐλογεῖν u. andere griechische Ausdrücke ähnlicher Bedeutung, besonders εὐχαριστία, εὐχαριστεῖν sind in jüdischem u. christlichem Gebrauch meistens Übersetzungen, die auf hebr. brk zurückgehen. Εὐλογεῖν u. εὐχαριστεῖν dürfen daher gewöhnlich nicht nach ihrer profangriechischen Bedeutung verstanden werden, sondern sind als Semitismen zu betrachten. Während im Hebräischen für Fluch u. Fluchen mehrere, allerdings nicht immer synonyme Wurzeln zur Verfügung stehen, hat die einzige Wurzel brk mehrere Bedeutungen, so daß ihre Übersetzung mit einem einzigen Wort sehr schwierig ist (J. Scharbert, ‚Fluchen' u. ‚Segnen' im AT: Biblica 39 [1958] 1/26; A. Murtonen, The use and meaning of the words Lᵉbarek and Bᵉrakah in the Old Testament:

VetTest 9 [1959] 158/77). Brk von Menschen gegenüber Gott heißt ‚Gott preisen'; euphemistisch ins Gegenteil gewandt ‚Gott fluchen' (3 Reg. 21, 10. 13; Job 1, 5. 11; 2, 5. 9). Brk von seiten Gottes gegenüber Menschen u. Dingen bedeutet ‚segnen'; so segnet Gott seine Schöpfung insgesamt, besonders die Tiere (Gen. 1, 22), die Menschen (Gen. 1, 28), Abraham (Gen. 12, 2f), Jakob (Gen. 26, 3f), andere Gerechte, vor allem das Volk Israel. Auch Dinge segnet Gott, den Acker (Dtn. 28, 3/6. 8), das Haus (Gen. 39, 5), Brot u. Wasser (Ex. 23, 25), selbst eine Institution wie den Sabbat (Gen. 2, 3; Ex. 20, 11). Wenn Menschen segnen, können sie das nur tun, indem sie Gottes Segen erbitten, da Gott allein die Quelle allen Segens ist. Von Menschen werden nur Menschen gesegnet, niemals Dinge; diese werden ‚gereinigt' oder ‚geheiligt'. Es fällt daher auf, daß Samuel ein Opfer ‚segnet' (1 Sam. 9, 13). Vor dem Tode segnet der Vater seine Söhne (Gen. 27, 23/9; 48, 9/20; 49), unter Handauflegung (Gen. 48, 14. 17). Moses segnet das Volk (Dtn. 33). Einen festen Platz hat der Segen im Kult; davon berichten einzelne Stellen (1 Sam. 2, 20; 2 Sam. 6, 18; 3 Reg. 8, 14. 55) u. das ergibt sich auch aus den allgemeinen Bestimmungen über den Segen, den Leviten u. Priester über dem Volk zu sprechen haben (Dtn. 10, 8; 21, 5; Num. 6, 22/7; 1 Chron. 23, 13; Sir. 50, 10f; Elbogen 67/72; Str.-Billerb. 4, 238/49). Brk erhält spezielle Bedeutungen durch die Anlässe, bei denen ein Segenswunsch üblich ist: bei der Huldigung für einen König (2 Sam. 14, 22; 3 Reg. 1, 47), bei der Unterwerfung (4 Reg. 18, 31). Ähnlich steht brk für Anerkennung u. Dank gegenüber Wohltätern u. verdienten Leuten (Gen. 47, 7. 10; Dtn. 24, 13; Job 31, 20; Nehem. 11, 2). Brk entspricht gelegentlich unserem ‚beglückwünschen' (1 Sam. 25, 14; 2 Sam. 8, 10). Da der Gruß gewöhnlich in einem Segenswunsch besteht, heißt brk auch ‚begrüßen' (Gen. 47, 7; Ruth 2, 4; 1 Sam. 13, 10; 4 Reg. 4, 29; 10, 15; Ps. 129, 8; Tob. 11, 14. 17).

II. E. (Beraka) als Lobspruch für Gott. Neben den poetischen Stücken des AT, vor allem den Psalmen, bilden die Berakot (B.) als Lobsprüche eine ganz charakteristische Form atl. Gebetes; die Bezeichnung beraka für Lobspruch findet sich zuerst 2 Chron. 20, 26; Nehem. 9, 5. Kennzeichnend für eine B. ist der Beginn mit baruch (gepriesen ist Jahwe); dann folgt eine Begründung für den Lobpreis. Häufig werden auch Bitten angefügt, denen als Abschluß oft wieder ein kurzer Lobspruch folgt. Aus den Übersetzungen (εὐλογητός ἐστιν oder εἶ) ergibt sich, daß der Lobpreis indikativ verstanden werden muß (gegen 3 Reg. 10, 9; Job 1, 21; vgl. Art. Doxologie: Bd. 4, 215). In den B. der älteren Zeit wird Gott in der 3. Person genannt; die B. von 1 Chron. 29, 10 (vgl. 17, 27); Tob. 3, 11 (anders Tob. 13); Ps. 119, 12 sprechen Gott in der 2. Person an, ebenso viele spätjüdische B. Im Tempeldienst ist dagegen die Anrede in der 3. Person die Regel (bTaan. 16b). Die B. ist nach ihrem Anfang benannt, nicht nach ihrem gesamten Inhalt. Audet unterscheidet zwischen den kurzen, individuellen oder spontanen B. u. den meist längeren kultischen B. (P. Audet, La Didachè [Paris 1958] 379/85). Der wesentliche Unterschied liegt wohl darin, daß die kurzen B. sich vorwiegend auf die Gegenwart beziehen, während die langen B. auf die heilsgeschichtliche Vergangenheit zurückblicken (Audet: Anamnese der mirabilia dei). Bei den durch einen einmaligen oder wiederkehrenden Anlaß des täglichen Lebens bewirkten B. findet der Lobpreis seine Begründung in dem gerade aktuellen Ereignis, in dem sich Gottes Macht u. Güte offenbart. Eine solche B. ist sehr kurz, zB. Gen. 24, 27: ‚Gepriesen ist Jahwe, der Gott meines Herrn Abraham, der meinem Herrn seine Huld u. Treue nicht hat fehlen lassen'; so spricht der Knecht, als er durch ein Zeichen die für Isaak bestimmte Frau gefunden hat. Weitere B.: Ex. 18, 10; Ruth 4, 14; 1 Sam. 25, 32; 2 Sam. 18, 28; 3 Reg. 1, 48; Judith 13, 17f; Tob. 11, 14; 1 Macc. 4, 30/3; 2 Macc. 15, 34. Eine kurze B. dient am Ende der Psalmenbücher als Schlußdoxologie (Ps. 41, 14; 72, 18f; 89, 53; 106, 48); auch sonst finden sich in Psalmen kurze B. (Ps. 28, 6; 31, 22; 66, 20; 68, 20; 119, 12; 135, 21; 144, 1). Die längeren B. entstehen gewöhnlich durch einen Rückblick auf die Heilsgeschichte (3 Reg. 8, 15/61; 1 Chron. 29, 10/19; 2 Chron. 6, 4/11; Nehem. 9, 5/38; Dan. 2, 19/23; 3, 26/45. 52/90; Tob. 8, 5/7; 13, 1/18). Der geschichtlichen Betrachtung folgen gewöhnlich Bitten, die sich aus der Gegenwart ergeben; kennzeichnend für solche Bitten ist die Anfügung mit einem oder mehreren ‚und nun' (3 Reg. 8, 25f; 1 Chr. 29, 13; 2 Chr. 6, 16f. 40f; Nehem. 9, 32; Dan. 3, 31. 33. 41; Tob. 8, 7; vgl. A. Laurentin, We'attah – Kai nun. Formule caractéristique des textes juridiques et liturgiques:

Biblica 45 [1964] 168/97; 413/32). – Die vielen B. des AT setzen sich in der jüdischen Literatur unverändert fort (zB. 1 Hen. 22, 14; 39, 10. 13; 84, 2/6; PsPhilo ant. bibl. an vielen Stellen). Nicht wenige der Loblieder von Qumran beginnen als B. (Hymnen; Kriegsrolle 1 QM 14, 4ff; 18, 6ff); der tägliche Brauch des Berakotsprechens hat also dazu geführt, daß die Form der B. auch in der psalmenartigen Lieddichtung häufiger wurde, wo sie ursprünglich selten war (Ps. 144, 1; Dan. 3, 26. 52; Tob. 13; vgl. Lc. 1, 68; G. Morawe, Aufbau u. Abgrenzung der Loblieder von Qumran [1961] 29/37). B. spielen im täglichen Leben u. im Synagogengottesdienst des späteren Judentums eine große Rolle u. sind ungewöhnlich oft bezeugt, auch im NT. Der fromme Jude preist Gott in B., die sich aus den zahllosen Anlässen des Tageslaufs ergeben: beim Erwachen, beim Einschlafen, bei Genuß von Speise u. Trank, beim Vorübergehen an Gräbern, beim Anblick von Königen, bei guten u. schlimmen Nachrichten, beim Anblick des Meeres, der Sonne, des Mondes, beim Betreten u. Verlassen einer Stadt, wenn ein neues Haus erbaut war, beim Anblick einer Stätte ehemaligen Götzendienstes, bei einem Wunder oder der Erinnerung daran. Ferner bei den vielen Anlässen, die mit Gesetz u. Gottesdienst zusammenhängen: bei der Beschneidung, beim Erfüllen von Geboten, beim Verlesen des Gesetzes, bei Anfertigung u. Gebrauch des Feststraußes, zum Beginn des Sabbats. Es ist also nicht übertrieben, wenn R. Meir um 150 sagt, man müsse jeden Tag 100 Berakot sprechen (Elbogen 7). Die Berakot-Traktate der Mischna u. des übrigen Talmud geben über Texte u. Anlässe solcher B. eingehend Auskunft, aber auch viele zerstreute Bemerkungen anderer rabbinischer Schriften (Zusammenstellung zahlreicher B.-Texte bei K. Kohler, Art. Benedictions: JE 3, 10/12; Str.- Billerb. 4, 2, 1245, Index unter ‚Lobsprüche‘). Die Bedeutung der B. im täglichen Leben spiegelt sich auch darin, daß man B. auf Zettel schrieb, um sie als Schutz- u. Zaubermittel zu benützen (L. Blau, Das altjüd. Zauberwesen [1898] 93f). Unter der großen Zahl von Lobsprüchen ist eine Zusammenstellung von B. zu nennen, die nach der in einem bestimmten Redaktionsstadium erreichten Zahl von Abschnitten als ‚Achtzehngebet‘ bezeichnet wird (Schemone esre, auch Tephilla oder Amida genannt). Dieses Gebet folgt als wichtigstes Gemeindegebet im Morgengottesdienst der Synagoge dem Bekenntnis (Schema) u. wird von der Gemeinde nach den einzelnen B. mit Amen beantwortet. Alle, also auch Frauen, Sklaven u. Kinder, sollen das Achtzehngebet dreimal täglich beten; der Streit um die Verpflichtung am Abend war nur theoretisch (Str.-Billerb. 1, 406/8; 4, 1, 208/49; Texte 211/4). Unter den Lobsprüchen, die vor dem Gebrauch von Dingen zu sprechen sind, kehren naturgemäß besonders häufig u. regelmäßig die B. vor dem Genuß von Speise u. Trank wieder; sie unterscheiden sich aber nicht wesentlich von den anderen B. Das Gebet vor dem Essen hat die übliche Kürze der täglichen B. u. beginnt immer mit ‚Gepriesen seist du, Jahwe, unser Gott, König der Welt‘; dann folgt die entsprechende Begründung, zB. zum Brot: ‚der Brot aus der Erde hervorgehen läßt‘ oder zum Wein: ‚der die Frucht des Weinstocks geschaffen‘ (Str.-Billerb. 1, 685). Umfangreicher ist das Gebet nach Tisch, das mit einer Aufforderung zum Lobpreis eingeleitet wird u. in drei (später vier) Abschnitten über dem das Mahl beschließenden Weinbecher gesprochen wird: ‚Gepriesen bist du Herr, unser Gott, König der Welt, der du die ganze Erde ernährst mit Güte, Gnade, Barmherzigkeit. Wir danken dir, Herr, unser Gott, daß du uns ein gutes u. weites Land hast in Besitz nehmen lassen. Erbarme dich, Herr, unser Gott, über Israel, dein Volk, u. über Jerusalem, deine Stadt, u. über Zion, die Wonne deiner Herrlichkeit, u. über deinen Altar u. über deinen Tempel. Gepriesen bist du, Herr, der du Jerusalem baust‘ (Jeremias 104; Str.-Billerb. 1, 685/7; 4, 621. 627/34).

III. E. (Beraka) als materielle Gabe. Im AT findet sich eine weitere Bedeutung von Beraka, die vielleicht für das Verständnis der späteren christlichen E. wichtig ist. B. bedeutet eine materielle Gabe, ein Geschenk, das mit einem Segenswunsch, einer Begrüßung, dem Ausdruck einer Anerkennung überreicht wird u. daher zu Recht als B. bezeichnet werden kann. Jakob sendet seinem Bruder Esau als Geschenke Herden voraus, die ihn versöhnlich stimmen sollen; Esau nimmt dieses Begrüßungs- u. Versöhnungsgeschenk an (Gen. 32, 14/22; 33, 11). In einer ähnlichen Lage gibt Abigail dem König David ein Versöhnungsgeschenk (1 Sam. 25, 27: beraka, εὐλογία). David verteilt aus der ihm zugefallenen Beute überallhin Geschenke (1 Sam.

30, 26/31; für beraka steht nur in einem Teil der griech. Übersetzungen εὐλογία). Eine Tochter erhält einen Acker als B., als sie ihren Vater bei ihrer Heirat verläßt; hier ist B. also ein Hochzeitsgeschenk (Jos. 15, 19 = Judc. 1, 15; vgl. Jos. 14, 13). Naaman bietet dem Eliseus eine B. als eine Art Honorar für seine Heilung an (4 Reg. 5, 15). Auch Prov. 11, 25 dürfte beraka eine materielle Gabe bedeuten. In dem beschriebenen atl. Sinn findet sich B. auch bei Paulus, wenn er eine reichliche Gabe als εὐλογία bezeichnet (2 Cor. 9, 5f; vielleicht gehört hierher auch Hebr. 6, 7). In der rabbinischen Literatur jedoch ist B. in der Bedeutung von materieller Gabe nicht nachgewiesen (Str.-Billerb. 3, 524). Auch aus den archäologischen Quellen der spätjüdischen Zeit läßt sich kaum etwas gewinnen, was für diese Bedeutung sprechen könnte. Inschriftlicher Gebrauch von εὐλογία bezieht sich entweder auf den Segen Gottes oder den Segenswunsch von Menschen (CIJ 173. 327. 515. 652. 723. 789. 803). Ein tönernes Weingefäß mit der Aufschrift ΕΥΛΟΓΙΑ, das wahrscheinlich aus Palästina stammt, kann ebensogut christlich wie jüdisch sein; die Inschrift soll vermutlich den Wein als Geschenk bezeichnen (Goodenough 3 nr. 979). Paulus (2 Cor. 9, 5f) bietet ein besonders wertvolles Zeugnis dafür, daß man wenigstens im Diasporajudentum εὐλογία auch als materielle Gabe verstanden hat; nur so läßt sich eine Verbindung mit dem späteren christlichen Sprachgebrauch herstellen, der natürlich immerfort auch durch die atl. Beispiele beeinflußt u. gerechtfertigt wurde.

IV. Griechische Übersetzungen von brk. Die hellenistische Diaspora hat in ihrer Bibelübersetzung für brk gewöhnlich εὐλογεῖν benützt. In späteren Teilen der LXX findet sich an Stelle von εὐλογεῖν auch εὐχαριστεῖν, natürlich nur, soweit es sich um Lob u. Dank von Menschen gegen Gott handelt (Jdth. 8, 25/7; 2 Macc. 1, 11 [1, 17 εὐλογητός]; 10, 7; Sap. 16, 28 [εὐχαριστία = beraka]); εὐχαριστεῖν in profangriechischer Bedeutung 2 Macc. 2, 27; 12, 31; Sir. 37, 11; Esth. 8, 12d = 16, 4. Profangriechisch bedeutet εὐλογεῖν gut reden, loben, rühmen, preisen. Damit ist natürlich nur ein Teil der Bedeutungen von brk übersetzbar; für die anderen Bedeutungen von brk wird εὐλογεῖν zu einem Semitismus, der besonders deutlich spürbar wird, wenn εὐλογεῖν absolut steht (eine Beraka sprechen). Profangriechisches εὐχαριστεῖν (dankbar sein, danken) ist enger u. einseitiger als profangriechisches εὐλογεῖν u. zur Übersetzung von brk nur in Einzelfällen voll geeignet; gelegentlich können auch im Griechischen εὐλογεῖν u. εὐχαριστεῖν füreinander stehen, wenn man sich etwa durch Rühmen eines Gottes für dessen Wohltaten dankbar zeigt (F. Steinleitner, Die Beichte im Zusammenhang mit der sakralen Rechtspflege in der Antike [1913] nr. 13: ἀνέθηκα εὐλογίαν, nr. 14: εὐχαριστήριον ἀνέστηκα; Ditt. Syll. 2 nr. 806, 3: εὐχαριστεῖ Ἀσκλήπιον σωτῆρα). Εὐχαριστεῖν scheint griechischem Empfinden entgegenzukommen; es ist psychologischer, aber auch in weit verbreiteten Lehren der spätantiken Religionsphilosophie begründet, die materielle Opfer durch die rein geistige Danksagung für die göttlichen Wohltaten ersetzen will, da Gott bedürfnislos u. als einzige Gottes würdige Gabe die dankbare Gesinnung des Menschen nötig sei (Philo spec. leg. 1, 224; Iust. apol. 1, 13; dial. 117; Iren. haer. 4, 17, 4). Philo bevorzugt daher εὐχαριστεῖν vor εὐλογεῖν, das er meistens nur im Anschluß an Bibelstellen verwendet; Josephus zeigt ähnlichen Gebrauch. Philo unterscheidet zwischen εὐλογητός u. εὐλογημένος; εὐλογητός ist der wahrhaft gesegnete, εὐλογημένος der nur äußerlich u. scheinbar gepriesene Mensch (migr. Abrah. 106/8 zu Gen. 12, 2, wo Abraham εὐλογητός genannt wird; in Anlehnung an Philo ähnlich Joh. Chrys. in Ps. 134, 19 [PG 55, 399]). Die LXX neigte bereits zu einer Unterscheidung zwischen εὐλογητός u. εὐλογημένος, aber in der Weise, daß εὐλογητός für Gott, εὐλογημένος für Menschen gilt, allerdings nicht ohne Ausnahmen, zB. Gen. 12, 2; 26, 19; Judc. 17, 2. Im hebräischen AT finden sich für solche Unterscheidungen keine Anhaltspunkte. Die Bevorzugung von εὐχαριστεῖν geht wohl auf das Bestreben zurück, eine für Nichtjuden leicht verständliche Übersetzung von brk zu bieten; aber auf die Dauer u. im Ganzen wird dadurch das wirkliche Verständnis gefährdet, da Nichtjuden die profangriechische Bedeutung von εὐχαριστεῖν auch da hineinlesen, wo sie unzureichend ist. Dieses hellenistische Mißverständnis von εὐχαριστεῖν ist selbst heute noch nicht ganz aus der liturgiegeschichtlichen Forschung verschwunden.

B. Neues Testament. I. Allgemeines. Im NT werden εὐλογεῖν u. εὐχαριστεῖν zur Bezeichnung von Berakot u. Berakotsprechen ungefähr gleich häufig gebraucht u. zwar

ohne merklichen Bedeutungsunterschied; das zeigt sich besonders deutlich, wenn εὐλογεῖν u. εὐχαριστεῖν unmittelbar hintereinander völlig gleichbedeutend stehen (Abendmahlsberichte; 1 Cor. 14, 16/8). Das schon in der LXX stark hervortretende Bestreben, zwischen εὐλογητός u. εὐλογημένος zu unterscheiden, erscheint im NT ausnahmslos durchgeführt, ist vielleicht aber doch nur zufällig: εὐλογητός bezieht sich nur auf Gott, εὐλογημένος nur auf Menschen. Εὐχαριστεῖν in profangriechischer Bedeutung findet sich im NT nur gelegentlich u. ohne Gewicht (Act. 24, 3; Rom. 16, 4; Lc. 17, 16 εὐχαριστῶν αὐτῷ ist verdächtig; abgeblaßt wohl auch 1 Cor. 1, 14; 14, 18). Geschichtlich betrachtet ist εὐλογεῖν gegenüber εὐχαριστεῖν sicher älter u. semitischer, während εὐχαριστεῖν stärker gräzisiert erscheint. Aber diese Unterschiede gehen bereits in vorchristliche Zeit zurück. Den Verfassern der ntl. Schriften standen aus dem Übersetzungsgriechisch des Diasporajudentums εὐλογεῖν u. εὐχαριστεῖν als gleichbedeutende u. gleichberechtigte Wörter nebeneinander zur Verfügung, so daß für sie die Frage nach höherem Alter u. stärkerer Gräzisierung bereits keine Wichtigkeit mehr besaß. Εὐλογεῖν u. weniger deutlich auch εὐχαριστεῖν weisen auf das ihnen zugrundeliegende brk u. damit auf das richtige jüdische Verständnis hin. Im NT aber werden für brk als Lobpreis (also εὐλογεῖν u. εὐχαριστεῖν entsprechend) oft auch δοξάζειν u. ἐξομολογεῖσθαι gebraucht; das ist mehr eine Umschreibung als eine Übersetzung. Die beiden genannten Wörter dienen sonst zur Übersetzung anderer hebräischer Wurzeln u. stehen in der LXX niemals für brk. Aquila übersetzt einmal statt θυσία αἰνέσεως (Ps. 49, 14) θυσία εὐχαριστίας (vgl. Hebr. 13, 15). Bei dem weiten Bedeutungsumfang von δοξάζειν u. ἐξομολογεῖσθαι kann man nur schwer nachweisen, daß im einzelnen Fall ganz speziell das Sprechen von Berakot gemeint sein soll. Sprachlich gesichert ist das wohl nur Rom. 1, 21 (δοξάζειν ἢ εὐχαριστεῖν) u. 2 Cor. 9, 12/4 (εὐχαριστιῶν .. δοξάζοντες). Lesarten von Bibelhandschriften zu Mt. 11, 25 liegen wohl zugrunde, wenn Tertullian (adv. Marc. 4, 25, 1) gratias ago et confiteor zitiert, einen entsprechenden griech. Text Epiphanius (panar. 40, 7, 9), u. wenn Origenes bemerkt, daß ἐξομολογοῦμαι gleichbedeutend sei mit εὐχαριστῶ (orat. 14, 5). – E. bedeutet auch im NT den Segen Gottes für die Menschen, insbesondere den geistlichen Segen, den Jesus Christus gebracht hat (Rom. 15, 29; Eph. 1, 3). Menschen segnen, indem sie Segensworte sprechen; so segnet Jesus Kinder (Mc. 10, 16), seine Jünger vor der Himmelfahrt (Lc. 24, 50f). Hier ist mit dem Segenswort eine Handauflegung für die Einzelnen oder eine Ausbreitung der Hände über eine große Schar verbunden. Die Jünger Jesu sollen Feinde u. Verfolger segnen statt sie zu verfluchen (Lc. 6, 28; Rom. 12, 14; Jac. 3, 9f). Segensworte dienen zum Gruß; so begrüßt Elisabeth Maria (Lc. 1, 42); Jesus wird von den Volksscharen begrüßt (Mc. 11, 10 par.: ‚gesegnet sei im Namen des Herrn, der da kommt'), Simeon segnet die Eltern Jesu (Lc. 2, 34).

II. E. als Lobspruch für Gott. a. Texte von E. Im NT wird an einigen Stellen der Wortlaut von E. mitgeteilt; durch die griechische Fassung sind aber häufig die für eine E. charakteristischen Ausdrücke nicht mehr ohne weiteres erkennbar. Zacharias spricht eine E. (Lc. 1, 68/79; 1, 64: εὐλόγησεν), die regelrecht mit εὐλογητός beginnt; die Form des Psalmes, die hier u. Lc. 2, 29/32 für eine E. gewählt ist, findet sich schon Ps. 144, der mit εὐλογητός beginnt u. insbesondere bei den Hymnen von Qumran, die zu einem guten Teil als B. beginnen. Simeon spricht eine E. (Lc. 2, 28: εὐλόγησεν); der mitgeteilte Text jedoch beginnt nicht mit εὐλογητός oder einem gleichwertigen Wort. Mt. 11, 25/30 (Lc. 10, 21f) entspricht inhaltlich einer E., auch wenn es mit ἐξομολογοῦμαί σοι beginnt. Wie leicht zwischen dem Beginn mit baruk (εὐλογητός) u. odecha (ἐξομολογοῦμαί σοι) gewechselt werden kann, zeigen die Hymnen von Qumran. Deutlicher erscheint als E. das Gebet bei der Auferweckung des Lazarus, da es mit εὐχαριστῶ beginnt (Joh. 11, 41f). Der Pharisäer, der mehr sich selbst als Gott preist, tut dies in einer regelrechten E. (Lc. 18, 11 mit εὐχαριστῶ beginnend). Paulus fügt der Nennung Gottes oder Christi eine Εὐλογητός-Formel bei, wie es jüdischem Gebrauch entspricht (Rom. 1, 25; 9, 5; 2 Cor. 11, 31; vgl. in spätjüdischen Texten: ‚der Heilige, gepriesen sei er'). Die vierundzwanzig Ältesten huldigen Gott mit einer Eucharistia (Apc. 11, 17f: εὐχαριστοῦμεν). – Weit zahlreicher als die im Wortlaut mitgeteilten E. sind die für die Einfügung in Briefe leicht umgeformten E., die sich gewöhnlich nach der Adresse ntl. Briefe finden. Ein einleitendes εὐλογητός als unverkennbares Zeichen einer

E. steht aber nur 2 Cor. 1, 3; Eph. 1, 3; 1 Petr. 1, 3; ähnlich in einem jüdischen Brief (Euseb. praep. ev. 9, 34, 1). Häufiger als εὐλογητός steht εὐχαριστῶ (Rom. 1, 8; 1 Cor. 1, 4; Phil. 1, 3; Col. 1, 3; 1 Thess. 1, 2; 2 Thess. 1, 3; Phm. 4). Diese E. bzw. ihre Begründungen sind meistens sehr kurz u. gehen bald unmerklich in die lehrhafte Darlegung über. Dagegen ist die E. des Epheserbriefes ungewöhnlich umfangreich u. erstreckt sich von 1, 3 bis 3, 21; sie beginnt mit εὐλογητός, greift dieses mit εὐχαριστῶν wieder auf (Eph. 1, 16), fügt die in längeren E. nicht seltenen Bitten an, geht wieder in Darlegungen über u. schließt mit einer Doxologie (Eph. 3, 21); vgl. H. Schlier, Der Brief an die Epheser (1957) 37/43; J. Cambier, La bénédiction d'Éph. 1, 3/14: ZNW 54 (1963) 58/104. Ähnlich, wenn auch kürzer, ist die E. im Kolosserbrief (Col. 1, 3 εὐχαριστοῦμεν; Col. 1, 12 εὐχαριστοῦντες). Zweimal finden sich E. auch inmitten von Briefen, die sich dem umgebenden Text einfügen (1 Thess. 2, 13; 2 Thess. 2, 13). – Neben dem unübersehbaren εὐλογεῖν u. dem häufigeren εὐχαριστεῖν gibt es noch eine dritte, etwas unauffälligere u. formelhaft abgeblaßte Einleitung für eine E., die sich besonders gut in den Zusammenhang von Rede u. Brief einfügen läßt. Es handelt sich um das im NT nur von Paulus bezeugte χάρις τῷ θεῷ, dem eine Begründung mit ὅτι (Rom. 6, 17), mit einem Partizip (1 Cor. 15, 57; 2 Cor. 2, 14; 8, 16) oder mit ἐπί (2 Cor. 9, 15) beigefügt wird (Rom. 7, 25 ist der Text unsicher). Χάριν ἔχειν τῷ θεῷ verwendet 1 Tim. 1, 12 mit einem begründenden ὅτι und einer abschließenden Doxologie (1, 17). 2 Tim. 1, 3 beginnt mit χάριν ἔχω τῷ θεῷ die den Brief einleitende E., der dann aber keine klare Begründung folgt. Hebr. 12, 28 ist in Text u. Deutung umstritten. Die Wendung χάρις τῷ θεῷ ist bereits vorchristlich bei Heiden u. Juden bezeugt (Bauer: Wb [3]1937); aber nur Paulus hat sie an Stelle von εὐλογεῖν oder εὐχαριστεῖν zur Einleitung einer E. benützt. Es läßt sich nur vermuten, daß er dabei von einem Vorbild der hellenistischen Diaspora abhängig ist.

b. Sitte des Sprechens von E. Die bisher vorgelegten E.texte des NT, teils im Wortlaut, teils in leichter Umformung überliefert, sind konkrete Zeugnisse für den in ntl. Zeit bei Juden u. Christen geübten Brauch des E.sprechens. Darüber hinaus gibt es zahlreiche ntl. Stellen, wo lediglich berichtet wird, daß jemand eine E. spricht; aber durch eine gräzisierende u. daher blasse Ausdrucksweise sind diese Nachrichten häufig nicht leicht in ihrem konkreten Sinn erkennbar geblieben. Gewöhnlich steht hier nicht das erwartete εὐλογεῖν oder wenigstens εὐχαριστεῖν, sondern δοξάζειν (δοξάζειν bekommt geradezu die Bedeutung ,Lobpreisungen sprechen': Delling 68). Die nachstehend genannten Beispiele mögen jeweils für sich genommen nicht zweifelsfrei beweisen, daß hier vom E.-Sprechen im strengen Sinn berichtet wird; aber die große Zahl der gleichartigen Beispiele ist nur verständlich, wenn es sich um eine bekannte Übung handelt, die durch eine gewisse Formelhaftigkeit des E.sprechens überhaupt erst möglich ist. Immer wieder werden ntl. Wunderberichte mit der Bemerkung geschlossen, daß die Zeugen des Wunders Gott preisen (Mt. 9, 8 par.; 15, 31; Lc. 7, 16; 13, 13; 17, 15f: δοξάζων ... εὐχαριστῶν αὐτῷ [dieses αὐτῷ ist verdächtig]; Lc. 18, 43; Act. 3, 8f; 4, 21). Daß es sich hier um das Sprechen von E. bei wunderbaren Ereignissen handelt, ergibt sich mit aller Klarheit aus den Bemerkungen über das Sprechen von Berakot nach Wundern bBer. 54ab. Die in solchen E. nötigen Begründungen werden nur selten u. undeutlich angegeben (Mt. 9, 8 gegen Mc. 2, 12 u. Lc. 5, 25f; Lc. 7, 16). Auch nach anderen Ereignissen, die Gottes Macht u. Heilswirken offenbaren, spricht man eine passende E.: das tun die Hirten von Bethlehem (Lc. 2, 20), die Prophetin Anna (Lc. 2, 38), der Hauptmann unter dem Kreuze (Lc. 23, 47), die Jünger nach der Himmelfahrt (Lc. 24, 53: εὐλογοῦντες). Die Menschen werden wegen der Jünger Jesu E. sprechen (Mt. 5, 16), die Heiden wegen des Erbarmens Gottes (Rom. 15, 9) oder wenn sie zur Einsicht kommen (1 Petr. 2, 12). Die judäischen Gemeinden sprachen E. wegen der Bekehrung des Paulus (Gal. 1, 24), die Jerusalemer Gemeinde wegen der Heidenbekehrung (Act. 11, 18; 21, 20). Wegen der Errettung des Paulus spricht die Gemeinde E. (2 Cor. 1, 11), u. Paulus selbst dankt Gott mit einer E. nach seiner Ankunft in Tres Tabernae (Act. 28, 15). Die der Gemeinde von Jerusalem zugesandte Liebesgabe wird viele E. veranlassen (2 Cor. 9, 11/3). In der Gemeindeversammlung soll man E. nicht ,in Sprachen', sondern allgemein verständlich sprechen, damit man weiß, worauf man mit seinem Amen antwortet (1 Cor. 14, 16f); wenn 1 Cor. 14, 18

λαλῶν zu lesen ist, würde Paulus sagen, daß er außerhalb der Versammlung mehr als andere ,in Sprachen' E. spreche, dies aber für die Versammlung ablehne. Wenn Gott von einer einmütigen Gemeinde aus einem Munde gepriesen werden soll, dient dafür vielleicht ebenfalls eine E. (Rom. 15, 6). Wie sehr gerade Paulus der Sitte des E.sprechens zugetan war, ergibt sich daraus, daß er den Gemeinden immer wieder zusichert, er spreche für sie E. (Briefeingänge Rom. 1, 8; 1 Cor. 1, 4; Eph. 1, 16; Phil. 1, 3; Col. 1, 3; 1 Thess. 1, 2; 2 Thess. 1, 3; ferner 1 Thess. 2, 13; 3, 9; 2 Thess. 2, 13; Phm. 4). Demgemäß ermahnt Paulus auch die Gläubigen zu eifrigem Sprechen von E. (Eph. 5, 4; 5, 20; Phil. 4, 6; Col. 1, 12; 2, 7; 3, 15; 3, 17; 4, 2; 1 Thess. 5, 17f; 1 Tim. 2, 1). Nach atl. u. spätjüdischem Vorbild können mit den E. auch Bitten verbunden werden (2 Cor. 1, 11; Eph. 1, 16; Phil. 1, 3; 4, 6; Col. 1, 3; 4, 2; 1 Thess. 1, 2; 3, 9f; 1 Tim. 2, 1; 2 Tim. 1, 3; Phm. 4). Angesichts der zahlreichen ntl. Zeugnisse darf man zuversichtlich behaupten, daß überreichliches Sprechen von E. ein wesentlicher Teil urchristlichen Betens ist (Col. 2, 7; 2 Cor. 4, 15: περισσεύειν τὴν εὐχαριστίαν; vgl. 2 Cor. 9, 12). Die überlieferte Form der E. wurde unverändert auch für christliche Verwendung beibehalten u. zum größten Teil brauchte auch der Inhalt der herkömmlichen E. nicht geändert zu werden. Zur Verchristlichung solcher Texte genügten kleine Texterweiterungen: man nennt Gott als den Vater des Herrn Jesus Christus (2 Cor. 1, 3; Eph. 1, 3; Col. 1, 3; 1 Petr. 1, 3), oder spricht die E. ,durch Jesus Christus' (Rom. 1, 8; Col. 3, 17) oder ,im Namen Christi' (Eph. 5, 20). Neben diesen überlieferten u. durch Erweiterungen verchristlichten E. stehen von Anfang rein christliche E., in denen Gott wegen des durch Jesus Christus gebrachten Heils gepriesen wird; die E. der ntl. Briefeingänge bieten dafür die aufschlußreichsten Beispiele.

c. E. als Mahlgebete. Im NT wird für die Mahl-E. ohne Unterschied εὐλογεῖν u. εὐχαριστεῖν gebraucht: bei der Brotvermehrung (Mt. 14, 19; Mc. 6, 41; Lc. 9, 16; Mt. 15, 36; Mc. 8, 6; Joh. 6, 11. 23); beim Mahl in Emmaus (Lc. 24, 3). Paulus gebraucht zur Bezeichnung des jüdischen u. christlichen Tischgebetes immer nur εὐχαριστεῖν (Rom. 14, 6; 1 Cor. 10, 30; 1 Tim. 4, 3f; vgl. Act. 27, 35); Paulus ist sogar der älteste Zeuge für diese Bedeutung von εὐχαριστεῖν. Nur wenige Handschriften haben Mc. 8, 7 u. Lc. 9, 16 den absoluten Gebrauch von εὐλογεῖν bewahrt, der den Semitismus verrät; die meisten lesen Mc. 8, 7 εὐλόγησεν αὐτά oder ταῦτα, bzw. Lc. 9, 16 εὐλόγησεν αὐτούς oder ἐπ' αὐτούς. Diese Korrektur eines absoluten εὐλογεῖν entspringt dem heidenchristlichen Mißverständnis der E.: diese wird nicht mehr auf Gott bezogen, der für die Speisen Lob u. Dank erhält, sondern auf die Dinge, die ,gesegnet' werden. Wenn Paulus 1 Cor. 10, 16 vom ,Kelch der Segnung, den wir segnen' spricht, dürfte es sich nur um eine verkürzende Ausdrucksweise handeln. Die bei jüdischen Festmählern üblichen E. werden auch beim letzten Mahle Jesu gesprochen u. unterschiedslos mit εὐλογεῖν u. εὐχαριστεῖν bezeichnet (Mt. 26, 26f; Mc. 14, 22f; Lc. 22, 17 [Kidduschbecher]; Lc. 22, 19; 1 Cor. 11, 24; 10, 16). Die Deuteworte Jesu bei der Austeilung des Brotes folgen der das Hauptmahl einleitenden E. über dem (ungesäuerten) Brot; die Deuteworte bei der Darreichung des Kelches schließen sich dem Nachtischgebet über dem dritten Becher (ποτήριον τῆς εὐλογίας, Segensbecher) an. Wahrscheinlich hat Jesus seine Deuteworte bereits in der dem Hauptmahl vorangehenden Paschahaggada u. wohl auch in den beiden E. zum Brot u. Becher vorbereitet. Die Brot-E. war sehr kurz, die Becher-E. nach dem Mahle (birkath-hammazon) umfangreicher u. daher einer Erweiterung sehr leicht zugänglich. Zum Nachtischgebet wurden die Mahlteilnehmer durch eine eigene Aufforderung eingeladen, mit der zugleich Essen, Trinken u. Tischgespräch beendigt wurden. Diese Aufforderung u. das folgende Nachtischgebet boten die formale Grundlage für das spätere christliche Eucharistiegebet.

d. Entwicklung des einheitlichen Eucharistiegebetes. Beim letzten Mahle Jesu waren die Austeilung des Brotes u. die Darreichung des Kelches durch das Festmahl getrennt u. deshalb konnte es dabei kein einheitliches ,Eucharistiegebet' geben; die Verkündigung u. Erläuterung des Neuen, das Jesus gab u. tat, ergab sich aus den Deuteworten, wahrscheinlich auch aus der Paschahaggada u. den Berakot vor u. nach dem Mahle. Hat man in apostolischer Zeit das Abendmahl Jesu genau nachgeahmt, also die beiden ,eucharistischen' Handlungen vor u. nach dem Sättigungsmahl vorgenommen? Oder hat man die beiden wesentlichen ,eucharistischen' Teile in eine Handlung zusammengezogen u. dem Sätti-

gungsmahl angeschlossen? Für die Beantwortung dieser Fragen haben wir nur unzureichende Nachrichten. Aus 1 Cor. 11, 17/34 ergibt sich mit Sicherheit nur, daß Sättigungsmahl u. Eucharistiefeier verbunden waren. Häufig wird aber μετὰ τὸ δειπνῆσαι (1 Cor. 11, 25) zum Beweis dafür angeführt, daß in Korinth das Sättigungsmahl wie beim Abendmahl Jesu von den beiden eucharistischen Handlungen umgeben war. Aber μετὰ τὸ δ. ist vielleicht nur eine alte Formel in der überlieferten Beschreibung des Abendmahles, so daß sich daraus für den tatsächlichen Brauch in Korinth nichts erschließen läßt. Es spricht nichts dagegen, daß man bereits in apostolischer Zeit zuerst ein Sättigungsmahl hielt u. dann erst das gesamte eucharistische Mahl, das aus der Zusammenziehung der beiden eucharistischen Teile zustande kommt; für dieses einheitliche Eucharistiemahl ist dann auch ein einheitliches Eucharistiegebet möglich. Für die Aufeinanderfolge von Sättigungsmahl u. Eucharistiefeier läßt sich geltend machen: Mc. u. Mt. berichten nichts über ein Mahl zwischen den eucharistischen Handlungen, weil das Mahl im tatsächlichen liturgischen Brauch diese Stelle nicht mehr einnahm. Lc. 22, 20 (vgl. 1 Cor. 11, 25) ,ebenso nach dem Mahle' könnte in dem Sinn gedeutet werden, daß man bei der Eucharistiefeier den eucharistischen Kelch ,ebenso nach dem Mahle' darreichte wie das Brot, u. dies auch im Abendmahlsbericht entsprechend aussprach. Wenn man Act. 2, 42 κοινωνία als Mahlgemeinschaft u. κλάσις τοῦ ἄρτου als Eucharistiefeier deuten darf u. diese Reihenfolge tatsächlich beobachtet wurde, wäre wiederum die Aufeinanderfolge von Mahl u. Eucharistiefeier bestätigt. Jedoch hat keines dieser Argumente zwingende Beweiskraft. Vielleicht läßt sich aber aus der gemeinsamen Grundstruktur aller altchristlichen Eucharistiegebete die Reihenfolge Sättigungsmahl – Eucharistiefeier erschließen. Die beim jüdischen Mahl übliche Aufforderung zum Nachtischgebet ,Lasset uns preisen unseren Gott' lautet im Eucharistiegebet εὐχαριστήσωμεν τῷ κυρίῳ; wenn diese Aufforderung auch im christl. Bereich beibehalten wurde, setzt sie ein Mahl voraus, dem die gesamte Eucharistiefeier folgt. Das jüdische Nachtischgebet bot die Grundlage für das christl. Eucharistiegebet, in das insbesondere der Abendmahlsbericht eingefügt werden konnte. Die Verbindung von Aufforderung u. Eucharistiegebet konnte nur in judenchristlicher Umgebung zustandekommen u. nur von einer sehr frühen Zeit her in sämtliche Liturgien übergehen. Die in der Didache 9/10 stehenden E. gehören zu einem Sättigungsmahl (Did. 10, 1); wenn man die Rufe u. Gebete Did. 10, 6 als Einleitung zur nachfolgenden Eucharistiefeier deuten darf, ergibt sich wiederum die Reihenfolge von Sättigungsmahl u. Eucharistiefeier. Das erste sichere Zeugnis für diesen Zustand haben wir in der Epistula apostolorum aus der Mitte des 2. Jh. (ep. apost. 15 aethiop.). In Rom erscheint um dieselbe Zeit die Eucharistiefeier mit einem von der Synagoge herzuleitenden Wortgottesdienst verbunden u. auf den Morgen verlegt (Iustin. apol. 1, 67); zu dieser Tageszeit scheint eine Agape unmöglich. Die Verbindung von Wortgottesdienst u. ursprünglich häuslicher Eucharistiefeier ist überdies nur dadurch möglich geworden, daß die Mahlform der Eucharistiefeier auf das Äußerste beschränkt wurde; das Eucharistiegebet selbst mußte bei dieser Umgestaltung nicht verändert werden. Die Entwicklung scheint aber nicht überall gleichartig verlaufen zu sein; noch im 5. Jh. besteht in Ägypten die Sitte, am Sabbatabend eine Agape mit anschließender Eucharistiefeier zu halten (Socr. h. e. 5, 22; Sozom. h. e. 8, 9).

C. Späteres Christentum. Im folgenden soll das Fortleben der E. jeweils nur soweit verfolgt werden, wie die Verbindung mit der atl.-jüd. Ausgangsposition noch deutlich erkennbar ist; die rein christliche Entwicklung ist hier nicht mehr zu betrachten.

I. Eucharistie. Während im Spätjudentum u. in den ntl. Schriften εὐλογία u. εὐχαριστία ohne Unterschied Berakot jeglicher Art bedeuten, kommt es im Christentum zur Ausbildung einer besonderen Terminologie, in der εὐχαριστία schließlich fast nur noch die eucharistischen Elemente, seltener die Eucharistiefeier oder das Eucharistiegebet bezeichnet. Da die Lateiner gratiarum actio nur zur Bezeichnung des Eucharistiegebets benützen können, sind sie auf das Fremdwort eucharistia angewiesen. – Nur einmal nennt Ignatius die bischöfliche Eucharistiefeier εὐχαριστία (ep. ad Smyrn. 8, 1); fraglich bleibt, ob sich ep. ad Eph. 13, 1 vor allem auf das Eucharistiegebet bezieht (zusammenkommen εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν). Sonst nennt Ignatius Fleisch u. Blut Christi εὐχαριστία (Smyrn. 7, 1; Philad. 4). Die

Didache verbietet Ungetauften, von der εὐχαριστία der Gläubigen zu essen oder zu trinken (Did. 9, 5; vgl. Hippol. trad. ap. 27f [68f. 72f Botte] mit Bezug auf die Agape). Wenn es sich hier um eine Agape handelt, würde εὐχαριστία die Speisen bezeichnen, über die eine εὐχαριστία als Tischgebet gesprochen wurde. Diese Bezeichnung klingt zwar etwas ungewöhnlich, aber noch Hippolyt befürchtet eine Verwechslung des Brotes der Eucharistie mit dem der Agape (trad. ap. 26). Nur Didache 14, 1 bezeichnet εὐχαριστεῖν sicher das sonntägliche Eucharistiegebet. Justinus nennt εὐχαριστία das Eucharistiegebet (apol. 1, 65, 3. 67, 5; dial. 41, 1; 117, 1. 5) u. auch die eucharistischen Elemente (apol. 1, 66, 1); er spricht von der εὐχαριστία des Brotes u. Weines (dial. 117, 1), vom Brot u. Kelch der εὐχαριστία (dial. 41, 1. 3) u. vom ‚eucharistierten' Brot (apol. 1, 65, 5; 66, 2; 67, 5). Auffällig ist hier das passive Partizip, das εὐχαριστεῖν ἄρτον voraussetzt; dieser Sprachgebrauch findet sich auch bei Irenaeus (haer. 1, 13, 2), Clemens v. Al. (strom. 1, 19, 96, 1) u. Hippolyt (trad. ap. 21 [54 Botte]: gratias agat . . panem . . calicem). Irenaeus kennt εὐχαριστία sowohl zur Bezeichnung der eucharistischen Elemente wie auch der Eucharistiefeier (haer. 4, 18, 5; Eus. h. e. 5, 24, 15. 17). Aber noch Origenes muß für Heiden den Ausdruck εὐχαριστία erläutern: das εὐχαριστία genannte Brot ist Zeichen der Dankbarkeit gegen Gott (c. Cels. 8, 57). – Die Zeugnisse des 2. u. 3. Jh. lassen deutlich erkennen, daß εὐχαριστία immer mehr zum terminus technicus für die eucharistischen Elemente u. die Eucharistiefeier wird. Dies führte sogar zur Änderung des Wortlautes von 1 Cor. 10, 16, wo ποτήριον εὐλογίας durch π. εὐχαριστίας ersetzt wurde. Aber es gibt doch einige beachtenswerte Ausnahmen. Hippolyt macht vorsorglich darauf aufmerksam, daß das Agapenbrot als εὐλογία, nicht als εὐχαριστία (Leib des Herrn) zu gelten habe (tr. ap. 26). Andererseits kann Cyprian die Benediktion für das bei der Taufe verwendete Öl noch eucharistia nennen (ep. 70, 2; dazu F. J. Dölger: ACh 2 [1930] 184/9). Aber auch εὐλογία wird noch lange Zeit für die Eucharistie gebraucht, so in den Thomasakten (26; 49; vgl. 133), von Cyrill v. J. (cat. 13, 6) u. besonders häufig von Cyrill v. Al. (A. Struckmann, Die Eucharistielehre des hl. Cyrill v. Al. [1910] Reg.). Augustinus kann die sonntägliche Eucharistiefeier als eulogia bezeichnen, allerdings im Gegensatz zu seinem Gegner, der sie alogia hatte nennen wollen (Aug. ep. 36, 8, 19; alogia: 36, 5, 10).

II. Weitere Arten christlicher E. Die von Paulus so oft wiederholten Mahnungen, Berakot zu sprechen, wurden in seinen Gemeinden wohl auch befolgt; denn auch die heidenchristliche Mehrheit dieser Gemeinden kannte durch ihre direkte oder indirekte Verbindung mit der hellenistischen Synagoge das Sprechen von E. Erst für die spätere nachapostolische Zeit erhebt sich die Frage, ob die Heidenchristen diese ursprünglich jüdische Sitte noch gekannt, verstanden u. befolgt haben. Das Eucharistiegebet u. die E. für Personen u. Sachen, unter letzteren vor allem das Tischgebet, sind aus dem spätjüdischen Erbe in der Kirche für immer beibehalten worden, naturgemäß in entsprechender Umformung u. mit gelegentlichen Mißverständnissen. Hier fragen wir zunächst nach dem Weiterleben der B., soweit sie nicht zu den genannten Gruppen gehören; es geht vor allem um die B., die Paulus so sehr empfohlen hat.

a. E. bei verschiedenen Gelegenheiten. Im Korintherbrief des Clemens (38, 2. 4) könnte mit εὐχαριστεῖν auf das Berakotsprechen hingewiesen sein. Daß dieses in der römischen Gemeinde noch viel später (um 140) üblich war, zeigt ganz deutlich das Verhalten des Hermas. Auf seinem Weg nach Cumae preist er Gott wegen seiner Schöpfungswerke, die ihm bei einer solchen Reise natürlich besonders oft u. großartig begegnen konnten (vis. 1, 1, 3: δοξάζειν). Hermas ‚preist den Namen', weil ihm seine früheren Sünden kundgetan wurden (vis. 2, 1, 2). Lob u. Dank spricht er aus wegen der ihm geschenkten Offenbarungen (vis. 4, 1, 3f: δοξάζειν καὶ εὐχαριστεῖν; vis. 6, 1, 1). Hermas dankt Gott für alles, was er ihm getan hat (sim. 5, 1, 1). Er dankt Gott für sein Erbarmen mit den Büßern, denen er Verzeihung u. neues Leben gewährt hat (sim. 9, 14, 3). Ignatius dankt Gott mit einer E. dafür, daß die Kirche von Ephesus einen guten Bischof besitzt (ep. ad Eph. 1, 3) u. preist den Gott Jesus Christus, der die Smyrnäer so weise gemacht hat (ep. ad Smyrn. 1, 1). Der Wortlaut einer E. wird im Barnabasbrief überliefert: ‚Gepriesen ist unser Herr, der Weisheit u. Verständnis für seine Geheimnisse in uns gelegt hat' (Barn. 6, 10; Windisch zSt. verweist auf Protev. Jac. 25, 1 u. auf Kalla 57 als spätjüdisches Vorbild: ‚Gepriesen sei er, der Herr, der Gott

Israels, der sein Geheimnis dem Rabbi Akiba ben Joseph offenbarte'). Ungefähr aus der Zeit des Hermas stammen auch die Angaben des Aristides über die Sitte der Christen, Gott bei mancherlei Gelegenheiten zu danken (εὐχαριστεῖν): am Morgen u. zu jeder Stunde, bei Speise u. Trank u. für alle anderen Güter; sie danken Gott beim Tode eines Menschen, bei der Geburt eines Kindes u. auch bei dessen allzu frühem Tod (apol. 15, 10f). Wenn ein Heide sich bekehrt, dankt auch dieser Gott (apol. 17, 4; vgl. 1 Petr. 2, 12). Ohne Zweifel handelt es sich bei den genannten Gelegenheiten um das Sprechen von E.; εὐχαριστεῖν bei der Geburt eines Kindes hat daher nichts mit der Kindertaufe zu tun (gegen J. Jeremias, Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten [1958] 82f). Justinus erwähnt zunächst das Dankgebet für die Nahrung, also das Tischgebet, spricht dann aber auch vom Danksagen für andere Wohltaten Gottes, wie die Erschaffung u. das Wohlergehen des Menschen, die Mannigfaltigkeit der Arten, den Wechsel der Jahreszeiten u. die durch den Glauben wieder geschenkte Unvergänglichkeit (apol. 1, 13, 1f). Bei der von Justin erwähnten εὐχαριστία handelt es sich um spätjüdisch-christliche Mahlberakot; es bleibt aber unsicher, ob aus der weiteren, für hellenistisches Verständnis berechneten Darstellung auf wirkliches Sprechen von B. geschlossen werden darf; vielleicht denkt Justin bei der Aufzählung der Wohltaten Gottes an das christliche Eucharistiegebet, nicht an einzelne E. nach spätjüdischer Sitte. Tertullian (ad ux. 2, 8, 8) empfiehlt die rein christliche Ehe auch deswegen, weil hier die E. nicht insgeheim gesprochen werden müssen (non trepida gratulatio, non muta benedictio). – Häufig wird berichtet, daß Märtyrer nach ihrer Verurteilung eine E. sprechen. Mit einer umfangreichen Anrede Gottes beginnt die E. des Polykarp; dann folgt eine Bitte mit abschließender Doxologie (mart. Polyc. 14). Apollonius dankt für seine Verurteilung (Acta Apoll. 46). Eine regelrechte, an Christus gerichtete E. spricht Karpus vor seinem Tode (Acta Carpi 41), ähnlich Sabas (mart. Sabae 7, 3). Lateinisch sprechende Märtyrer begnügen sich meist mit einem deo gratias (s. u.). – Firmilian v. Caesarea dankt Gott dafür, daß er durch Cyprians Brief die kirchliche Einheit lebendig erfahren hat (Cypr. ep. 75, 1. 3); vielleicht sprach er solchen Dank in einer förmlichen E. aus. Ähnliches darf man bei den christlichen Gefangenen im Bergwerk vermuten (Cypr. ep. 79). Ein spätes, aber sicheres Zeugnis für christliche E. findet sich bei Cyrill v. Jerusalem (cat. 6, 35): Speisen werden mit Danksagung eingenommen, aber auch für den Regen, Donner u. Blitz wird eine Doxologie emporgesandt. Mit εὐχαριστεῖν bezeichnen die apostolischen Konstitutionen das Beten zu den einzelnen Zeitpunkten des Tages u. der Nacht (const. ap. 8, 34, 2/7. 37, 2. 38, 4). Da diese Sammlung unter jüdischem Einfluß steht, dürfte es sich um E. handeln; darauf deutet auch hin, daß ein Teil der Begründungen spätjüdisch ist, ein anderer christlich. Auffallend häufig findet sich in apokryphen Apostelgeschichten der Wortlaut von E., die bei mancherlei Gelegenheiten gesprochen werden. Thomas preist Gott mit einer E. wegen einer guten Nachricht, aber auch wegen der Verfolgungen, die er erleidet (Acta Thom. 19; 107: ἐξομολογοῦμαι ... εὐχαριστῶ). In der syrischen Fassung der Thomasakten (70) steht eine umfangreiche E., deren nichtgnostische Teile vermutlich aus dem Judentum stammen (Hennecke-Schneemelcher, Apokr. 2, 337). Petrus dankt Gott ‚Nacht u. Tag' wegen der Menge, die sich dem Herrn zuwendet (Mart. Petri 4 = Actus Petri 33 [AAA 1, 84f]). Eine E. ist auch das Gebet des sterbenden Petrus (Mart. Petri et Pauli 62 = Acta Petri et Pauli 83). Philippus heilt Blinde, alle loben deswegen Gott aus einem Munde mit einer E. (Acta Phil. 25: εὐλογοῦμεν); auch einem anderen Heilungswunder folgt eine ganz regelrechte E. (Acta Phil. 63: Εὐλογητὸς ὁ Φ. θεός, ὅτι ...). Selbst Leopard u. Geisslein danken für ihre Heilung mit einer E. (Acta Phil. 100: Δοξάζομεν καὶ εὐλογοῦμεν). Andreas spricht mit lauter Stimme eine E. nach einem Wunder (Acta Andreae et Matthiae 9; vgl. 33). – Die von Paulus mehrere Male gebrauchte Wendung χάρις τῷ θεῷ ist nur in der lateinischen Kirche als deo gratias in lebhaftem Gebrauch geblieben u. hier zu einer Formel geworden, die auch für sich allein stehen kann, besonders wenn sie als Akklamation dient. Als Entstehungsort der deo-gratias-Formel darf Nordafrika gelten, wo sie am frühesten u. häufigsten bezeugt ist. Hier sprechen Christen nach ihrer Verurteilung deo gratias (Acta Scil. 15/7; Acta Cypr. 4, 3; Acta Maximil. 3, 2; Acta Felicis 6); natürlich ist auch im gewöhnlichen Leben deo gratias üblich

(Pass. Perpet. 12, 7; Mart. Marian. et Jac. 6, 15). Zur Zeit Augustins dient deo gratias als alltäglicher christlicher Gruß u. als Akklamation (Aug. in Ps. 132, 6 [PL 37, 1732]; ep. 213, 1). Trotz aller klösterlichen Formelhaftigkeit ist auch noch bei Benedikt der ursprüngliche Sinn des deo gratias spürbar (Bened. reg. 66).

b. E. für Dinge. Unter den täglichen E. haben in altchristlicher Zeit die Tischgebete ihren ursprünglichen Charakter besonders gut u. lange bewahren können. Tischgebete, wahrscheinlich zur Agape, sind die von der Didache 9/10 gebotenen Texte, die Spätjüdisches u. Christliches miteinander verbinden. Aristides u. Clemens Al. bezeichnen wie die Didache die christlichen Tischgebete mit εὐχαριστίαι (Aristid. apol. 15, 10; Eus. h. e. 5, 3, 3; Clem. Al. paed. 2, 10, 96, 2), Justin mit εὐλογίαι u. εὐχαριστίαι (apol. 1, 67, 2; 1, 13, 1f), die Thomasakten mit εὐλογίαι (Acta Thom. 29). Hippolyt läßt bei der Agape die einzelnen über ihren Weinbechern eine εὐχαριστία sprechen (trad. ap. 26), während nur Bischof, Presbyter oder Diakon die E. zum Brot sprechen dürfen. PsAthanasius (virg. 12f) bietet zwei Texte vor dem Abendessen im Wortlaut; der erste (Εὐλογητός . . .) findet sich ähnlich auch in den Apostol. Konstitutionen (7, 49) u. bei Johannes Chrysostomus (hom. 55, 5 in Mt. [PG 58, 561]) u. dürfte wesentlich jüdischer Herkunft sein. Der zweite Text ist der Didache entnommen. – Ähnlich wie das christliche Tischgebet ist auch die christliche Licht-E. aus der jüdischen Sitte abzuleiten, bei Beginn der Dunkelheit zum Anzünden oder Herbeibringen der Lampe eine Beraka zu sprechen. In der Diaspora fiel der heidnischen Nachbarschaft besonders die am Sabbatvorabend entzündete Lampe auf, die weiterbrennen mußte, da sie am Sabbat nicht gelöscht werden durfte (Mischna Sabb. 2, 6f; bSabb. 34a/35b; Mischna Ber. 8, 5f; Tos. Ber. 6, 7a; bBer. 53ab). Mißgünstige Heiden spotteten über Sabbat u. Sabbatlampe, andere Heiden dagegen übernahmen in Ost u. West diesen jüdischen Brauch (Jos. c. Apion. 2, 39 [282]; Sen. ep. 95, 47; Pers. sat. 5, 179/84; Tert. ad nat. 1, 13: ritus lucernarum). Die von F. J. Dölger untersuchte heidnische Lichtbegrüßung scheint stark von der jüdischen Sitte beeinflußt, wenn nicht gar von ihr abzuleiten zu sein (Lumen Christi: ACh 5 [1936] 1/43; ohne Berücksichtigung der jüdischen Einflüsse). Natürlich haben Heiden die jüdische Lichtberaka durch heidnische Akklamationen ersetzt, während Gottesfürchtige u. Proselyten wohl auch die jüdische Beraka übernommen haben; dies taten sicherlich Christen. Hippolyt kennt eine regelrechte Licht-Eucharistia, die der Bischof spricht, wenn der Diakon bei der abendlichen Agape die Lampe herbeibringt (trad. ap. 25 [64f Botte]). Verwandt damit ist ein Abendgebet der Apostolischen Konstitutionen, das als ἑσπερινὴ εὐχαριστία bezeichnet wird (const. ap. 8, 37). Beide Texte sind zu vergleichen mit der noch heute üblichen jüdischen Lichtberaka (K. Gamber: Ostk. Stud. 7 [1958] 58f). Im 4. Jh. lassen wenigstens noch die Bezeichnungen erkennen, daß das für das Licht bestimmte Gebet von Berakot abstammen muß, wenn auch der Text zu einem hellenistischen Hymnus von der Art des φῶς ἱλαρόν geworden ist; dieser alte Hymnus wird nach Basilius für die ἐπιλύχνιος εὐχαριστία benützt (spir. sanct. 29, 73). Derselbe Ausdruck bezeichnet ein Abendgebet zu Hause oder auch in der Kirche (Greg. Nyss. v. Macrinae [PG 46,985B. 981C]). Das licinicon oder lucernare der Pilgerin Egeria beginnt mit dem Entzünden der Lichter, zu dem psalmi lucernares gesprochen werden, die also die E. ersetzen (peregr. 24, 4; 25, 4. 11). Eine auf das äußerste reduzierte Licht-E. existiert in der Form, daß Gott mit einem deo gratias gepriesen wird, wenn das Licht gebracht wird; mit einem vorhergehenden Rufe ‚Lumen Christi' (das Licht Christus) kann das zusammengefaßt werden, was sonst in der Begründung der E. zu stehen hätte. Neben Lumen Christi – deo gratias gibt es im Westen für die Osternacht eine feierliche Lichtbenediktion, deren bekanntester Text das Exultet ist; daneben gibt es zahlreiche andere Texte für denselben Zweck (J. M. Pinell, La benedicció del ciri pasqual i els seus textos: Scripta et documenta 2 [1958] 1/119). Entscheidend ist die Einsicht, daß alle derartigen Riten u. Texte zuletzt auf die spätjüdische Lichtberaka beim Entzünden oder Herbeibringen der abendlichen Beleuchtung zurückgehen.

b. E. für Dinge. Neben den E. für Mahl u. Licht gibt es in altchristlicher Zeit auch für andere Dinge des menschlichen Gebrauchs E., in denen Gott Lob u. Dank ausgesprochen wird; durch ein heidenchristliches Mißverständnis werden diese E. aber immer mehr

zu Segnungen der Dinge selber. Hippolyt bietet den Wortlaut von E. für Öl, Käse u. Oliven (trad. ap. 5f), ferner für Erstlingsfrüchte, Rosen u. Lilien (trad. ap. 31f [74/79 Botte]). Zahlreiche E. enthält das Euchologium des Serapion, die sich aber vielfach weit vom überlieferten Typus entfernt haben. Ein E.text für Erstlingsfrüchte in den Apostol. Konstitutionen (8, 40) folgt genau dem jüdischen Muster u. ist vermutlich sogar direkt von einem solchen Text abhängig. Der enge Zusammenhang von christl. E. u. jüdischen Berakot zeigt sich in der Bestimmung der Synode von Elvira, daß die christlichen Grundherren ihre Früchte nicht von Juden segnen lassen sollen, damit nicht der christliche Segen entwertet werde (can. 49). Im römischen Canon missae steht vor der Schlußdoxologie per ipsum ... die Formel per quem haec omnia ... et praestas nobis, die ursprünglich als Abschluß von Texten zur benedictio primitiarum diente: Bohnen, Weintrauben (Lib. pont. 1, 159 Duchesne; Sacr. Gel. nr. 1603); Öl zur Krankensalbung im häuslichen Gebrauch (Sacr. Gelas. nr. 378, 381f). Besonders wichtig sind in der Liturgie die E. für Naturerzeugnisse, die man im Kult benötigte: Taufwasser (Tert. bapt. 4; Hippol. trad. ap. 21 [44f Botte]; H. Scheidt, Die Taufwasserweihegebete [1935]); Öl für die Salbung nach der Taufe (Öl der Eucharistie: Hippol. trad. ap. 21 [46f Botte]; Cypr. ep. 70, 2; vgl. Dölger: ACh 2 [1930] 184/9; Sacr. Gelas. nr. 384/88); Wasser u. Milch mit Honig (Hippol. trad. ap. 21 [56f Botte]; Sacr. Leon. nr. 205; Conc. Hippon. can. 23). Dinge, für die eine E. gesprochen worden ist u. die ohne viel Rücksicht auf die ursprüngliche Zweckbestimmung dem Volke ausgeteilt werden, heißen natürlich ebenfalls eulogia oder benedictio: Wachs von der Osterkerze (Ennod. ben. cerei [CSEL 6, 418. 422]; Liber ord. 216 Férotin); Taufwasser, das im Haus oder Weingarten gesprengt wird (OR 11, 95 [Andrieu, Ordines 2, 445]). Die Herkunft der altchristlichen E. von jüdischen Berakot ist auch noch in späterer Zeit in der armenischen Liturgie besonders gut erkennbar. Das armenische Christentum erscheint stärkstens geprägt vom Diasporajudentum des Landes u. der jüdisch beeinflußten einheimischen Bevölkerung. Die E. der armenischen Liturgie entsprechen genau dem Muster der jüdischen Berakot; sie beginnen mit dem Lobpreis Gottes für die Werke seiner Schöpfung u. der Heilsgeschichte (‚Gepriesen ...'); die Bitte um Gottes Segen wird regelmäßig mit dem charakteristischen ‚und jetzt' eingeleitet (F. C. Conybeare, Rituale Armenorum [1905] 36. 44f. 57f. 61. 64/6. 93. 110f. 115. 127f. 132/4. 166ff. 221f. 250f. 263. 271. 284/6).

III. E. als materielle Gabe. a. Gewöhnliche E. Beraka als Bezeichnung für ein materielles Geschenk findet sich in den atl. Schriften u. ist im späteren Judentum zuletzt bei Paulus bezeugt (oben). Erst im 4. Jh. hören wir wieder von E. bei Christen, die damit Dinge bezeichnen, die als Geschenke verteilt, mitgegeben oder versandt werden. Nur ein einziges Mal vor dem 4. Jh. findet man εὐλογία bei Hippolyt, der damit das bei der Agape vom Bischof gereichte Brotstück bezeichnet u. es dadurch deutlich vom eucharistischen Brot unterscheiden möchte, das εὐχαριστία heiße. Dieser Hinweis zeigt aber, daß εὐλογία doch noch keine feste Bezeichnung gewesen ist (Hippol. trad. ap. 24f [66f Botte]). E. als Name für dieses Brot beruht natürlich darauf, daß der Bischof nach jüdischer Sitte für das Brot eine E. gesprochen hat. Seit dem 4. Jh. haben wir Nachrichten über die Verteilung von E.-Brot am Ende des eucharistischen Gottesdienstes; dieser Name erklärt sich ohne Schwierigkeiten aus der bei Hippolyt erwähnten Agapenpraxis. Die Synode von Laodicea (can. 14) verbietet, die Eucharistie am Osterfest als E. (εἰς λόγον εὐλογιῶν) in andere Gemeinden zu senden. Unbestimmt bleibt die Art der E., die man von Häretikern nicht annehmen darf, da solche εὐλογίαι in Wirklichkeit ἀλογίαι seien (Conc. Laod. can. 32). Die bei der Eucharistiefeier nicht benötigten u. als E. bezeichneten Opfergaben sollen an den Klerus verteilt werden (const. apost. 8, 31). In Ägypten wurde nach der Kommunion Wein u. anderes verteilt (R. Draguet: Muséon 60 [1947] 245f); für Mönche gibt es nach der Synaxis manchmal Gebäck u. Wein (apophth. patr. [PG 65, 241]). Eine Illustration dieser Sitte bietet die Unterschrift für eine Darstellung der Brotvermehrung in einer alexandrischen Gruft: τὰς εὐλογίας τοῦ Χριστοῦ ἐσθίοντες (DACL 1, 1, 798; Abb. 1, 1, 1129). Der Novatianerbischof Chrysanthus von Kpel nimmt an den Sonntagen nur zwei E.-Brote von der Gemeinde an (Socr. h. e. 7, 12). Das nach dem Gottesdienst verteilte E.-Brot heißt in der griech. Kirche erst seit dem 12. Jh. ἀντίδωρον, weil es nun als Kommunionersatz gilt (A. Raes, Anti-

doron: Proche Orient 3 [1953] 6/13). Nach Joh. Moschos werden am Donnerstag u. Samstag vor Ostern Nahrungsmittel u. E. an das Volk verteilt (prat. 85). Der Abt Paulus ernährt sich nur von der E. der Kirche (ebd. 41). Im Westen sind E.-Brote besonders in der gallischen Kirche üblich; das liturgische wie das private E.-Brot heißt hier eulogia, nicht benedictio (Franz 1, 244/6). Als Eucharistieersatz gibt man in Spanien den Büßern E.-Brot (A. Jungmann, Die latein. Bußriten [1932] 130). Es dürfte dann eine private Weiterentwicklung des ursprünglich kirchlichen E.-Brotes sein, daß man sich auch solche Brote als E. zusendet, die nicht nach dem Gottesdienst verteilt, sondern privat besorgt worden sind. Im Westen finden wir Paulinus v. Nola u. Augustinus als eifrige Versender von E.-Broten (Paul. Nol. ep. 3, 6; 4, 5; 5, 21; 7, 3; Aug. ep. 31, 9; vgl. Dölger: ACh 1 [1929] 44/6; 6 [1950] 67). Augustinus, der einer Frau eulogiae panis geschenkt hatte, wurde verdächtigt, ihr ein Liebesmittel gegeben zu haben (Aug. c. Crescon. 3, 80; 4, 64; c. litt. Petil. 3, 16, 19). Florentius schickte dem Benedikt quasi pro benedictione ein vergiftetes Brot (Greg. dial. 2, 8). Mit Erlaubnis der Oberin darf eine Nonne ihren Verwandten ein eulogiae panis zusenden (Caesar. Arel. stat. virg. 25). – Neben dem E.-Brot gibt es zahlreiche andere Dinge, die als E. verschenkt werden; es sind Gaben, mit denen der Spender dem Empfänger seine Ehrerbietung, Zuneigung, Freundschaft u. christliche Liebe bekunden will. Oft scheint eine solche E. ganz unverbindlich dazu zu dienen, des anderen zu gedenken u. sich bei ihm in Erinnerung zu bringen. Eine solche E. hat also vorwiegend symbolische Bedeutung u. ist daher gewöhnlich nicht sehr wertvoll; damit steht sie im Gegensatz zur biblischen Bedeutung von E., die gerade als reichliche Segensgabe erscheinen will (2 Cor. 9, 5f). Kleine Geschenke u. Andenken als E. zu bezeichnen, ist ein nur bei den Christen seit dem 4. Jh. üblicher Sprachgebrauch. E. ist also ein christlicher Semitismus; beim E.-Brot ist die Ableitung sicher, nicht jedoch bei den anderen Arten von E. Die gewöhnlichen, profanen E. sind entweder dadurch zu ihrem Namen gekommen, daß die Sitte des E.-Brotes auf andere Dinge übertragen worden ist oder daß man im 4. Jh. den entsprechenden biblischen Sprachgebrauch von E. wieder aufgenommen hat. Vielleicht haben aber auch beide Gründe in einer nicht mehr nachprüfbaren Weise zusammengewirkt. Die als E. bezeichneten Dinge gehören keineswegs nur dem Bereich des Sakralen, Religiösen oder Kultischen an, sondern können sehr alltägliche u. gewöhnliche Dinge sein, so daß E. einfach soviel wie ‚Geschenk' bedeutet. Das gilt auch für die bereits erwähnten E.-Brote privater Art. Als erster hat P. Drews auf diesen nichtsakralen Charakter vieler E. hingewiesen. Freilich dürfte es erst eine nachträgliche Ausdeutung des Paulinus sein, wenn er hofft, seine E.-Brote möchten durch die Annahme beim Empfänger zur eulogia werden (ep. 3, 6; 4, 5). Basilius bedankt sich für Lampen u. Tragemata, die er von Amphilochius als Festgeschenke u. E. erhalten hatte (ep. 232). Akakios v. Melitene sendet als Beigabe zu seinem Brief μετ' εὐλογίας einen großen Fisch an Firmus v. Caesarea (Firm. ep. 35; 19). Besonders viele Nachrichten über kleine Geschenke als E. finden sich in der Mönchsliteratur: Leont. Neap. v. Sim. (158f Rydén); Pallad. hist. Laus. 25 (Nüsse); apophthegm. patr. ([PG 65, 92] Feigen); Joh. Mosch. prat. 42 (Schweißtuch u. 6 Münzen); prat. 125 (Löwe erhält E. u. gibt daraufhin den Weg frei); Geront. v. Melan. 13 (E. als Geschenke für den Kaiser). Egeria erhält bei ihrem Besuch heiliger Stätten als E. Früchte vom Berge Sinai u. aus dem Garten des Johannes (peregr. 3, 6f; 15, 6), ferner von Mönchen nicht näher bezeichnete Gastgeschenke (peregr. 11, 1; 21, 3). Es scheint sich hier um gewöhnliche E. zu handeln, nicht um Devotionalien u. Pilgerandenken. Wenn in der Kirchenpolitik Bestechungsgeschenke unter der Bezeichnung E. gegeben werden, dann ist dies kaum frömmelnde Heuchelei, weil E. im christlichen Sprachgebrauch häufig nur noch ‚Geschenk' bedeutet; als Vorwurf bleibt daher nur die aktive u. passive Bestechung. Ein besonders schwerwiegendes Beispiel für eine solche Bestechung mit E. ist in allen Einzelheiten aus der Zeit unmittelbar nach dem Mißerfolg der ephesinischen Synode von 431 überliefert. Cyrill von Al. suchte die Höflinge von Konstantinopel zu gewinnen, indem er ihnen E. zusandte. Der Archidiakon von Alexandrien, Epiphanius, schrieb deshalb einen Brief an den Bischof von Konstantinopel, in dem er über die Verschuldung der Kirche von Alexandrien jammert, die durch die zahlreichen u. kostspieligen E. entstanden sei. Dem Brief ist eine lange u. genaue Liste der

E. beigefügt (Geldspenden, besonders aber Erzeugnisse des alexandrinischen Kunsthandwerks); Brief u. Liste sind in lateinischer Übersetzung erhalten (AConcOec 1, 4, 222/5; P. Batiffol, Les présents de S. Cyrille à la cour de Constantinople: Études de litt. et d'archéol. chrét. [Paris 1919] 154/79). Von einer E. als Bestechungsgeschenk hört man auch in den Gesta Beryti 101/5 (AConcOec 2, 1, 3 [388, 2]). Theodoret will von Bischöfen keine E. annehmen, wohl weil er Bestechung befürchtet (ep. 123 [PG 83, 1333/6]). In der syrischen Kirche heißt E. die fromme Spende für Kirche u. Bischof, selbst wenn sie pflichtgemäß ist (O. Braun, De s. Nicaena synodo [1898] 70). – Auch im Westen heißen kleine Geschenke E. oder manchmal benedictio. Als solche E. begegnen Schriften (Aug. ep. 216, 2), Briefe u. Kleidungsstücke (Paul. Nol. ep. 23, 3), irgendwelche Liebesgaben (Gelas. fragm. 35 [502 Thiel]: benedictionis eulogias quas pro affectione direxi; Avitus ep. 65). Gregor I schenkt dem kranken u. geschwächten Bischof Ecclesius ein Pferd de benedictione s. Petri, also aus dem Kirchenvermögen (ep. 11, 3); auch eine Geldsumme kann als E. gelten (ep. 13, 28: benedictionem parvulam sanctitati vestrae L solidos transmisi). Gregor selbst erhielt vom alexandrinischen Bischof benedictionem s. Marci, eulogias s. Marci (ep. 6, 58; 13, 45). E. wird geradezu zum Almosen für einen Mönch (ep. 9, 20) oder für Arme (ep. 7, 9). Briefe, E. oder Geschenke darf der Mönch nur mit Erlaubnis des Abtes empfangen oder geben (Bened. reg. 54). Der Bischof schickt E. ins Kloster, die der Abt mit Kuß begrüßt (reg. magistri 76). Gelegentlich werden auch christliche Festgeschenke als E. bezeichnet (Basil. ep. 233; Conc. Laod. can. 14).

b. E. als Devotionalien. Neben den gewöhnlichen E. gibt es als zweite große Gruppe E., die man mit einem modernen Ausdruck als Devotionalien bezeichnen kann, Gegenstände u. Hilfsmittel der privaten Frömmigkeit (s. B. Kötting, Art. Devotionalien: o. Bd. 3, 862/71; H. Gerstinger, Art. Enkolpion: o. Bd. 5, 322/32). Fast alles, was man heute unter Devotionalien zusammenfaßt, hat man im christl. Altertum E. genannt, weil man ihnen wegen ihrer Herkunft eine Segenskraft zugeschrieben hat; der bei den gewöhnlichen E. vorwiegende Geschenkcharakter ist bei den Devotionalien-E. zwar häufig vorhanden, aber nicht wesensnotwendig. Die Devotionalien sind eine der Antike u. dem Christentum in mancher Hinsicht gemeinsame Erscheinung; dagegen ist E. eine rein christliche Bezeichnung für Devotionalien. Im folgenden werden nur solche Devotionalien berücksichtigt, die in der literarischen oder archäologischen Überlieferung ausdrücklich als E. bezeichnet werden. Die unkontrollierte, wild wuchernde Neuschöpfung dieser der privaten Frömmigkeit dienenden E. macht eine Gruppierung sehr schwierig. Man wird wohl am ehesten der geschichtlichen Entwicklung gerecht, wenn man darauf achtet, welche Eigenschaften Gegenstände zu E. machen konnten. Es ist im wesentlichen die Herkunft, die den E. ihre Segenskraft verleiht: die Herkunft von den heiligen Stätten Palästinas (εὐλογία τῶν ἁγίων τόπων) u. die Verbindung mit den Martyria, den Märtyrer- u. Heiligengräbern u. deren Umgebung. Die schon genannten E., die Egeria beim Besuch heiliger Stätten erhielt, scheinen noch nicht als Devotionalien gewertet werden zu müssen. Von richtigen benedictiones dagegen spricht öfters der Anonymus von Piacenza um 570 (Öl aus der Lampe am Grabe Christi u. vom Kreuzesholz, Ampullen mit Manna: Anon. Placent. 18. 20. 39). In größerer Zahl finden sich solche Ampullen für die Aufnahme von heiliger Erde u. Öl in Monza u. Bobbio (Grabar, Ampoules). – Palästina u. der Sinai werden zu einer unerschöpflichen Quelle von E., die durch die Pilger in alle Welt gebracht werden, vor allem vom Kreuz u. Grab Christi in Jerusalem u. von der Geburtsgrotte von Bethlehem; aber auch die atl. Erinnerungsstätten fehlen dabei nicht. Steine, Erde, Öl von den Lampen, mancherlei Dinge, die mit heiligen Orten u. Gegenständen in Berührung gebracht worden sind, bilden das Material solcher Palästina-E. Immer mehr schaltet sich dabei das Kunsthandwerk ein, das die heilige Erde zu Bildern preßt, Ampullen für Öl u. Wasser u. auch die Kästchen für die Aufbewahrung von allerlei E. mit Bildern schmückt. Diese Verbindung von E. u. Bild hat ihren Teil zur Entwicklung u. Verbreitung der Bilderverehrung beigetragen. Der Katalog von B. Bagatti, der alle E. Palästinas bis zur Gegenwart berücksichtigt, zeigt sehr eindrucksvoll die Menge u. Verbreitung dieser Art von E. – Noch bunter, durch lokale Besonderheiten gekennzeichnet, ist die Gruppe von E., die auf die Martyria u. ihre Umwelt zurückzuführen ist. Solche E. sind gewöhnlich nicht Überreste

der Märtyrer u. Heiligen selbst, sondern Reliquienersatz, Dinge aus der Nähe des Grabes oder durch das Grab geheiligt: Staub oder Erde, Öl oder Wachs von den Lampen, Wasser oder Öl aus dem Grabe, allerlei Gegenstände, besonders Tücher, die auf das Grab gelegt worden sind. Seit der ersten Hälfte des 5. Jh. stehen in syrischen Kirchen südlich des Altarraumes Sarkophage mit Reliquien, die je eine Öffnung für den Einguß u. den Abfluß von Öl haben, um Öl-E. herzustellen (J. Lassus: DACL 15, 2, 1878f; Kötting 405f). Von der Wasser-E. sind am bekanntesten diejenigen, die in den Menasampullen über die ganze christl. Welt verbreitet worden sind (Kötting 192f. 198/200). Die Papyri von Monza bieten eine Liste der Öl-E. aus Lampen bei 65 römischen Märtyrergräbern, die von Gregor I der Königin Theodolinde geschenkt wurden; als Gefäße benutzte man Ampullen, die ursprünglich Staub- u. Öl-E. aus Palästina enthalten hatten (Kötting 239f; Grabar). Durch diese in unbeschränkter Menge herstellbaren E. werden die Martyria vor dem Verlust ihrer eigentlichen Reliquien bewahrt; nur im öffentlichen Interesse, um andere Kirchen mit Reliquien zu versehen, teilt man wirkliche Reliquien auf. In Rom lehnt man prinzipiell jede Reliquienteilung ab u. gibt nur Berührungsreliquien (*Brandeum) ab. Papst Pelagius I schickt dem Bischof von Kpel Feilstaub von Petri Ketten u. pro benedictione eine Tunika, die drei Tage auf dem Petrusgrab gelegen hatte; diese könne als Reliquie oder auch als Gewand beim Gottesdienst benützt werden (ep. 20). Gregor I übersendet sehr oft Feilstaub von Petri Ketten in einem goldenen Schlüssel oder Kreuz als benedictio s. Petri (ep. 1, 29; 3, 33 u. ö.). Im Osten beschränkte sich die Gewinnung von E. nicht auf verstorbene Heilige. Vom Styliten Simeon verschaffte man sich noch zu seinen Lebzeiten mancherlei E.: Fäden vom Gewand, Linsen von seiner Nahrung, Öl u. ‚Gnadenstaub'. Aus Staub u. Erde wurden E. mit dem Bilde des Heiligen hergestellt u. verteilt (Kötting 118/22). Auch diese Bilder sind wie die bildergeschmückten E. Palästinas für die Bilderverehrung wichtig geworden (E. Kitzinger, The cult of images in the age before iconoclasm: Dumb. Oaks Pap. 8 [1954] 83/150).

J. P. Audet, Esquisse historique du genre littéraire de la ‚Bénédiction' juive et de l' ‚Eucharistie' chrétienne: RevBibl 65 (1958) 371/99. – B. Bagatti, Eulogie Palestinensi: OrChristPer 15 (1949) 126/66. – P. Browe, Die Pflichtkommunion im MA (1940) 185/200: Der Kommunionersatz: Die Eulogien. – F. Cabrol-H. Leclercq, Deo gratias-Deo laudes: DACL 4, 1, 649/59. – E. Coche de la Ferté, L'antiquité chrétienne au Musée du Louvre (Paris 1958) 11f. 114f. – D. Delling, Der Gottesdienst im NT (1952) 65/70. – P. Drews, Zur Geschichte der Eulogien in der alten Kirche: Zeitschr. f. prakt. Theol. 20 (1898) 18/39. – I. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung[3] (1931). – A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im MA 1 (1909) 229/78. – A. Grabar, Ampoules de Terre Sainte (Paris 1958). – J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu[3] (1960). – B. Kötting, Peregrinatio religiosa (1950) 403/13. – H. Leclercq, Ampoules (à eulogies): DACL 1, 2, 1722/47. – L. Voelkl, Apophoretum, Eulogie u. Fermentum: Miscellanea G. Belvederi (1954) 391/414.

A. Stuiber.

Eunapios.

A. Leben. Das meiste über das Leben des E. wissen wir aus den Selbstzeugnissen in den ‚Sophistenbiographien'. Mit der bescheidenen Selbstbezeichnung ὁ γράφων, ὁ συγγραφεύς, ὁ ταῦτα συντιθείς spricht E. dort wiederholt u. mit sichtlichem Vergnügen von sich selbst. Wie Libanios, Gregor v. Nazianz, Basilius u. Gregor v. Nyssa war E. kleinasiatischer Grieche. Er ist 346 nC. in Sardes in Lydien geboren (Phot. bibl. cod. 77; v. soph. 58). In seiner Heimat hatte er bei Chrysanthios, dem Neuplatoniker (vgl. Negri 175/7), dem Mann seiner Base, studiert u. beim Grammatiker die üblichen Studien betrieben; denn er erwähnt das Auswendighersagen der klassischen Schriftsteller im Fieber (v. soph. 485). Als Sohn einer wohl nicht ganz unbemittelten Familie reiste er in Gesellschaft vieler Landsleute 16jährig mit dem Schiff nach Athen, um dort Sophistik zu studieren. Die Ankunft im Piräus u. die erste, dem Schiffskapitän verdankte Begegnung mit seinem damals angeblich 87jährigen Lehrer, dem armenischen Rhetor u. Christen Prohairesios, hat E. selbst mit aller Ausführlichkeit geschildert. Von einem Aischines aus Chios auf wunderbare Weise vom Fieber geheilt, studierte E. fünf Jahre lang bei Prohairesios, der dem Jüngling von Anfang an besondere Teilnahme

widmete. E. hörte auch die Konkurrenten des Prohairesios, Sopolis u. Diophantos (v. soph. 494). Während seines Aufenthalts in Athen ließ sich E. in die eleusinischen Mysterien einweihen (ebd. 475), dazu u. Sp. 932. Nach 5jährigem Aufenthalt plante E. eine Reise nach Ägypten, das ihn besonders anzog (vielleicht aus religiösen Motiven: Sarapiskult; vgl. ebd. 470f); aber die Eltern ,zwangen' ihn zur Rückkehr in die Heimat (ebd. 493). E. hat auf die ägyptische Reise sehr ungern verzichtet; der Wunsch seiner Familie war vielleicht durch die unsicheren Zeitläufe bedingt. Schon damals war die Sophistik Wunsch u. Berufung des E. – Er kehrte also in die Heimat zurück u. setzte seine Studien bei seinem alten Lehrer Chrysanthios fort. Damals wurde er in die letzten Geheimnisse der neuplatonischen Philosophie des Iamblich eingeweiht (ebd. 461). E. lebte in der engsten Umgebung des Chrysanthios; seine Base Melita war dessen Frau (ebd. 477). Chrysanthios war auch Lehrer Kaiser Julians gewesen u. von diesem mit der Wiederherstellung der heidn. Kulte Lydiens beauftragt worden (ebd. 501). Bei der Rückkehr des E. aus Athen um 367 wird Chrysanthios noch unter dem frischen Eindruck von Julians Ende gestanden haben. E. verkehrte in Sardes wohl in den Kreisen der vornehmen Heiden, denn Chrysanthios war mit dem Provinzstatthalter Iustus bekannt (ebd. 503). Damals wird E. auch sein starkes Interesse für Medizin entwickelt haben (ebd. 505), weshalb er bei den Aderlässen seines verehrten Lehrers Chrysanthios regelmäßig zugezogen wurde. Er war auch mit Oreibasios befreundet, dem ehemaligen Leibarzt Kaiser Julians, der bei dem letzten für Chrysanthios tödlichen Aderlaß gemeinsam mit E. den greisen Philosophen – dieser war über 80 Jahre alt – vergeblich zu retten suchte. Über die Zeit nach dem Tode des Chrysanthios wissen wir wenig. E. arbeitete an seinen verlorenen Historien, als er nach 396 die schon öfter erwähnten Sophistenbiographien schrieb. Damals interessierte er sich noch weiter für die neuplatonische Schule seiner Stadt; denn er spricht mit deutlicher Sympathie von Epigonos u. Veronikianos aus Sardes. Auch der Kontakt mit Oreibasios war noch nicht unterbrochen; denn dieser widmete ihm einen Auszug aus seinem großen Sammelwerk (vgl. o. Bd. 5, 955 nr. 102). Wann E. über seinem Geschichtswerk, mit Rhetorikunterricht befaßt, gestorben ist, ist unbekannt.

B. Werk. Die beiden Lehrer des E., Prohairesios in Athen u. Chrysanthios in Sardes, waren für das Werk des E. ebensosehr bestimmend wie für sein Leben. Ihrer beider Lehrtradition führt er fort. Sein ganzes Werk lebt von der Erinnerung an den Hörsaal. Es ist aufschlußreich, die Beschreibung des Hauses des Prohairesios in Athen zu lesen; ein bescheidenes Haus, das er von seinem Lehrer, dem Sophisten Julian dem Kappadokier, geerbt hatte (v. soph. 483); es war geschmückt mit Bildern seiner Studiengefährten; der Hörsaal, das ,Theater', war mit Marmor ausgekleidet. Noch 30 Jahre nach seinem Aufenthalt in Athen berichtet E. getreulich athenische u. kleinasiatische Schulanekdoten. Angeregt also durch die Lehren dieser beiden Männer, verfaßte E. die erhaltenen Βίοι σοφιστῶν, eine Sammlung von 24 Philosophen-, Sophisten- u. Ärztebiographien, in der E. an die für ihn durch Porphyrios, Sotion, Philostrat, Plutarch u. Lukian v. Samosata verkörperte doxographische Tradition der Διαδοχαὶ φιλοσόφων anzuknüpfen vorgibt. In Wahrheit porträtiert er aufgrund mündlicher u. zT. schriftlicher Nachrichten (vgl. zB. v. soph. 460) seine beiden Lehrer in Sardes u. Athen, ihre Vorgänger u. Konkurrenten. Chrysanthios in Sardes gehörte der neuplatonischen Schule an; aus deren Tradition stammen die Lebensläufe des Plotin, Porphyrios, Jamblich, Alypios, der derselben Generation angehörigen Aidesios (Lehrer des Chrysanthios), Sopatros (von Konstantin hingerichtet), Eustathios u. seiner Frau Sopatra, der wiederum einer Generation angehörigen Maximus u. Priscus (Mitschüler des Chrysanthios). Die Lebensläufe der Sophisten Julian des Kappadokiers, Prohairesios, Epiphanios, Diophantos, Himerios, Libanios, Akakios, Nymphidianos gehen auf die Schulzeit des E. in Athen zurück, vornehmlich auf die Berichte des Lyders Tuskianos. Die Ärztebiographien des Zenon, Magnus, Oreibasios, Ionikos sind dem Interesse des E. für Medizin zu verdanken. Die Biographie des Chrysanthios rundet das Werk ab. Hier spricht E. wieder aus eigenem Erleben. – In den nach 396 verfaßten Sophistenbiographien (Terminus post quem: Schließung des Sarapisheiligtums in Ägypten unter Theodosius iJ. 395, v. soph. 471; Einfall Alarichs in Griechenland iJ. 396, ebd.

476; Schließung der eleusinischen Mysterien 396 nC., ebd. 475) verweist E. wiederholt auf ein jetzt verlorenes Geschichtswerk, in dem vor allem die Ära Julians breiten Raum einnahm. Es erscheinen folgende Titel: βιβλία κατὰ τὸν Ἰουλιανόν (ebd. 495), τὰ κατ' ἐκεῖνον (498), τὰ κατὰ Ἰουλιανὸν βιβλία (475), καθολικὰ τῆς ἱστορίας συγγράμματα (472), διεξοδικά (482) usw. E. bezeichnet damit Teile seiner Weltchronik, die schon fertig waren, als er die Sophistenbiographien verfaßte; die Periode des Theodosius sollte dort ebenfalls behandelt werden, lag aber bei der Abfassung der Sophistenleben noch nicht vor (vgl. 476). Fragmente dieser Fortsetzung der Chronik des Dexippos (frg. 1 Müller), die von 270 nC. bis zum Beginn des 5. Jh. reichte, sind aus den Sophistenbiographien u. aus der Nachwirkung bei Zosimos, Petrus Patricius, Johannes Antiochenus u. Philostorgios u. der Suda zu eruieren (FHG 5, 11/56; Schmid 1126). Aus der Verweispraxis des E. auf bereits vorliegende u. erst geplante Teile seiner Chronik ist mit Recht die Herausgabe in Fortsetzungen erschlossen worden (Schmid 1132f).

C. E. u. das Heidentum. Wie sein Zeitgenosse, der von ihm nicht erwähnte Graecosyrer Ammianus Marcellinus, wie Libanios, wie die Geschichtsschreiber Eutrop u. Rufius Festus, war E. Heide. An Ammianus Marcellinus erinnern die singularischen theistischen Bezeichnungen der numinosen höchsten Macht: Πρόνοια (v. soph. 464), τὸ θεῖον (472), θεοῦ νεύσαντος (473); ἐὰν ἐπιτρέπῃ τὸ θεῖον (476); ἡ ἐκ τῶν θεῶν πρόνοια (476); ἡ τοῦ θείου φύσις (477), welche über der Geschichte u. über dem Leben des einzelnen waltet. Während sich aber Ammianus Marcellinus auf ähnlich vorsichtig-lavierende Bezeichnungen der höchsten Macht beschränkt, ist das Werk des E. voll von Äußerungen echten gläubigen Heidentums. Die beiden Fremden, die bei der Erziehung der Sopatra, Eustathios' künftiger Frau, auf wunderbare Weise mitwirken, sind ‚Heroen, Dämonen oder etwas Höheres' (v. soph. 467). E. glaubt an die Parzen (469). Philometor hat seine ‚Sondergötter' (470). Mit besonderer Verehrung u. Frömmigkeit spricht E. von den eleusinischen u. von den ägyptischen Mysterien des Sarapis. Antoninos, der Sohn des Eustathios, eines Mitschülers des Aidesios, scheint sie ihm beschrieben zu haben; er ließ sich am Kanopusnilarm nieder, wurde in die Mysterien eingeweiht u. prophezeite die von E. bitter beklagte Zerstörung des Serapeums (v. soph. 472), das ebenso wie die Mysterien für E. ‚das Schönste auf Erden' war (471: τὰ ἐπὶ γῆς κάλλιστα). Wie schon kurz erwähnt, war E. selbst Myste. Die Einweihung fällt in die Zeit des athenischen Aufenthalts, also zwischen 362 u. 367; aber aus politischen Gründen wohl eher an den Anfang als an das Ende. Der ihn einweihende Hierophant, dessen Namen E. verschweigt, war derselbe, der auch Kaiser Julian initiierte u. dabei die Zerstörung der Mysterien voraussagte. E. selbst hat das Ende von Eleusis erlebt; er kannte auch den letzten Hierophanten, der aus Thespiae stammte u. vorher Mithraspriester gewesen war (v. soph. 476). – Besondere Hochschätzung bringt E. Vorzeichen, Träumen u. Orakeln entgegen. Die vollendete Einwohnung des Göttlichen im Menschen verkörpert sich ihm in einzelnen Berufenen. Auf diesem Glauben an das Göttliche im Menschen beruht der ständige Ehrentitel, den er seinem Lehrer gibt: θεσπέσιος, θειότατος. Vor allem aber glaubt E. an das Daimonion theurgisch Begabter, das sich in Wunderzeichen (τέρατα) u. besonders in der Gabe der Weissagung u. des Zweiten Gesichts bekundet, ferner im Umgang mit Göttern. Unter den Helden seiner Biographien sind vor allem die Neuplatoniker mit diesen Gaben ausgezeichnet: Jamblich, der kraft besonderer Erkenntnis der Begegnung mit einer Leiche ausweicht (v. soph. 459f) u. mit den Eroten verkehrt; ein unbekannter Ägypter, welcher das Ende des Ablabios, des Mörders des Philosophen Sopatros, richtig voraussagt (463); Aidesios, der Lehrer des Chrysanthios, dem in der Versenkung des Gebets ein Orakelspruch auf die linke Hand geschrieben wird (464); Sopatra, Eustathios' Frau, die auf wunderbare Weise Bücher empfängt (εὐαγγέλια 468), ihrem künftigen Mann richtig prophezeit, sie würden drei Kinder haben (469), kraft des Zweiten Gesichts die Reiseunbilden ihres Vaters kennt (468) u. einen Unfall des Jünglings Philometor voraussieht (470); Antoninos, der Sohn der Sopatra, der das Ende des Serapeums prophezeit (471); der Hierophant, der das Ende der eleusinischen Mysterien prophezeit (475); Chrysanthios, den ein Traum davor warnt, der Einladung Kaiser Julians zu folgen (477). Als Theaterkünste verwirft E. hingegen die Theurgie des Maximus u. gibt

eine Probe seiner Spielereien im Hekatetempel (475).

D. E. u. das Christentum. Der Schüler des neuplatonischen Oberpriesters von Lydien u. des armenischen Sophisten, dessen Christentum er als unbewiesene üble Nachrede hinstellt (ἔδοξεν 493), ist einer der prägnantesten Vertreter der ‚opposition païenne', ein leidenschaftlicher Christenhasser. Das äußert sich in der Behandlung Konstantins u. Julians u. in leidenschaftlichen Ausfällen gegen das morgenländische u. griechische Mönchtum.

I. Kritik an Konstantin. Konstantin wird geschildert als Zerstörer der berühmtesten heidn. Tempel u. als christl. Eiferer (461), als eitel u. beifallsgierig, urteilslos u. ungerecht. Der Beweis für diese Eigenschaften ist die forcierte Gründung Kpels durch Entvölkerung der Nachbarstädte. Im Theater von Kpel ließ Konstantin sich von Betrunkenen Beifall spenden, die mit Mühe seinen Namen behalten konnten (462). Der Kaiser war das willige Werkzeug seiner Umgebung, bereit, jeder Einflüsterung zu folgen, wie im Fall der ungerechten Hinrichtung des neuplatonischen Philosophen Sopatros, der 331 nC. von Ablabios als Zauberer u. Urheber der widrigen Winde verschrien u. der hungernden Menge geopfert wurde (463; vgl. J. Vogt: o. Bd. 3, 348). Konstantin war nach E. ein Feind u. Mörder der Philosophen (473). Sein Tod war die Strafe für die Ermordung des Sopatros (464 = frg. 7 Müller). Ähnlich tendenziös ist die Charakteristik Constantius' II. Seine Mißerfolge in Persien konnte erst der neuplatonische Philosoph Eustathios anläßlich einer Gesandtschaft zu Schapur-Saporis wieder ausgleichen; dazu mußte sich der Kaiser erst von dem schädlichen Einfluß der ‚christl. Bücher' befreien (465; zum Perserkrieg Constantius' II s. Stein 1, 212/5; vgl. J. Moreau: JbAC 2 [1959] 164f).

II. Kritik am Mönchtum. Besonders haßte E. die christl. Mönche. Die Zerstörung des Serapeums v. Alexandrien durch den Bischof Theophilos u. christl. Mönche vergleicht E. mit dem Gigantenkampf. Theophilos nennt er Eurymedon u. ἐναγής, d. h. mit religiöser Schuld befleckt (472). Den durch die Zerstörung herbeigeführten Zustand betrauert er als ‚Gewaltherrschaft der Finsternis' (471). Die Plünderung u. Schändung des Heiligtums beschreibt E. als reinen Gewaltakt: Krieg ohne Kriegserklärung, kampflosen Sieg, berserkerhaftes Wüten, als wären Heiligtümer nur Steine u. bloße Steinmetzprodukte. Der Zerstörung folgte der Diebstahl; den ganzen Vorgang qualifiziert E. als ἱεροσυλία u. ἀσέβεια, als Tempelschändung u. gottloses Vorgehen. Die neuen Herren des Serapeums, die ‚sog. Mönche', charakterisiert E. als ‚Schweine in Menschengestalt'. Götterverachtung gilt ihnen als Frömmigkeit; die schwarze Kutte berechtigt zu Terror u. unanständigem Betragen in der Öffentlichkeit. Der neue christl. Kult ersetzt die wahren Götter (ὄντες Cobet; νοητοί Boissonade) durch öffentlich hingerichtete Sklaven. Märtyrer u. Diakone sind nur untreue, öffentlich ausgepeitschte Sklaven; die auf ihren Bildern dargestellten Wunden sind Merkmale ihrer Schurkerei (472). Ein ähnlicher Ausfall gegen die Mönche begleitet die Schilderung der durch Alarichs Einfall in Griechenland verschuldeten Zerstörung von Eleusis. Nach E. Meinung haben die ‚Schwarzmäntel' dem Goten die Thermopylen, das Tor Griechenlands, geöffnet. In ihrem Gefolge war wiederum die ἀσέβεια, die Gottlosigkeit (476; vgl. Stein 1, 353f). Die Goten selbst benutzten die Ehrfurcht vor dem christl. Ritus, indem sie sich teilweise als Mönche verkleideten (hist. frg. 55 [5, 38f Müller]).

III. Beurteilung Julians u. seiner Nachfolger. Der Haß gegen Konstantin überträgt sich auch auf die Konstantinsöhne. Die Machtergreifung Julians aber ist der Sturz der ‚konstantinischen Tyrannis' (v. soph. 476). Obwohl Julian, der göttlichste, ὁ θειότατος, von Jugend an von christl. Eunuchen umgeben war, die aus ihm einen ‚sicheren Christen' machen wollten, χριστιανὸς βέβαιος (473), kam das Große seiner Seele in dem Streben nach heidn. παιδεία zum Durchbruch, das seine christl. Lehrer nicht zu befriedigen vermocht hatten (473). Die greisenhafte Weisheit des Jünglings fand ihr reinstes Gefallen an der Begegnung mit Chrysanthios, dem Lehrer des E., u. mit Aidesios, dessen Lehrer (474; Allard 1, 305). Gierig nahm Julian die eleusinischen Weisheiten auf; seine Erhebung zum Caesar war eine tückische Maßnahme des Constantius, der ihn dadurch vernichten wollte. Dank der göttlichen Vorsehung gelang es Julian, sich als Christ zu tarnen, seinen Glauben an die Götter zu verbergen u. durch ihn zu siegen (476). Der von E. gebilligte Sturz des Constantius war vorbereitet durch Gespräche mit dem Hierophanten, mit Oreiba-

sios u. Euhemeros (Allard 333/5 bezweifelt, daß Julian damals initiiert wurde; Negri 59). Das Ende Julians sieht E. als Umschwung von ‚großen u. strahlenden Hoffnungen' zum Niedrigen u. Elenden (478). – Beifällig schildert E. die von seinem Lehrer, wohl während seines Studienaufenthalts in Athen, auf Weisung Julians vorgenommene Restauration der heidn. Kulte (501). Allerdings verfuhr Chrysanthios, der Oberpriester Lydiens, dabei mit solcher Toleranz, daß ihn die von den Nachfolgern Julians eingeleitete Heidenverfolgung verschonen mußte. E. freut sich, in dem von den christl. Kaisern Valentinian u. Valens eingesetzten Statthalter Lydiens, in Iustus, einen Glaubensgenossen zeichnen zu können, der sich natürlich mit Chrysanthios auf das beste verstand (503). Die ungerechte Verfolgung des Oreibasios, des Anhängers u. Förderers Julians, ist dann wiederum ein Beispiel christlichen Revanchistentums (498f). Auch Theodosios wird ungünstig beurteilt: Glück paare sich hier mit einem schlechten Charakter (frg. 48 [5, 35 Müller]).

E. Bildungsbegriff des E. Der Myste, der Freund des letzten Hierophanten, der orakel- u. wundergläubige, in der Verfolgung lebende Heide hatte neben den alten Göttern noch ein weiteres Idol: παιδεία oder παίδευσις. Als Schlüsselbegriff mit leitmotivischer Häufigkeit in den Sophistenbiographien wiederkehrend, bestimmte die Bildung, Lebensform u. Lebensweg des E. nicht minder als sie ihn bei der Wahl seines literarischen Sujets beherrschte. Obwohl einige der Gelehrten, die sich mit E. beschäftigt haben, einen Verfall seines Bildungsniveaus festgestellt haben (Wright 322; Negri 36: ‚ben misero scrittore'), ist sein Glaube an die παιδεία als echten Wert nicht zu bezweifeln. Daher sind die großen Helden, die ἄριστοι ἄνδρες, alle im Besitz der παιδεία; Sokrates, Platon u. Xenophon sind ins Heroische entrückt u. echte Autoritäten (452. 501). Auf neuplatonischen Vorstellungen, die E. von seinem ‚göttlichen' Chrysanthios nahegebracht worden sein müssen, beruht der Glaube an die Inspiriertheit der παιδεία. Die πεπαιδευμένοι, die Gebildeten, haben ein besonders vertrautes Verhältnis zu den göttlichen Kräften, sie sind Theosophen; aber dieses Wissen ist immer vom Studium begleitet. Die heidn. παιδεία ist den christl. Büchern weit überlegen, wie der Fall des Julian oder der Erfolg des Philosophen Eustathios bei Schapur zeigt. Selbst im Fieber blieben die klassischen Schriftsteller des Sechzehnjährigen einziger Gedanke.

P. Allard, Julien l'apostat 1/3 (Paris 1906/1910). – J. Bidez, Julian der Abtrünnige (1940). – G. Giangrande, Herodianismen bei Eunapios: Hermes 84 (1956) 320/31; Vermutungen zum Text der Vitae sophistarum des Eunapios: RhMus 99 (1956) 133/53. – P. de Labriolle, La réaction païenne (Paris 1942) 362/7. – G. Negri, L'imperatore Giuliano Apostata (Milano 1954). – W. Schmid, Art. Eunapios: PW 6 (1907) 121/7. – E. Stein, Vom römischen zum byzantinischen Staat 1 (Wien 1928).

I. Opelt.

Eunomios.

A. Leben. I. Quellen. Die Nachrichten über den jungen E. sind spärlich (was besonders hinsichtlich seiner Bildung zu beklagen ist); ebenso steht es mit unseren Kenntnissen über die letzten 25 Jahre seines Lebens; besser unterrichtet sind wir über die Zeit zwischen 356/7 u. 369, im Zusammenhang mit der betreffenden Phase der arianischen Streitigkeiten. Alles, was bei den Kirchenhistorikern (unter ihnen der Eunomianer Philostorgius, der E. noch persönlich gekannt hat), den Gegnern des E. u. aus anderen Quellen über E. zu erfahren ist, findet man bei Tillemont, Loofs, Le Bachelet (u. neuerdings bei Spanneut) zusammengetragen u. ausführlich ausgewertet; eine Geschichte der radikalen Arianer oder Eunomianer bei Albertz, Gesch.

II. Daten. Hier nur die wichtigsten Daten: Das Geburtsjahr des E. ist unbekannt; er stammte aus Oltiseris in Kappadozien (an der galatischen Grenze), sein Vater war Bauer, konnte seinem Sohn jedoch die Anfangsgründe der Bildung beibringen. Nachdem E. in verschiedenen Berufen (u. a. war er Erzieher) in seiner Heimat u. in Kpel tätig gewesen war, reiste er nach Antiochien u. trat dort, ‚der Weisheit des Aetius nachforschend' (Philost. 4, 20), mit dem arianischen Bischof Secundus v. Ptolemais in Verbindung; dieser schickte ihn nach Alexandrien, wo Aetius sich gerade aufhielt; E. wird dessen Schüler u. Sekretär (356/7). Auf der Synode des Arianers Eudoxius v.

Antiochien 358 sind beide anwesend; E.wird zum Diakon geweiht. Im gleichen Jahr geraten Lehrer u. Schüler in Verbannung. Bei der nächsten Wendung der Dinge wird E. von Eudoxius, jetzt Bischof v. Kpel, zum Bischof von Cyzicus geweiht (360), verzankt sich aber mit ihm über die Rehabilitierung des Aetius. Dazu geriet er offenbar auch in Cyzicus seiner Lehren wegen in Schwierigkeiten; er gab sein Bistum auf u. ging noch 360 nach Kappadozien (Socr. h. e. 4, 7 verlegt diese Episode in die Herrschaft des Valens [ab 364]; dieser Datierung möchte Spanneut folgen, das scheint mir aber schlecht in die Geschichte der Partei zu passen). Während der Regierung Julians entfaltete der anhomöische Flügel der Arianer unter Aetius u. E. erneute Aktivität, die Homöer (Eudoxius, Euzoius v. Antiochien) zeigten sich ihnen wohlgesonnen, änderten jedoch ihre Haltung unter Julians Nachfolger sofort oder bald. So schritten E. u. seine Genossen zu selbständiger Kirchengründung (363) u. setzten verschiedene Bischöfe ein; Homöer u. Anhomöer (Eunomianer) bilden von nun an zwei getrennte Parteien. Unter Valens erreichte es Eudoxius, daß sich Aetius u. E. auf ihre Landgüter zurückzogen; E. hatte nach seiner Resignation als Bischof ohnehin keine kirchlichen Funktionen mehr ausgeübt. In die Episode des Usurpators Procopius waren die beiden anhomöischen Führer auf verschiedene Weise verwickelt. 366/7 findet man sie in Kpel, dort starb Aetius. E. leitete die Anhomöer weiter in unermüdlicher Aktivität auf langen Reisen; man weiß von drei Verbannungen, mit denen er dafür bestraft wurde. 383 legt er Theodosius I anläßlich des von diesem veranstalteten Religionsgespräches ein noch erhaltenes Glaubensbekenntnis vor, es wurde zurückgewiesen. E. starb zwischen 392 u. 395 auf seinem Besitztum in Dakora (Kappadozien).

III. Partei. Harte staatliche Maßnahmen galten den Schriften u. der Anhängerschaft des E.; Spaltungen in den eunomianischen Gemeinden (wegen der Sakramentspraxis) schwächten sie zusätzlich; zu Theodorets Zeiten gab es nur noch wenige Vertreter dieser Sekte. – Albertz, Gesch. betont mit Recht den schulmäßigen Charakter der eunomianischen Partei. Obwohl ihre Organisation die übliche der Bischofskirche war, übten zwei Männer ohne kirchliche Funktionen (Aetius hatte sie nie besessen, E. auf sie verzichtet) die höchste Autorität aus. Noch im Verhältnis des Philostorgius zu E. zeigt sich die Verehrung eines Schülers für das Haupt der Schule. Doch fand E. offensichtlich keinen ihm ebenbürtigen Nachfolger, der ihn hätte ersetzen können, wie er selber den Aetius ersetzt hatte.

B. Werke. Eine moderne Gesamtausgabe der überlieferten Texte des E. gibt es nicht. Vielleicht ist noch mit einigen nicht publizierten Fragmenten zu rechnen (s. u.).

I. Verlorenes. Von einem Kommentar zum Römerbrief in 7 Büchern berichtet Socrates (h. e. 4, 7, 7), von einer Briefsammlung reden Philostorgius (h. e. 10, 6) u. Photius (cod. 138). Beide sind verloren.

II. Unpublizierte Fragmente. Albertz, Unters. 55, ist, soweit ich sehe, der einzige, der die Angaben über einige E.fragmente in verschiedenen Handschriften übernommen hat, die Fabricius-Harless 211_{88} bieten. Es wäre gewiß der Mühe wert, der Sache nachzugehen u. eventuell Vorhandenes kritisch zu veröffentlichen. Es handelt sich nach Fabr.-Harl. um folgendes: Im Cod. Oxon. Bodl. Cromwell nr. 291 sind Fragmente des Severianus, des E. u. anderer enthalten. In einem Leidener Cod. Vossian. soll eine Schrift des E. De mercede meretricis non admittenda in templum zitiert sein (nach frdl. Auskunft von J. H. Waszink: Cod. Voss. gr. in 4⁰ 13, fol. 22/38 v). Cod. Vindobon. Caesar. XLII nr. 6 enthält Exzerpte, die der sinaitische Mönch Mathusala aus Hermes Trismegistus, Plato, Aristoteles u. E. angefertigt hat.

III. Publizierte Fragmente. Längst publiziert sind zwei kleine Texte des E., die aber häufig übersehen werden. Das erste Stück ist ein Scholion ‚Daß der Wille u. die Absicht nicht mit der usia Gottes identisch sind', überliefert als PsAthanas. II dial. de trin.: PG 28, 1165AB. Der sehr kritische Rettberg 146f behandelt es als zweifellos echt, ebenso findet Albertz (Unters. 53f) keinen Grund, es abzulehnen. Der zweite, kürzere Text verblüfft durch ein genaues Lemma, nach welchem er aus einer Schrift ‚Über den Sohn, 3. Buch, cap. 19' stammt. Er steht bei Anastas. Sin. c. monophys.: PG 89, 1181C. Diese Schrift, ein Florilegium, hat anti-monotheletische Tendenz, daher betrachtet Bardy (RevÉtHist 28 [1928] 826f) die benachbarten Aetius-Fragmente mit Mißtrauen, scheidet sie jedoch nicht als unecht aus, ebenso wird man sich

gegenüber dem E.fragment verhalten müssen (so tut es auch Albertz aO. 54).

IV. Erhaltene Schriften. Die vollständig oder wenigstens in größerem Umfang erhaltenen Schriften des E. sind seine beiden Apologien u. die confessio fidei.

a. Erste Apologie. Die erste Apologie, Ἀπολογητικός, in 28 Kapiteln (davon das letzte nicht von E.), ist wohl im Zusammenhang mit den Auseinandersetzungen von 360 (s. A) entstanden. Wenn man die Bischofsepisode des E. wie Spanneut mit Socrates in das J. 366 verlegen will, verschiebt sich entsprechend das Datum der Apologie. Spanneut führt als Stütze für diese Datierung Weijenborgs Chronologie des Basilius-Apollinarius-Briefwechsels an (Antonianum 33 [1958] 197/240. 371/414; 34 [1959] 245/98). Weijenborg begründet seine Datierung der Apologie auf 367 (aO. 33 [1958] 210_1) mit einer Konjektur (aO. 204_5), die er später (aO. 34 [1959] 246_2) mit Recht zurückzieht, freilich ohne zu bemerken, daß damit sein eigener Beitrag für die Socrates-Datierung der Apologie hinfällig wird. – Text: PG 30, 835/68, besser bei I. D. H. Goldhorn, S. Basilii opera dogmatica selecta (1854) 580/614. Auf die Widerlegung dieser Schrift durch Basilius (adv. Eunom. 1/3; Buch 4 u. 5 gehören dem Didymus) antwortet E. 378 mit b.

b. Zweite Apologie. Von der 2. Apologie, Ἀπολογία ὑπὲρ ἀπολογίας, sind Fragmente in großer Zahl in der Widerlegungsschrift Gregors v. Nyssa (c. Eunom.) enthalten. Der Umfang dieser 2. Apologie scheint strittig: Photius (cod. 138) gibt ihr nur 3 Bücher, wogegen Philostorgius (h. e. 8, 12) 5 Bücher nennt; man wird sich Jaegers Argumentation nicht verschließen (Bd. 2, XII): ‚neque enim est cur diffidamus Philostorgio (l. c.), rerum auctori de Eunomio Arianisque optime docto, qui quinque libros alterius Eunomii Apologiae commemorat. nempe Gregorius, postquam τρίς athletarum more (vol. 2 p. 1, 6) Eunomii impetus reppulit, ad ceteros duos libros (4/5) non respondit. quo accidit, ut perditis Eunomii libris crederetur illum nihil praeter tres libros a Nysseno commemoratos edidisse. sed cave Photio (cod. 138) manus des, qui hoc pro certo affirmat. is enim ex sola Gregorii refutatione hoc concludit. non ipse Eunomii libros iam pridem perditos legit.‘ – Die zeitliche Entstehungsgeschichte der 2. Apologie u. ihrer Widerlegung ist kompliziert, da offenbar keiner der beiden Kontrahenten sein Werk in einem Zuge niedergeschrieben hat. Die Anordnung der Bücher von c. Eunom. u. damit auch die der Fragmente des E. ist jahrhundertelang falsch überliefert worden u. steht so bei Migne PG 45. Die richtige Reihenfolge der Bücher muß lauten: 1 (bisher 1); 2 (bisher 12b [13]); 3, 1/10 (bisher 3/12). Was falsch als Buch 2 gezählt wurde, ist eine Widerlegung der Confessio fidei des E. (s. Sp. 941). Bereits Rettberg 145 hat 1794 die richtige Anordnung festgestellt, ohne daß irgend jemand (auch nicht Diekamp u. Jaeger) davon Notiz genommen hätte. Schließlich hat mehr als 100 Jahre später Diekamp (vgl. auch Albertz, Unters.) aufs neue u. mit ausführlicher Begründung den Tatbestand geklärt. Jaeger legt in seiner Edition von c. Eunom. den Text in der angegebenen Reihenfolge vor; die Hss., deren älteste aus dem 10. Jh. stammen, zeigen bereits die überlieferte Verwirrung. – Jaeger druckt die Zitate, die Greg. v. Nyssa aus E. bringt, gesperrt, so daß sie sofort zu erkennen sind; da aber Gregor die Texte seines Gegners mit unendlichen Wiederholungen anführt u. die Ausgabe keinen Index hat, mag es nützlich sein, die E.zitate (ohne Rücksicht auf jene Wiederholungen) einmal zusammenzustellen. Ich gebe außer der Bucheinteilung von Gregors Schrift Jaegers Seiten- u. Zeilenzahl nach der Ausgabe von 1921 (ein Verzeichnis nach der Neuausgabe von 1960 wird im Registerband der Gregor-Ausgabe enthalten sein; eine Umstellung der Angaben in diesem Artikel war nicht mehr möglich). Greg. Buch 1: Jaeger 1, 25, 2f; 25, 14f; 26, 25/9; 27, 3/5; 27, 21 (Titel); 28, 1/4; 28, 9/19; 29, 1/6; 30, 1/3; 30, 13/5; 31, 2f; 31, 8/11; 31, 18/32, 1; 32, 3/5; 32, 9/15; 38, 21; 40, 8 (Titel d. 1. Apol.); 41, 6/9; 41, 17/20; 42, 18/20 (aus der 1. Apol.); 43, 10f; 44, 3/6; 44, 18/22; 46, 3f; 46, 6/12; 46, 19/25; 47, 1f; 48, 9/14; 50, 19/30; 53, 22f; 54, 2f; 56, 7; 56, 18/22; 59, 6/13; 67, 22/69, 8; 148, 23/6; 152, 24/6; 156, 14/8; 156, 23/157, 11; 158, 7f; 173, 20/4; 177, 20/7; 180, 18/25; 184, 6/11; 190, 2; 192, 6/8; 193, 1/7; 204, 29/205, 3; 205, 14f (aus d. 1. Apol.); 206, 9f (aus d. 1. Apol.); 207, 3f; 207, 7/13; 207, 24; Greg. Buch 2: Jaeger 1, 223, 8/14; 234, 15/20 (aus d. 1. Apol.); 258, 12/5; 259, 22/33; 262, 30/263, 4; 264, 25/265, 2; 269, 22/4; 269, 27/270, 8; 270, 20f; 272, 22/8; 289, 28/290, 4; 290, 7f; 298, 6/11; 299, 10/3; 299, 27/9; 302, 7/10; 302, 13/8; 304, 16/21; 309, 24/7;

310, 1/5; 312, 14/22; 313, 8/11; 314, 20/4; 315, 24/6; 317, 11/5; 317, 30/318, 2; 318, 10/6; 319, 17f; 320, 14f; 322, 11f; 322, 20f; 323, 1/3; 325, 24/6; 327, 6; 328, 2/10; 329, 18/23; 330, 19/23; 331, 11/6; 331, 17/20; 331, 28/31; 332, 3/5; 332, 17/20; 333, 1/5; 334, 27/31; 340, 28/341, 1; 341, 19/21; 343, 24f; 344, 6/8; 345, 30; 346, 9/13; 346, 25/7; 347, 32/348, 7; 350, 29/351, 1; 351, 5/9; 352, 1/13; 354, 4/13; 354, 28/30; 355, 20/5; 356, 27/30; 357, 1/8; 365, 16f; 365, 27/31; 366, 12/4; 368, 13/5; 368, 23/6; 369, 5/7; 369, 18/20; 370, 29/371, 4; 371, 26f; 374, 12/20; 375, 4/12; 378, 13f; 380, 23/7; 381, 19/23; 381, 29/31; 382, 6/8; 383, 4/7; 383, 22/5; 384, 8/10; 385, 24/6; 385, 30/2; 386, 34/387, 2; 389, 6/13; 391, 5/7. Greg. Buch 3, 1: Jaeger 2, 2, 22/3, 1; 4, 4/11; 31, 19/22. Buch 3, 2: 48, 6/17; 57, 17/23 (vgl. 56, 29/57, 6); 68, 19/21; 69, 6/9; 71, 11/8; 81, 20/3; 87, 9f; 88, 6/9; 91, 10/8. Buch 3, 3: 106, 4/110, 21; 112, 31/113, 5; 118, 13f. Buch 3, 5: 157, 7/12; 159, 3f; 159, 29/160, 3; 162, 9/11; 163, 2/5; 164, 27/165, 14; 172, 26/173, 1. Buch 3, 6: 184, 3/14; 195, 3/11; 196, 22f. Buch 3, 7: 204, 6/8; 205, 6/15; 208, 26/9; 209, 4/6; 209, 7/9; 212, 22/213, 2; 216, 7/14; 223, 23f; 224, 11/6. Buch 3, 8: 226, 7/13; 228, 8/15; 231, 19/24; 234, 18f; 236, 8/12; 239, 2/7; 239, 17f; 242, 5/8. Buch 3, 9: 250, 4/12; 259, 16/21; 261, 20/3; 263, 13/5; 266, 26/31; 267, 9/15; 268, 25f; 269, 1/5; 269, 23/8; 272, 15f. Buch 3, 10: 276, 26/277, 5; 280, 28/281, 2 (aus d. 1. Apol.); 281, 20/31; 284, 8/10; 284, 13/9; 285, 22/7; 287, 20/3; 291, 24/30; 293, 24/7; 294, 30/295, 1.

c. Confessio fidei. Vollständig erhalten ist ein Glaubensbekenntnis, ἔκθεσις πίστεως. Text: PG 67, 587/90 im Apparat, besser bei Rettberg 149/69; danach öfter. E. legte es 393 Kaiser Theodosius I vor (s. o. Sp. 937). Die Widerlegung durch Greg. v. Nyssa geriet später als 2. Buch in sein c. Eunom. (s. o. Sp. 940). Die Exzerpte bei Gregor hier nach Jaegers Edition: Jaeger 2, 304, 3/8; 308, 18/24; 311, 1/6; 315, 23; 315, 28/31; 316, 13f; 317, 6/10; 323, 1/3; 325, 1/6; 341, 19; 342, 11/3; 342, 14f; 342, 17/21; 342, 25/343, 4; 344, 11f; 349, 16f; 350, 1/3; 350, 23/28; 354, 19f; 357, 25/8; 358, 2f; 358, 4f; 362, 7/9; 362, 13f; 363, 21/4; 364, 6f; 365, 14/7; 369, 10f; 372, 11f; 372, 21f; 375, 23f; 377, 9/13; 380, 7/12; 381, 14/21; 383, 17f; 383, 22f; 384, 3; 384, 5/7; 384, 18f; 384, 26; 385, 1f; 385, 10f; 385, 19; 385, 26/8; 387, 6f; 388, 9; 388, 23/5; 389, 3f. Ein Vergleich der vollständig überlieferten Confessio mit den Fragmenten bei Albertz, Unters. 42/52. Gregor hat die Confessio ohne die an den Kaiser gerichtete Einleitung u. offenbar auch ohne den Schluß gekannt.

C. Lehre. Die Bedeutung des E. erhellt daraus, daß er von den besten Theologen des 4. Jh. bekämpft wurde: außer Basilius u. Didymus (s. Sp. 939) schrieb auch Apollinarius gegen die 1. Apologie; die Verteidigung des verstorbenen Basilius gegen die 2. Apologie übernahmen Gregor von Nyssa (s. Sp. 939), Theodor v. Mopsuestia u. ein gewisser Sophronius. Schriften gegen die Anhänger des E. erschienen noch lange nach seinem Tod. Über alle diese Gegenschriften findet man ausführliche Angaben bei Spanneut.

I. Beurteilung. In Darstellung u. Beurteilung der Lehre des E. ist in den letzten Jahrzehnten ein bemerkenswerter Wandel eingetreten. Die traditionelle Sicht geht auf die Zeitgenossen, vor allem auf Epiphanius u. die Kappadozier zurück, die in E. nur den Sophisten, den Dialektiker, den ‚Technologen' sahen, der das Dogma in eine Reihe hohler Syllogismen auflöste. Aus der gründlichen systematischen Darstellung der Gedanken des E. bei Le Bachelet (dort ältere Lit.) ist ohne weiteres zu ersehen, daß es sich um mehr als ‚Technologie' handeln muß. Leider setzt Le Bachelet noch die falsche Anordnung von Greg. c. Eunom. voraus; das hat zur Folge, daß er den im Text des E. vorliegenden Zusammenhang zwischen der Agennesie Gottes u. dem göttlichen Ursprung der Namen nicht gesehen hat, der für das System des E. so wichtig ist (freilich erkennt Le Bachelet 1513, daß dieser Zusammenhang sich gedanklich leicht herstellen ließe); die Lehre vom Ursprung der Namen wird im 2. Buch der Schrift Gregors behandelt, das früher am Schluß stand (s. Sp. 943f). – De Ghellinck hat untersucht, was es mit dem Vorwurf des Aristotelismus gegenüber den Anhomöern auf sich hat. Es ergibt sich, daß die ‚Anklagen der Väter gewöhnlich nicht über die dialektische Darstellungsform hinausgehen, die in ihren Augen sich in Aristoteles personifiziert' (29). Die Dialektik der zweiten Sophistik war ohnehin nicht mehr die vollständige Dialektik des Aristoteles, noch war sie rein aristotelisch; vielmehr hatte sie stoische Elemente in sich aufgenommen. Die Erkenntnislehre des E. ist jedenfalls nicht aristotelisch, wie man auch

schon früher gesehen hat, das gleiche gilt für die merkwürdige Sprachlehre. – Vandenbussche beschreibt zunächst in der Nachfolge der Historiker der zweiten Sophistik (Rohde, Norden, Schmid, Méridier, Guignet) die Charakteristika des ‚Technologen', der sich im Unterschied zum wahren Philosophen als bloße Formalien der Philosophie Logik und Dialektik aneignet u. sie als Ornament benutzt (51f). Ist aber das System des E. mit dem Terminus technologia bereits vollständig erfaßt? V. verneint diese Frage, denn E. hat noch ein anderes Systemationsprinzip als das dialektische: es geht ihm um ‚die Natur aller Dinge' (apol. 20), um die ‚natürliche Ordnung der Dinge' (c. Eunom. 1 [Jaeger 1, 68]). Die Trinität gliedert sich nach dieser natürlichen Ordnung hierarchisch, der Zusammenhang zwischen ihren Gliedern wird in absteigender Linie durch die jeweilige ἐνέργεια hergestellt; die Trinität stellt die drei obersten Stufen in der Ordnung der οὐσίαι. E. erweist sich als Neuplatoniker. Auf dieser von V. gewonnenen grundlegenden Erkenntnis bauen die folgenden Arbeiten auf. – Dams hat sich der verdienstlichen Aufgabe unterzogen, die vier erhaltenen Hauptschriften der eunomianischen Kontroverse, die beiden Apologien des E. u. die kappadozischen Gegenschriften, der Reihe nach zu analysieren, ihre Gedankengänge festzustellen u. danach die wesentlichen Elemente herauszuarbeiten. Seine Arbeit ist die beste Einführung in das eigenartige u. in sich sehr geschlossene System des E. Dabei stößt Dams auf die Lehre des E. von der göttlichen Entstehung der Sprache u. der ἔννοια φυσική der Worte u. Namen (wogegen die ἐπίνοια der Kappadozier von E. als bloße u. leere, sinnlose menschliche Erfindung abgetan wird). Die Bedeutung dieser Lehre für das Gesamtsystem wird trefflich dargestellt; doch will die historische Ableitung nicht gelingen. – Hier setzt Daniélou ein u. kommt zu einem interessanten Ergebnis. Der ‚technologische' Neuplatoniker, als welcher E. bis dahin bereits enthüllt worden war, wird zu philosophiegeschichtlicher Dignität erhoben, indem er das bisher fehlende Bindeglied in einer wenig erhellten Phase des Neuplatonismus zwischen den Schülern des Iamblichus u. den Vorgängern des Proklus abgibt (freilich ist Proklus nicht von E. abhängig). Proklus, dessen Traditionszusammenhang mit der neuplatonischen Schule von Athen feststeht, wo man das Studium des Aristoteles betrieb, bringt in seinem Kommentar zum Kratylos eine Lehre über den Ursprung der Sprache u. der Namen, die in allen Elementen mit der des E. übereinstimmt: der Schöpfergeist gibt die eigentlichen Namen der Dinge, wie es die Theurgen u. die (chaldäischen) Orakel deutlich sagen. Die Mitteilung der Sprache geschieht im vertrauten Umgang frommer Menschen mit übernatürlichen Wesen. Der ‚wissenschaftlichen' Theorie (der Grammatiker) von der Entstehung der Sprache, die auch die der Kappadozier ist, wird eine ‚mystische' entgegengesetzt. Da der ältere E. vom jüngeren Proklus nicht abhängig sein kann, sich eine umgekehrte Abhängigkeit (obwohl chronologisch möglich) nicht feststellen läßt, muß eine gemeinsame Tradition angenommen werden; es ist zu vermuten, daß es sich dabei um eine Tradition neuplatonischer Kommentare zum Kratylos handelt. Die Berufung auf die chaldäischen Orakel bei Proklus, deren Lehre von der Entstehung der Sprache ebenfalls ‚mystisch' ist, weist in das Milieu der Iamblichus-Schüler, wo jene Orakel in hohem Ansehen standen. Insofern ist Gregors Hinweis auf den platonischen Dialog Kratylos nicht verfehlt, zumal es an der betreffenden Stelle heißt, daß E. den Dialog gelesen oder durch andere gekannt habe (c. Eunom. 2 [Jaeger 1, 329, 20/5]). Neben E. den Sophisten tritt E. der Mystagoge (was oben unter A über den Schulzusammenhang der anhomöischen Theologen gesagt wurde, empfängt durch diese Darstellung besondere Färbung). Die historische Möglichkeit des Kontaktes zwischen E. u. den Iamblichus-Schülern ist durchaus gegeben: Aetius hatte gute Beziehungen zum Caesar Gallus, der in Antiochien residierte, u. dadurch zu Julian, wie bezeugt ist; Julian aber war durch Maximus, einen Iamblichus-Schüler, theurgischer Neuplatoniker geworden. – Spanneut hält es für möglich, daß E. bereits in Alexandrien mit Iamblichus-Schülern in Verbindung getreten ist.

II. Charakteristika. Für die Einstellung des E. gegenüber der Theologie sind zwei Aussagen aus der 2. Apologie bemerkenswert. Das ‚Mysterium der Frömmigkeit' liegt nicht in ehrwürdigen Namen (offenbar ist dieses Wort hier nicht im technischen Sinn des E. verstanden), Sitten oder mystischen Symbolen, sondern in der ‚Genauigkeit der Dogmen' (c. Eunom. 3, 9 [Jaeger 2, 269, 23/8]). Um diese ‚dogmatische Akribie' zu erreichen,

bedarf es ‚logischer Sorgfalt' (welche E. bei Basilius vermißt: c. Eunom. 3, 10 [Jaeger 2, 294, 30/295, 1]). Zur sophistischen Technologie wird die Logik vor allem in der Polemik gesteigert; ein gutes Beispiel dafür ist der lange von Gregor zitierte Passus aus der 2. Apologie (c. Eunom. 3, 3 [Jaeger 2, 106, 4/110, 21]), wo E. zu dem Schluß gelangt, Basilius lehre zwei Christoi, zwei kyrioi usw. – Alle wesentlichen Elemente des Systems des E. findet man in einem von Gregor mitgeteilten Text aus der 2. Apologie (c. Eunom. 1 [Jaeger 1, 67, 22/69, 8]). Hier zeigt sich, daß E. nicht nur Sophist u. Technologe ist, der dialektische Bezüge ohne Rücksicht auf das Sein der Dinge herstellt, sondern daß er eine ‚von Natur aus bestehende Ordnung der Dinge' kennt u. voraussetzt, die das Verhältnis der οὐσίαι zueinander bestimmt (vgl. auch c. Eun. 3, 1 [Jaeger 2, 2, 22/3, 1] für die φυσικὴ τάξις). Da es sich in dieser ‚physischen Ordnung' um eine vertikale, absteigende Reihe handelt, in der eine οὐσία die höchste u. die andern entsprechend ‚untergeordnet' sind, u. dies in festgesetzter Reihenfolge, hat Vandenbussche (s.o. Sp. 943) hauptsächlich mit Hilfe dieses zentralen Textes den neuplatonischen Anteil am Gedankengut des E. feststellen können. Doch enthält das Zitat noch weitere Bestimmungen. Neben die vertikale Beziehung der οὐσίαι innerhalb ihrer Rangfolge tritt eine horizontale, denn die οὐσίαι haben ihnen ‚verbundene' ἐνέργειαι u. ‚von Natur zugehörige' Namen. Die Bedeutung der Reihe οὐσία-ἐνέργεια-ὄνομα hat Dams erkannt; hier werden die systematischen Ansätze der ersten Apologie in einen organischen Zusammenhang gebracht, der die Grundlage für die Entfaltung des Systems in der 2. Apologie abgibt. Die ἐνέργειαι sind nötig, um den ontologischen Zusammenhang zwischen den οὐσίαι herzustellen, ohne die Vorstellung der Emanation verwenden zu müssen (wie die ἐνέργεια der ersten οὐσία aus dieser hervorgeht, ohne ihre Unveränderlichkeit zu verletzen, wird nicht gesagt; doch ist ihre Aufgabe deutlich: jede Tätigkeit von der ersten οὐσία fernzuhalten; daher trägt die ἐνέργεια den Namen ‚Vater' u. nicht die οὐσία). Der entscheidende Abgrund klafft zwischen der ersten u. zweiten οὐσία; letztere ist bereits zusammengesetzt u. kann mehrere Namen haben. Der Name, u. zwar der ‚von Natur zugehörige' Name (vgl. ausdrücklich c. Eunom. 3, 5 [Jaeger 2, 162, 9/11]: ‚unveränderlich ist das naturgemäße, προσφυής, Verhältnis der Namen zu den Dingen'), ist die Basis für die eigentümliche Erkenntnislehre des E. – Alle diese Bestimmungen dienen der Untersuchung über die ‚höchste' οὐσία, über die (zweite) ‚durch diese' seiende, die mit ihr vor allen anderen ist, u. über die ‚dritte', die den beiden ersten untergeordnet ist; mit anderen Worten: über die drei Personen der Trinität, die somit klar u. deutlich als drei verschiedene u. keineswegs gleichwertige οὐσίαι dargestellt werden. Die feststehende Stellung der zweiten οὐσία, d. h. des Sohnes, macht den ursprünglichen arianischen Gedanken, Christus sei durch seine Verdienste zu dieser Vorrangstellung gelangt, überflüssig; E. lehnt ihn in seiner Confessio ausdrücklich ab (Greg. confut. conf. Eunom.: Jaeger 2, 350, 23/8). Das Wesen der höchsten οὐσία ist ἀγεννησία schlechthin. Ἀγεννησία ist nicht eine Eigenschaft Gottes unter anderen, sondern Definition u. ‚natürlicher' Name seines Seins, auf welche alle anderen Eigenschaften zurückzuführen sind, bzw. mit welcher sie identisch sind; denn die Natur Gottes ist ‚einfach' u. ‚nicht zusammengesetzt'; die φύσις Gottes ist nichts anderes als ἀγεννησία (c. Eunom. 2 [Jaeger 1, 223, 8/14]). Dies hat die Unähnlichkeit des Sohnes zur logischen Folge; denn der Sohn ist ja γεννητός. Da aber auch die orthodoxe Trinitätslehre Vater u. Sohn als ‚ungezeugt' u. ‚gezeugt' bei gleichzeitiger Homousie unterschied, ist es verständlich, daß einerseits E. so stark mit der Agennesie als Wesensdefinition Gottes (Name als ἔννοια φυσική im Gegensatz zur bloßen ἐπίνοια) arbeitet, u. daß andererseits die Kappadozier gerade diesen Begriff in seiner eunomianischen Anwendung unermüdlich u. heftig bekämpfen (man achte nur auf die Häufigkeit dieser Vokabel in Gregors c. Eunom.). – Ἀγεννησία als ἔννοια φυσική Gottes macht gleichzeitig das Wesen Gottes menschlicher Erkenntnis im höchsten Sinne zugänglich (worin sich E. wiederum von Arius unterscheidet); denn die jeder οὐσία, also auch der höchsten, allein gemäßen, ihr von Natur anhaftenden Namen, die die ἔννοια φυσική der betreffenden οὐσία aussagen, werden den Menschen direkt von Gott gegeben u. sind von Gott festgesetzt (c. Eunom. 2 [Jaeger 1, 290, 7f]). Gott teilt die Namen mit in der ὁμιλία mit seinen Dienern (aO. 333. 1/5), d. h. doch wohl durch eine Art von Offenbarung.

M. ALBERTZ, Untersuchungen über die Schriften des E., Diss. Halle (1908); Zur Geschichte der jung-arianischen Kirchengemeinschaft: ThStKr 82 (1909) 205/78. – TH. DAMS, La controverse eunoméenne, Diss. in Masch. Schr. o. O. (1951). – J. DANIÉLOU, Eunome l'arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle: RevÉtGr 69 (1956) 412/32. – F. DIEKAMP, Literargeschichtliches zur Eunomianischen Kontroverse: ByzZ 18 (1909) 1/13; Rez. von Albertz, Untersuchungen: ebd. 190/4. – FABRICIUS-HARLESS, Bibliotheca graeca 9 (1804) 207f. – J. DE GHELLINCK, Quelques appréciations de la dialectique et d'Aristote durant les conflits trinitaires du IV[e] siècle: RevHistEccl 26 (1930) 5/42. – W. JAEGER (ed.), Gregorii Nysseni opera: Contra Eunomium libri (1921f; [2]1960; oben wird immer die Ausgabe von 1921f zitiert). – X. LE BACHELET, Art. Eunomius: DThC 5, 2 (1913/24) 1501/14. – F. LOOFS, Art. Eunomius: Herzog-H., RE[3] 5 (1898) 597/601. – C. H. G. RETTBERG, Marcelliana, accedit Eunomii ἔκθεσις πίστεως emendatior (1794). – M. SPANNEUT, Art. Eunomius: DictHistGE 15 (1963) 1399/405. – L. S. DE TILLEMONT, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique 6 (Venedig 1732) 501/16. – E. VANDENBUSSCHE, La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius ‚le technologue': RevHistEccl 40 (1944/5) 47/72. *L. Abramowski.*

Eunuch s. Kastration.

Euphemein s. Akklamation.

Euphemismus.

Eine Gesamtdarstellung des griech. wie des lat. E. fehlt noch. Deshalb sind in diesem Artikel die nichtchristl. E. etwas ausführlicher behandelt worden. Eine Unterteilung nach Einzelsprachen schien unpraktisch.

A. Nichtchristlich. I. Bezeichnung u. Begriff. E., griech. εὐφημισμός, ist das Nomen actionis des Verbs εὐφημίζειν, εὐφημεῖν, eig. ‚Gutes ausrufen', dann einen ‚sakralen Ruf von guter Vorbedeutung ausstoßen' (Benveniste 116; Balharek 8; vgl. o. Bd. 1, 216. 219. 226f), ‚schweigen' (vgl. Aristoph. nub. 263). Das Verb ist abgeleitet von dem schon bei Homer gebrauchten Adjektiv εὔφημος, ‚Worte von gutem Klang'. Platon bezeichnete mit dem Nomen actionis εὐφημία bereits die freundliche Ausdrucksweise, d. h. das Vermeiden eines übelklingenden Wortes (rep. 5, 735E/736A). Den Terminus technicus εὐφημισμός haben erst die alexandrinischen Grammatiker geprägt (Balharek 28); sie haben einen Ausdruck der Kultsprache säkularisiert (Bedeutungsentwicklung bei Benveniste 116f; Balharek 2/23). – Der E. ist der Tarnname gefährlicher oder anstößiger Dinge. Das stellvertretende, andeutende, oft auch günstigere Wort soll die Entweihung oder Beschwörung des Dings vermeiden. Um die abergläubisch-psychologischen Hintergründe dieses sprachlichen Kunstgriffes zu kennzeichnen, verwenden die modernen Sprachwissenschaftler gern den weiteren Ausdruck ‚Sprachtabu' (Otto 165; Havers 19; Kandler 135; Hofmann 144; Kainz 1, 248/55; Balharek 41 unterscheidet euphemistische Vermeidung u. Deckbezeichnung). Das Worttabu ist abhängig vom Wertgefühl u. der sich wandelnden Psyche der Sprachgemeinschaft: die primitive Gesellschaft fürchtet u. meidet das Numinose u. Gefährliche; die rational ‚aufgeklärte' mildert das Animalische u. Triebhafte (zu den verschiedenen psychologischen Motiven des E. vgl. Kainz 1, 226/32. 255/8; Balharek 47f unterscheidet Motive, Ersatzmöglichkeiten, Ersatzobjekte).

II. Antike Theorien. Die griech. Grammatik führte als Beispiele für E. ἀντιφράσεις an, in Wahrheit vom Aberglauben diktierte Tarnnamen: Εὔξεινος, ‚der Gastliche', für Ἄξεινος, ‚der Ungastliche', Εὐφρόνη, ‚die Wohlgesinnte', für die (gefährliche) Nacht; Εὐμενίδες für die Furien; ἑταίρη, ‚Gefährtin', für Dirne (Plut. Solon 15, 2; Amm. Marc. 22, 8, 33; vgl. Trypho trop. 15 [8, 755f Walz]; Cocondr.: ebd. 8, 785f). Die späten lat. Grammatiker folgten ihnen u. setzten den E. mit der antiphrasis gleich (Sacerdos: GL 6, 462, 11; Balharek 33). Die Stiltheorie dagegen wird beherrscht von dem Gedanken des πρέπον, des pudor u. des honestum. Die Rücksicht auf das sittliche Wertempfinden, den ‚Anstand', unterdrückt einen Teilbereich der Wirklichkeit, nämlich Ausscheidung u. Sexualität. Diese spezifische Ausprägung oder Einschränkung des Begriffs E. verraten Ciceros Beispiele in dem Brief an Paetus (ad fam. 9, 22), seine Ausführungen in de officiis (1, 35, 126/8) u. auch die Theorien Quintilians (inst. or. 8, 3, 44; Wendt 5/11). Daß man als E. nur die verhüllende Bezeichnung der Sexualität

u. der Naturalia verstand, darauf weist auch die Charakteristik der vermiedenen Ausdrucksweise als verbum obscaenae significationis (Charisius: GL 1, 270, 26; Cic. Flacc. 15, 34), obscaenitas (Swanson 21/5), inverecunda suspicio (Diom.: GL 1, 451, 3), verba infamia (Hist. Aug. Heliog. 10, 7), impudica et praetexta verba (Suet. Vesp. 22 usw.), quae ne dici quidem sine maximo pudore possunt (Hist. Aug. Heliog. 34, 2), nuda verba (Plin. rep. 4, 14), turpia dicta (Cic. act. 2 in Verr. 1, 12, 32), sordidum aut spurcum vocabulum (Isid. or. 2, 20, 1). Während die Peripatetiker verhüllte Redeweise forderten, verfochten die ältesten Stoiker u. die Kyniker den offenen Ausdruck, weil alles Seiende aussagbar sei; daher ist die ,zynische' Offenheit Merkmal der *Diatribe u. *Kyniker.

III. Ersatzmittel. Der konkrete Ausdruck wird durch folgende Ersatzmittel vertauscht: 1. Veränderung der Wortgestalt (par bleu statt par Dieu). 2. Gebrauch von Fremd- u. Lehnwörtern (zB. medizinisch). 3. Antiphrasis. 4. Personalpronomen. 5. Akrostichische Abkürzung (Tb.). 6. Umschreibung. 7. Ellipse. 8. Aposiopese. 9. Generalisierung. 10. Litotes. 11. Metapher. 12. Andeutung (dazu Balharek 60/2 u. Kandlers Spezialuntersuchung). Diese Ersatzmittel sind übersprachlich, paganem u. christlichem Griechisch u. Latein, ja den modernen Sprachen gemeinsam.

IV. Anwendungsbereiche. a. Paläolinguistisches Tabu. Die Vorstellung, daß Name u. Sache dasselbe seien, erzeugt das ,religiöse oder abergläubische Verbot, Begriffe aus einer gewissen Sphäre beim Namen zu nennen' (Havers 19), um sie nicht zu beschwören. Tabu sind: Götter u. Dämonen, das Feuer, Sonne, Mond, der Tod, Tiere usw. (indogermanische Beispiele bei Havers 28/55). Beispiele dafür aus dem Griech. u. Latein. liefert mitunter die Etymologie; denn der häufige Gebrauch kann die Verhüllung abnützen, das Deckwort sogar den eigentlichen Ausdruck verdrängen. Tabunamen von Gottheiten sind: εὐχαίτης, der mit den schönen Haaren, der Unterweltsgott (Liddell-Scott 738 s. v.); ,ille . . . quo numquam terra vocato non concussa tremit', eine Unterweltsgottheit (Lucan. 6, 744/7); Eumenides für die Erinyen (Balharek 78/83); Manes, gedeutet als ,die Guten' (Varro 1.1. 6, 4). Aus ähnlichen Motiven blieben Schwüre u. Drohungen elliptisch, um die Wirkung zu vereiteln (Verg. Aen. 1, 135: quos ego . . .; medius fidius mit Hey 517). Gefährliche Schwüre ließen den als Schwurhelfer angerufenen Gott ungesagt (Lieberman 125: νὴ τόν, μὰ τόν). Ortsnamen wurden umbenannt, um die üble Bedeutung abzuwenden: Nequienum in Narnia, Maleventum in Beneventum (Stanford 37). Im Griech. wurde der alte indogerman. Name für ,links' σκαιός, λαιός durch den ursprünglichen E. ἀριστερός oder εὐώνυμος verdrängt. Statt ,niemand' sagte man Bona Fortuna (Donat.: GL 4, 402, 9/13; ihn schreibt Isidor aus or. 1, 37, 27; vgl. J. Fontaine, Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique 1 [Paris 1959] 148_2). Euphemistisch war auch die Kultsprache: das Verbrennen des Opferfleisches hieß adolere, d. h. eig. ,wachsen' (Serv. Aen. 1, 704), das Schlachten des Opfertieres mactare, d. h. ,verherrlichen' (anders jedoch Latte, Röm. Rel. 45_2), oder immolare, eig. ,mit Opfermehl bestreuen' (Hey 524). Opfern wurde mit der pars pro toto Aussage δρᾶν, ῥέζειν, ,tun', facere, operari a parte potiori bezeichnet; als E. deutet das Wort Balharek 61; vgl. o. Bd. 1, 82. Zauberworte u. Geheimnamen werden in den Zauberpapyri als λόγοι ἄρρητοι, ὄνομα ἄρρητον, κρυπτόν bezeichnet (PGM III 283; XII 237. 240; XIII 205. 763; vgl. N. M. H. van den Burg, Ἀπόρρητα, δρώμενα, ὄργια. Bijdrage tot de kennis der religieuze terminologie in het Grieksch, Diss. Utrecht [1939]).

b. Jüngere E. 1. Sexualität. In gewissen literarischen Genera wie der Komödie, in der medizinischen Literatur, in der Pornographie blieb die offene Sprache die Regel, wenn nicht sogar der kitzelnde oder zotige Doppelsinn gesucht wurde. Dagegen ist in der griech. Literatur mindestens seit Pindar die verhüllende Sexualterminologie nachweisbar. Sie hängt zusammen mit dem Sexualethos; vgl. *Geschlechtsverkehr. Die Umschreibungen sind moralisierend, spielerisch, aber niemals schlechthin pejorativ wie in christlicher Sprache. Es folgen katalogartig E. für den Akt, die Potenz, die Organe, Dirne, Eunuch usw.

α. Akt. Generalisierende Nomina: πρᾶξις (Pindar. frg. 127; Aeschin. 1, 158a); ἔργον (Anth. Pal. 12, 209); ἔργα γυναικῶν (Long. 4, 19, 5); ἔργα νυκτερινά (Dio 79, 15, 2); ἔργα Κύπριδος (Theocr. 4, 4); opus (Mart. 11, 104, 11; 11, 60, 7). – Metaphern u. Metonymien: δῶρον ἐρωτικόν (Liban. or. 38, 8); χάριτες (Theoph. Simoc. ep. 81); Venus (Quint. inst.

8, 6, 24); voluptas (Ov. ars 2, 477); deliciae (Apul. met. 9, 16); gaudia nocturna (Calp. ecl. 1, 14); officium (Hey 531); nox (Prop. 2, 23, 11 usw.); lectus, torus, furtum (Hey 532). – Umschreibungen: illud quod dici solet (Plaut. Bacch. 897); illa ... quae tu volebas nec puella nolebat (Catull. 8, 6f); quae tuus vir petet (Catull. 61, 144f); aliquid (Prop. 2, 22, 11; vgl. aliquid: ThesLL 1, 1615, 59/63); aliquid ultra oscula (Ov. met. 10, 344f); quiddam improbius (Mart. 9, 67, 5 usw.); multa linguae reticenda honestae (Ov. her. 19, 63f); inhonesta dictu (Tac. hist. 2, 93, 1). – Verbalausdrücke: πράττειν τὰ τῶν ἀνδρῶν (Herodian. 5, 6, 2); πράττειν τὰ ὑπὸ κόλπου (Lucian. Alex. 39); δρᾶν (Anth. Pal. 12, 2, 10; vgl. Athen. 12 p. 517e); lat. facere, vom Mann, der Frau, homosexuell usw. (vgl. Hofmann 165; ThesLL 6, 121, 52ff); γίγνομαι μετά (Lucian. dial. meretr. 6, 1); corpus iungere (Ovid. am. 3, 14, 9); foedera tori temptare (Lucan. 2, 378f); liberis operam dare (Cic. fam. 9, 22, 3 mit Wendt 29); χράομαι (Athen. 12, 535a; cf. Dio Chrys. or. 6, 17); abuti (ThesLL 1, 241, 68/75); ad corpus accedere (Mart. 7, 18, 5); παίζειν (vgl. PW 1A, 2, 2443); ἀπολαύειν (Aristaen. 2, 5); frui (Priap. 50, 5); delectari (vom Mann, Petr. 45, 7); satisfacere alicui (vom Mann, Petr. 75, 11); perficere (Hist. Aug. Max. duo 4, 7); feminae notitiam habere (Caes. b. Gall. 6, 21, 5); οἰκείως ἔχειν (Alciphr. 4, 17, 4); consuescere (Plaut. cist. 87); iugum ferre (von der Frau, Plaut. Curc. 50); zu elliptischem habere, rogare, pati Hofmann 171; zu dare, negare, promittere Hey 532. Griech. Pflügemetaphern ἀρόω, ἄροτος, ἄροτρον, ἀροτήρ bei Liddell-Scott s. vv.

β. Potenz: δύνασθαι (Anth. Pal. 12, 11; Liban. or. 39, 5); ἀνὴρ εἶναι δ. (Dio 79, 12, 1); valere (Prop. 2, 22a, 24); posse (Mart. 3, 32, 1/3 mit Hey 533); officium (Prop. 2, 22a, 24); peculium (Hist. Aug. Heliog. 9, 3).

γ. Organe: αἰδοῖα (vgl. Liddell-Scott s. v.; Hopfner 18f); pudenda, pudibilia (Hist. Aug. Heliog. 12, 2); verenda (Hist. Aug. Ant. 10, 8); velanda corporis (Plin. ep. 6, 24, 3; Hey 529); τὸ ἀναγκαῖον (Suda 1, 1 [320]; Hopfner 20); necessaria (E. Löfstedt, Late latin [Uppsala 1959] 100); vitalia (Sen. contr. 2, 5, 4); natura (Cic. nat. d. 3, 56 u. ö.); φύσις (Artemid. on. 5, 63); τὰ ὑπὸ γαστέρα (Long. 4, 11, 2); turpissima pars corporis (Sall. Iug. 85, 41); pars obscaena (Ov. a. a. 2, 584; Swanson 20; vgl. ferner Petron. 112; 132); membrum (Hist. Aug. Heliog. 12, 2); μέρος (Hopfner 20); ἀνώνυμον (Anth. Pal. 12, 232, 1); ἄκρον τοῦ σώματος (Athen. 581f); ἐκεῖνα (Alciphr. 4, 13, 14); προκείμενα (Liban. or. 53, 18); τὸ δεῖνα (Aristoph. Ach. 1149); illa (Mart. 3, 68, 7/9; 9, 40, 4); quae honeste nominari non possunt (PsSall. ep. 2 ad Caes. 9, 2; inv. in Cic. 3, 5 mit R. G. M. Nisbet, The Invectiva in Ciceronem: JRS 48 [1958] 30/2). Zu particula, libido, fascinum (vom Mann) u. naturale, extrema corporis, rima, fossa, saltus, specus (von der Frau) vgl. Hey 530f.

δ. Dirne, Eunuch usw. Dirne: meretrix, amica, puella (Hey 534); ἑταίρα (Plut. Solon 15, 2f); mulier quae sine praefatione honeste nominari non potest (Sen. contr. 2, 4, 6). Eunuch: obscaenus (Swanson 11; zB. Liv. 33, 28, 5). Kastrieren: puerum mollire (Stat. silv. 3, 4, 68); corpus de sexu transire iubere (ebd. 71); frangere sexum atque hominem mutare (ebd. 74f); vgl. damnum amissi corporis (Phaedr. 3, 11, 3); τὸ ἔργον τὸ περὶ τὸν Κρόνον ὑπὸ τῶν παίδων αὐτοῦ (Aristid. 35, 39 mit Schmid 2, 295).

2. Naturalia. Die Ausscheidung u. was dazu gehört, unterliegt aus offensichtlichen Gründen ebenfalls dem Sprachtabu; die sich stilisierende Gesellschaft muß kloakenfeindlich sein. Ausscheidung wird genannt: facere (Petr. 62, 4 mit Hofmann 165); requisita naturae, necessaria naturae (Forcellini s. v.); obscaena reddere (Ov. rem. am. 437). Das Organ: regio sessitandi (Apul. dogm. Plat. 1, 16 mit Hey 535); pars (Hist. Aug. Hadr. 17, 6; Mart. 2, 54). Exkremente: excrementum, alvus, venter, proluvies, saturitas, humor praefandus (Hey 534f); obscaena (Pomp. Mela 1, 9, 57 mit Swanson 20f); onus ventris (Hist. Aug. Heliog. 32, 2); quicquid vesica remisit (Ov. met. 15, 414). Abort: sella, conclave (Hey 534); ire quo saturi solent (Plaut. Curc. 362). Griechische E. für diesen Bereich sind noch nicht beobachtet.

3. Tod. Mildernde Bezeichnungen für Tod u. Sterben lassen sich seit Homer beobachten. Statt θάνατος oder mors wird gesagt: πότμος (Il. 18, 95); fatum (vgl. ThesLL 6, 1, 359f); οἶτος (Il. 24, 384 mit Balharek 101); χρεών (Strabo 1, 3, 21 mit Balharek 108); τελευτή, καταστροφή (ebd. 110); ἀπαλλαγή, μεταλλαγή (βίου) (ebd. 102/4); finis (Hey 522); μετάστασις (Schmid 4, 719_{25}), abitio (Hey 521); requies, quies (zB. Verg. Aen. 10, 7; Hey 523); aliud (Val. Flacc. 1, 326). Für Sterben sagte

man: κάμνειν (Balharek 101f); εἴ τι πάθοιμι (zB. Aristoph. vesp. 385 mit Balharek 110); si quid fato (humanitus, gravius, fatale) acciderit oder contigerit (vgl. ThesLL 1, 292, 84/293, 14 u. Hist. Aug. Hadr. 4, 8); quod heu timeo (Ov. her. 13, 164); contra (Hor. epist. 1, 6); impendentibus contumeliis se eripere (Suet. Nero 49, 1); καταστρέφειν, μεταλλάττειν τὸν βίον, ἀπέρχεσθαι τοῦ βίου, ἀποσβῆναι, ἀπολείπειν, ἀπορρηγνύναι, ἀφιέναι, ἀπογίγνεσθαι (Schmid 3, 244f; Balharek 107); μετοικεῖν (Balharek 108); abire (Sen. Herc. Oet. 751; benef. 7, 20, 3); ἀποδημεῖν (vgl. Epiktet, o. Bd. 5, 615); vulgär: animam ebullire, abicere (Petr. 42, 2; 62, 10; 74, 2); ad plures abire (Petr. 42, 5). Zu excedere, exitus, exspirare, finire, oppetere, dies ultimus, extrema, desinere, desiderari vgl. Hey 523f.

4. Krankheit. Schonende Bezeichnungen von Krankheiten hat Hey 519 gesammelt: infirmitas, languor, valetudo, passio, causa, causatio u. die Adjektive languidus, infirmus, vitiosus, invalidus, gravis, adfectus, inaequalis. Vereinzelt sind mildernde Ellipsen u. Deminutive: Attica (scil. febris) bei Cic. ad Att. 12, 6, 4 mit Hofmann 172; tussicula (Plin. epist. 5, 19, 6; vgl. J. Niemirska-Pliszczyńska, De elocutione Pliniana in epistularum libris novem conspicua quaestiones selectae [Lublin 1955] 16); febricula (Celsus 3, 5 mit Hey 520). Den Geisteszustand des Claudius charakterisiert Augustus, indem er zur griech. Sprache überwechselt (Suet. Claud. 4, 1 mit Hey 518); ebenso verfährt Cicero bei der Schilderung eines nächtlichen Gallenanfalls (ep. 14, 7, 1). Griechische E. sind noch nicht gesammelt.

5. Gewaltakte. Euphemistische Bezeichnung von Gewaltakten, Verbrechen, Prügel dienen der Verharmlosung, entspringen dem schlechten Gewissen oder auch dem Galgenhumor. Die Prägungen sind meist vereinzelt. Für Erschlagen wurde gesagt διαχρῆσθαι (Herodt. 1, 110; Thuc. 3, 36, 3; 1, 126, 11), für Selbstmord begehen καταχρήσασθαι (Herodt. 1, 82; 9, 120), ἀποχρῆσθαι (Thuc. 3, 81). Der Henker hieß ὁ δήμιος, ὁ κοινὸς δήμιος, ὁ δημοκοινός (Plato leg. 872B usw.), carnufex (eig. Fleischhauer, Chantraine 121); die Hinrichtung supplicium (d. h. Bitte um Versöhnung an den Beleidigten, Leumann-Hofmann 25); hinrichten animadvertere, ducere, exsequi (ebd.), auch adiudicare (Hey 521); foltern vexare (Amm. Marc. 15, 6, 2); das Gefängnis οἴκημα (Plut. Sol. 15, 2); für Prügel steht infortunium (Apul. met. 9, 23, 31 mit M. Bernhard, Der Stil des Apuleius von Madaura = TübBeitrA 2 [1927] 132); für die Vergewaltigung paulum quiddam (Ter. eun. 856). Galgenhumorige Bezeichnung von Folterinstrumenten sammelt Hey 521.

6. Politische E. Politische E. sind meist ad hoc geprägt; der Gewalthaber will entweder aus Gründen der Staatsräson sein Handeln bemänteln oder der Bürger nimmt auf die Staatsideologie Rücksicht. Zu diesem Komplex liegen bisher fast keine Beobachtungen vor (vgl. Balharek 51). Die militärische Niederlage wird genannt: ἄλλο ἢ τὸ κρατεῖν (Thuc. 7, 64, 1 mit Christ-Schmid 1, 5, 199_3), incommodum, detrimentum (Caes. bell. civ. 2, 4; 3, 10; 2, 15), secus consulta (Amm. Marc. 23, 5, 22), gesta secus (ebd. 17, 11, 1). Verstöße gegen das Staatsinteresse: segnius admissa in rem publicam (Suet. Tib. 2, 1). Die Verbannung: untechnisch relegare, abesse (Hey 526). Unterwerfung: pacare (Caes. bell. civ. 1, 7; vgl. E. Wölfflin, Der euphemistische Gebrauch von pacare: ArchLatLex 5 [1888] 581). Steuer ist σύνταξις, Besetzung φυλακή, Schuldenerlaß σεισάχθεια; diese Ausdrücke deutet nachträglich als E. Plutarch (Solon 15, 2). Verbrechen der Perserkönige εἰργάσαντο ὅσα εἰργάσαντο (Ael. n. a. 1, 59 mit Schmid 3, 305). Räuber als Gründer Roms: illud quod dicere nolo (Iuv. 8, 276). Der plebejische Gentilname Vipsanius: quod in medio est (boshafte Verwendung des E., Sen. contr. 2, 4, 13). Majestätsbeleidigungen: verba quae timor reticet meus (Oct. praet. 799f). Meinungsunterdrückung der sullanischen Zeit: libertati tempora sunt impedimento (Cic. Sext. Rosc. 4, 9). Schadenfreudige Feinde Caesars: pauci quos tu nosti (Cic. fam. 8, 1, 4). Genußsucht Aurelians: vini et cibi paulo cupidior (Hist. Aug. Aurel. 6, 1).

V. AT. a. Ersatzmittel. Auch im AT begegnet echtes Sprachtabu. Das Motiv der sprachlichen Verhüllung ist die Scheu vor der Identität von Name u. Sache, die für das ältere Tabu überhaupt charakteristisch ist. Die behutsame Sprache des AT verwendet folgende Mittel: die apotropäische Bezeichnung mit dem Gegenteil, zB. barak, ‚segnen‘ für ‚fluchen‘ (1 Reg. 21, 10 usw.; König 40; Lieberman 52_{133}); die Generalisierung, zB. Adonai statt Jahweh; Metapher wie zB. ‚bei seinen Vätern schlafen‘ für ‚sterben‘ (Gen. 47, 30 u. ö.); Umschreibung: ‚so u. so‘ für die kon-

krete Wirkung des Fluches (1 Sam. 3, 17; König 39f; Lieberman 123f).

b. Anwendungsbereiche. Die Anwendungsbereiche des E. sind im Hebräischen nicht verschieden von denen des Griechischen u. Lateinischen, aber sie gliedern sich anders aus. Das ältere (abergläubische) Sprachtabu herrscht vor. Es fordert den Ersatz des Gottesnamens, führt zur Ellipse des Fluches; das rituelle Unreine wird in der 6. Talmudordnung unter dem Titel ṭaḥorīm, Reinlichkeiten, behandelt (H. L. Strack, Einleitung in Talmud u. Midraš [1930] 23f); die 4. Talmudordnung über Schädigungen heißt jᵉšuᶜōt, eig. ,Nutzen'. Krankheit u. Tod werden gelegentlich vorsichtig bezeichnet: Lepra heißt ,Schlag' (Gen. 12, 17 usw.; König 64. 66); der Leprakranke ist: ,der Geschlagene' (Lev. 13, 4; König 66); die Seele eines Verstorbenen nefeš statt nefeš met (Lev. 19, 28; König 39); Sterben heißt: bei seinen Vätern schlafen (Gen. 47, 30 usw.). Auch der Bereich der Sexualität bietet Beispiele. Für den Akt: scherzen mit, erkennen (Gen. 4, 1. 17. 25 usw.; König 38); sich nähern (Gen. 20, 4; Lev. 18, 4 u. ö.; König 38); zur Frau gehen (Gen. 6, 4); bei jemandem liegen (Gen. 19, 32/5); den Bettzipfel des Vaters aufdecken (Dtn. 23, 1; 27, 20; König 39); berühren (Gen. 20, 6; Prov. 6, 29). Für das Organ: ᶜerwā, Blöße, bašar, Fleisch (Gen. 9, 22 usw.); bēt (nur im Talmud; König 38). Die griech.-lat. E. aus dem Bereich der Naturalia, d. h. der Ausscheidung usw. haben eine hebräische Parallele; für ,seine Notdurft verrichten' steht ,seine Füße bedecken' (1 Sam. 24, 4 mit König 37).

B. Christlich. I. Allgemein. Die Untersuchung des christl. E. bemüht sich um ein nur scheinbar kleines, in Wirklichkeit aber wesentliches Charakteristikum der christlichen Sprache. Es geht um die Fragen: welche Aspekte der Wirklichkeit wollten die Christen nicht offen erörtern, u. aus welchen Motiven sahen sie sich zur verhüllenden Sprache genötigt? Es geht also um die Frage des Anstandes, des Schamgefühls, der Todes- u. Dämonenfurcht, der Eitelkeit, der religionspolitischen Verlogenheit, schließlich allgemein um die grundsätzliche Kompromißbereitschaft, wenn man die christl. Sprache an den psychischen Triebkräften der paganen messen will. Die Durchsicht der patristischen Literatur sowie der vielen sprachlichen Einzeluntersuchungen, eigene Lektüre u. vor allem reiche Sammlungen des Instituts für den Abschnitt B IIa ergaben eine typisch christliche, von der paganen verschiedene Ausgliederung des E. Im allgemeinen führen die Väter eine offene Sprache. Es fehlen die verlogenen E. der Gewalt, die E. des schlechten Gewissens, die politischen E., die E. der Kompromißbereitschaft im Grundsätzlichen; die manierierten E. des Understatement haben sich zum Ausdruck echter *Demut gewandelt. Verhüllende Sprache aber diktierten Schamgefühl u. Anstand. Das vom paganen so ganz verschiedene christl. Sexualethos, die Abkehr von der Sinnenlust schaffen die euphemistische Sexualterminologie, die besonders reich ist. Allerdings führt sie auch viele hergebrachte Sexual-E. fort, die die Sinneslust nicht disqualifizieren. Ganz ähnlich werden auch alle anderen Naturalia behandelt. Die antiken Todes-E. haben ihr christl. Analogon; aber die christl. Metaphorik entspringt nicht mehr der Angst, sondern einem neuen Verständnis des Todes. Eine christl. Neuprägung sind die Decknamen u. Antonomasien für ,Teufel'; sie knüpfen an die atl. Tradition an; ihre Fülle u. ihr meist scheltender oder pejorativer Charakter zeigen an, daß sie eine spontane Neubelebung des abergläubischen Tabu sind. Der Teufel soll nicht an die Wand gemalt werden, aus Angst, er könne erscheinen.

II. Anwendungsbereiche. a. Sexualität. Die Synoptiker u. mehr noch Paulus stellen die Enthaltsamkeit höher als die Ehe u. verurteilen jede Sinnenlust (vgl. *Ehe, o. Bd. 4, 657/9). Der wachsenden Hochschätzung der Keuschheit steht die Scheu, ja die Abkehr von der Sexualität gegenüber. Sogar das an sich unanstößige Wort amor wurde von den Vätern gemieden u. durch caritas ersetzt (Janssen 198/202). Theoretische Feststellungen sind bisweilen auch großzügiger. Clemens v. Alexandrien erklärt, die Geschlechtsorgane seien kein αἰσχρόν, da sie von Gott erschaffen seien (paed. 2, 92, 3). Laktanz macht sich mit der entschuldigenden Erklärung, die Vollständigkeit zwinge ihn dazu, an die Beschreibung von uterus u. conceptio, schrickt aber vor einer genaueren Schilderung der Funktion der Organe dann doch zurück (opif. 12, 1). Hieronymus nimmt keinen Anstoß daran, daß Jesaja Babylon mit ,schamlosen Namen', inverecundis nominibus, beschimpft; denn jeder Körperteil könne frank u. frei bei seinem Namen genannt werden (in Is. 13, 48 [PL 24, 455 A]; Wendt 11). Vorsichtiger

äußert sich Augustinus: ohne den Sündenfall u. die dadurch eingetretene Störung der Harmonie hätte der Mensch sich unbefangen über Geschlechtliches äußern können; jetzt aber wehre sich sein Schamgefühl dagegen; es nötige ihn, wenn er einmal über derartiges reden müsse, vorher seine Zuhörer um Entschuldigung zu bitten u. alle verba obscaena zu vermeiden (civ. Dei 14, 23 [CSEL 40, 497]). Damit deckt sich, was er in den Principia dialecticae fordert unter Verweis auf Sall. Cat. 14, 2: die turpitudo rei solle durch den decor verbi verdeckt werden (dial. 7 [PL 32, 1414]; Wendt 9). – Diesen theoretischen Feststellungen der Väter entspricht ein reich entwickelter Apparat zur Verschleierung der Sexualität. Die folgende Beispielsammlung soll einen Begriff davon geben, welche Möglichkeiten die Väter sich geschaffen haben; sie führen die paganen Sexual-E. fort; allerdings fehlen die sinnenfreudigen Metaphern, die den Genuß der Liebe hervorheben; der Akt wird als eheliche Pflicht aufgefaßt; der Sinnenlust an sich gilt Abscheu u. Ekel. Althergebrachte E. sind natürlich akzentfrei wie κοινωνία, ἐπιμιξία, συνουσία, περιπλοκή. Es folgen katalogartig E. für den Akt, die Organe, Dirne, Eunuch usw.

α. Akt: Nomina: debitum carnale (Aug. con. adult. 1, 4 [PL 40, 452]); πρᾶξις (Cyrill. Hier. cat. 6, 33, vom Mann); opus carnis (Tert. monog. 16, 1); opus nefarium, actus ille ignominiosus (PsAmbros. laps. 6, 22. 23); permixtio (Conc. Matiscon. a. 581, cn. 11); usus naturalis (Salv. gub. 7, 76); κοινωνία σαρκικὴ καὶ συνουσιαστική (Clem. Al. strom. 3, 27, 1, 5); περιπλοκή (protr. 4, 60, 2); copula (Ambros. expos. Lc. 1, 43); ἐπιμιξία (Iustin. apol. 21, 1); συνουσία (Clem. Al. paed. 2, 88, 3); congressio (Tert. virg. vel. 11 [900 Oehl.]); consortium carnale (Conc. Matiscon. a. 581, cn. 11); contumelia (Tert. virg. vel. 10); corruptela (der Frau; Gaud. s. 9 [PL 20, 900 A]); impudicitia (Salv. eccl. 4 [310]); caro (eccl. 2 [267]); vitia carnalia (eccl. 1 [237]); concupiscentia (gub. Dei 6 [128; 141]); haec res (gub. 7, 17 [72]); inverecunda coniugii negotia (Orig. in Gen. hom. 6 [PG 12, 192 B]); aliquid (Salonius 483); fines (Tert. an. 38, 2; dazu Waszink 436). – Verbalausdrücke: accedere (vom Mann, Vulg. Lev. 18, 19; Is. 8, 3; Übersetzungshebraismus; vgl. ThesLL 1, 255, 19/22); admittere (von der Frau; Aug. civ. Dei 5, 7; vgl. ThesLL 1, 751, 60/75; Fortführung des Sprachgebrauchs des Varro u. Columella); accipere (Orig. in Gen. hom. 6, 12 [65. 67 Baehr.]); contingere (Orig. in Gen. 6, 1 [65 Baehr.]); πειράομαι (der Mann; Soz. h. e. 1, 14); potiri (der Mann, Aug. civ. Dei 1, 19; Tert. apol. 46, 11); virum fungi (Tert. pall. 4, 3); aliquam mulierem facere (Aug. mor. Manich. 72); corrumpere (gewaltsam; Lact. mort. 38, 1); pati virum (Tert. virg. vel. 5); viro reddere debitum (Aug. con. adult. 1, 4 [PL 40, 45]); indecentius adhaerere (Sulp. Sev. dial. 2, 8, 3); in eodem lecto pariter manere cum masculis (Cypr. ep. 4, 1); iter agere platearum Babyloniae et volutari in caeno (Aug. conf. 2, 8); agere negotium procurandi fructus mortis (ebd. 3, 3, 5). Umschreibend: quod fit in uxore (Aug. civ. Dei 14, 20); pati illud novum quod alterius aetatis est (die Frau; Tert. virg. vel. 11; Hey 531); τὰ ἀνδρῶν ποιεῖν καὶ τὰ γυναικῶν πάσχειν (Cosm. in Greg. Naz: PG 38, 405); quod coniuges inter se agunt (Aug. civ. Dei 14, 18).

β. Organe: pudor (Tert. virg. vel. 11; Hey 529); pudenda (Tert. carn. Chr. 4; pall. 4, 10); dedecus (vom Mann; Prud. peristeph. 10, 198); verecunda membra (Cypr. ep. 4, 3; Vict. Vit. hist. 3, 22); verecunda pudoris (ebd. 2, 7 [PL 58, 209]; vgl. P. Courcelle, Histoire littéraire des grandes invasions [Paris 1948] 157_5); remota et verecunda membrorum (Pacian. paraen. 8 [114 P.]; Hey 529); inhonesta (Isid. et. 11, 1, 10); artus turpes (Paulin. Petric. v. Mart. 5, 432); φύσεως ἀπόρρητα (Clem. Al. paed. 3, 20, 3); secreta (Tert. an. 25, 5); μέλος (Epiph. pan. 58, 4, 12, vom Mann; Mart. s. Charitinae 5 [13 Delehaye], von der Frau); μόριον (Clem. Al. paed. 2, 90, 2); ὄργανα (Epiph. pan. 58, 4, 3, vom Mann); τὰ ὑπὸ γαστέρα (Pallad. dial. p. 17 B); inferiora (Tert. virg. vel. 12); necessariae partes (Firm. Mat. 8, 27, 7; Hopfner 18); necessaria et muliebria loca (Firm. Mat. 4, 18; Hey 529); φύσις (Protev. 20, 1, von der Frau); natura (Isid. or. 11, 1, 1; cf. Hor. sat. 2, 7, 47f, vom Mann); naturalia (Concil. Brac. II cn. 21 [2, 48 Bruns]); vires (Claud. in Eutrop. 1, 54; Act. Symphor. 6 [PG 5, 1466], vom Mann); molliora (Ambros. exam. 6, 32); genitalia membra (Lact. opif. 13); viscera genitalia (Aug. mor. Manich. 18, 65 [PL 32, 1373]); umbilicus (Hier. epist. 22, 11, von der Frau).

γ. Dirne, Eunuch usw. Dirne: solitaria (Salv. gub. 7, 99). Eunuch: ἀφῃρημένος τὸ τῷ χρόνῳ γενέσθαι πατέρα (Theodrt. hist. rel.

1373C). Homosexualität: corruptor sexus virilis (Act. Achat. 3, 2); in masculos turpitudinem exercere (Salv. gub. 7, 76); ἀφροδίτην ἀμφοτέραν θηρώμενος (Clem. Al. paed. 3, 15, 2); muliebria pati (Firm. Mat. err. 4, 2); voluptatem uxoriam carpere (Arnob. 5, 28; bewußtes Paradoxon). Inzest: illud quod cum sorore commisit (Osiris; Firm. Mat. err. 2, 3).

b. Naturalia. Für die Verhüllung von Vorgängen aus dem Bereich der Ausscheidung usw. liegen nur wenige Beobachtungen vor; sie führen die pagane Terminologie fort; die Motive der sprachlichen Tarnung sind von den heidnischen nicht verschieden. Ausscheidung: facere (Salonius 273_1); naturale officium (Vict. Vit. hist. 2, 10 [PL 58, 211]; vgl. Courcelle aO. 158_1); Menstruation: τὸ εἰθισμένον ταῖς γυναιξίν (Euagr. h. e. 6, 21); γυναικεῖα (ebd.); muliebria (Aug. c. Iul. 3, 22 [PL 44, 713]). Geburtsvorgang: opera naturae (Tert. adv. Marc. 3, 11).

c. Tod. Die christl. Sprache bezeichnet den Tod mit versöhnlichen u. verklärenden Metaphern; sie entkleiden ihn seines Schrekkens. Es sind nur uneigentliche E., da sie aus dem neuen Verständnis des Todes erwachsen. Der Tod erscheint als Aufbruch ins Jenseits, als Schlaf, als Ende des Lebens. Die folgende Beispielsammlung verwertet Ch. Favez, La consolation latine chrétienne (Paris 1937) 156; sie ist bereichert um eigene Funde. Die neuen christl. Todes-E. sind gottes-, jenseits- u. auferstehungsbezogen. Für Tod u. Sterben steht: arcessitio, arcessere, evocare (Cypr. mort. 3, 18; 19, 20); der Tote ist accitus, vorgeladen von Gott (Paul. Nol. ep. 13, 62); evocatio ad deum (Paul. Nol. ep. 13, 3); ponere terrenos habitus et ad alta vocari sidera (Paul. Nol. c. 27, 32f); abire (Tert. ux. 1, 6; vgl. ThesLL 1, 68, 49/84 euphemismus de morte); abscedere (nur christl.: Cypr. ep. 55, 11. 17; Lact. inst. 7, 27, 8; Aug. ep. 155, 2 usw.; vgl. ThesLL 1, 146, 26/32); abscessus (Aug. epist. 92, 2 usw.; vgl. ThesLL 1, 147, 54/9); proficisci, profectio, excedere, excessus (Cypr. mort. 15, 20; 21, 22; Hier. ep. 60, 13, 2; 118, 4, 1); translatio, transgressus, transitus (Cypr. mort. 20); transire, egredi de domo corporis (Salv. eccl. 3 [296,1] mit Rochus 119); corporis aevum functum migrare in alteram vitam (Paul. Nol. c. 26, 15f); vgl. migrare (bei Greg. Tur. h. Franc. 3, 2; Hey 522); de saeculo recedere (Eugipp. vita Sev. 43, 2), de hoc saeculo transire (Eugipp. vita Sev. 40, 1); praecedere ad Dominum (Hier. ep. 66, 15; 77, 10, 1). Auf die Auferstehung werden die Schlafmetaphern umgedeutet: κοιμᾶσθαι, κοίμησις, dormire in Domino, dormitio (Hier. ep. 75, 1, 1; 77, 1, 1; 79, 6, 1; 118, 2, 1; 127, 14; adv. Ruf. 3, 21; Aug. conf. 9, 9, 22; Goelzer 276; Hey ohne Belege 523); somnus (Hier. ep. 39, 3, 7; 60, 2, 1. 3, 3; 75, 1, 3; 77, 10, 1; Paul. Nol. ep. 13, 9; Cumont, Recherches 360; Lux perpetua 498); resolutio (Aug. conf. 9, 13, 36). Todeseuphemismen Salvians sammelt Rochus 19: dem konkreten Ausdruck mors steht gegenüber dies ultimus (eccl. 2 [266, 16]); supremus exitus (eccl. 2 [266, 17]); suprema (eccl. 1 [244, 10]), postrema (eccl. 4 [312, 3]), extrema (eccl. 1 [236, 22]), ultima (eccl. 3 [295, 10]). Nicht spezifisch christlich ist die Bezeichnung abstrahere, welche den Tod als Auswirkung einer Krankheit darstellt (Hier. ep. 3, 3; vgl. ThesLL 1, 199, 15f). Zur Schlafmetapher gehört die tröstende Bezeichnung des Friedhofs als κοιμητήριον, *coemeterium, d. h. ‚Stätte des Schlafes' (vgl. M. M. Beyenka, Cemetery, a word of consolation: ClassBull 27 [1951] 35). Ein überreiches Material an christlichen Todes-E. bieten die Grabschriften; vgl. vor allem Diehl, Register zu ILCV 3, 380/84; es zeigt sich hier, daß Formeln wie in pace decessit, dormit, ivit, praecessit, (re)quiescit, recessit, reddidit, transiit für Sterben zum festen christl. Sprachgebrauch gehörten.

d. Teufelsnamen. Bei der Entstehung der euphemistischen Teufelsnamen liegt eine spontane Neubelebung des kultischen Sprachtabus vor, die allerdings an die atl. u. ntl. Vorläufer anknüpft. Diese Teufelsnamen sind zum Teil Übersetzungs-E., die meist scheltenden Charakter haben. Es sind also drei sprachliche, bzw. sprachpsychologische Kräfte wirksam: das hebräische Vorbild; die Angst, den Teufel durch die Namensnennung zu beschwören, die in die exorzisierende Bescheltung umgeschlagen ist (vornehmlich als Tabuerscheinung erklärt die Ausdrücke Mohrmann 100; πρῶτος εὑρετής der euphemistischen Teufelsnamen scheint zu sein Salonius 174; allerdings dürfen die folgenden Antonomasien nur als E. im weiteren verstanden werden; auch das anklagend-scheltende Moment ist natürlich wirksam). Die Decknamen kennzeichnen den Teufel entweder allgemein als Feind der Menschen (zB. Lact.

opif. 1, 7) oder als Täter des Bösen oder als Träger böser Eigenschaften. Die erneute Prägung von Decknamen war notwendig geworden durch die Tabuabnutzung des griech. διάβολος, eines Übersetzungs-E. für šātān, ‚Ankläger vor Gericht' (vgl. Foerster, Art. διάβολος: ThWb 2, 70f; v. Rad ebd. 71, 4), lateinisch diabolus (vgl. Pflugbeil, Art. diabolus: ThesLL 5, 940/2); dafür Lehnübersetzung accusator (Aug. conf. 9, 13, 36: Hrdlicka 113), delator (Tert. adv. Marc. 2, 10). – Es wurden folgende E. beobachtet: 1. Teufel = Feind. Adversarius (Tert. an. 35, vgl. Waszink zSt.; ThesLL 1, 846, 38/55; als Lehnübersetzung charakterisiert von Hier. in Eph. 4, 27); auch adjektivisch im Sinne von ‚teuflisch' (Tert. monog. 2; vgl. ThesLL 1, 842, 68/74; zum Ganzen Mohrmann 100); antiquus adversarius (Cassiod. var. 11, 2, 3; bei Leo d. Gr., Mueller 222f); conluctator (Lact. inst. 6, 23, 4); hostis (Hil. in Ps. 59, 2 [CSEL 22, 194]; Aug. conf. 9, 13, 36; Hrdlicka 113f; Mueller 222f; vgl. ThesLL 6, 3, 3064); inimicus (Aug. conf. 2, 3, 8; Salonius 174; Mohrmann 100; Mueller 222; Hrdlicka 113f; ThesLL 7, 1, 1629f); aemulus Dei (Tert. bapt. 5; Lact. inst. 2, 9, 11); ἐχθρός (Orig. in Ier. hom. 15, 11); ἐχθρὸς τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ Χριστοῦ (Basil. ep. 191 [PG 32, 284E]; Way 148); ἐχθρὸς τοῦ βίου ἡμῶν (ebd. 228 [352A]; Way 148); ὁ κοινὸς τῶν ψυχῶν ἡμῶν ἐχθρός (ebd. 243 [374E]; Way 148); ἀντίζηλος καὶ βάσκανος καὶ πονηρὸς ὁ ἀντικείμενος τῷ γένει δικαίων (Mart. Polyc. 17). 2. Teufel = Täter oder Träger des Bösen. Tentator (Hier. in Is. 6; Mt. 4, 3 Vulg.; Barry 223; Mueller 222f); Hypostasierung πειρασμός, eigentlich ‚Versuchung' (vgl. G. J. M. Bartelink, A propos de deux termes abstraits désignant le diable: VigChr 13 [1959] 58/60); adulter (Commod. instr. 1, 36, 3; apol. 179. 206. 985; ThesLL 1, 881, 57f); κακοποιός (Adamant. dial. 3, 835a [116 Bakhuyzen]); malus ille (Paul. Nol. c. 16, 52; vgl. Salonius 174; ThesLL 8, 222); malevolus (Mohrmann 100); πονηρός (Mart. Polyc. 17; Basil ep. 6 [PG 32, 79A]; Way 148; Gelas. h. e. 3, 19, 16; Adamant. dial. 3, 835a [116 Bakh.]); βάσκανος ‚der Scheeläugige' (ebd. vgl. Bartelink 11_{32}); μισόκαλος, ‚Feind des Guten' (Bartelink 11; Method. res. 1, 36, 2 [1917 Bonwetsch]); ἀλλότριος (Act. Andr. 8 [2, 1, 41 Lips.-Bonn.]; Bartelink 11). 3. Teufel = Paradiesesschlange (schon spätjüdisch, vgl. Foerster, Art. ὄφις: ThWb 4, 577_{121}; Vita Adae 16): serpens (Aug. serm. 34, 1, 4, 5; Mohrmann 101; conf. 6, 12, 21; Hrdlicka 114); anguis (Mohrmann 100; ThesLL 2, 55, 59/68); leo et draco (Aug. conf. 7, 21, 27; 9, 13, 20; Hrdlicka 113f). 4. Teufel = Höllenbewohner. Tartaricus (Salonius 174); biblisch ‚Fürst der Finsternis' ‚κοσμοκράτωρ τοῦ σκότους' (Basil. ep. 23 [PG 32, 102B]; Way 148). – Besonders reich entwickelt hat Leo d. Gr. sein Teufelsvokabular. Neben inimicus, adversarius, tentator, hostis, malignus, die bereits suo loco angeführt wurden, verwendet er vornehmlich anklagend schmähende Antonomasien, die den Teufel nach seinen bösen Taten benennen: mortis auctor, inventor mortis, princeps mundi, impudicitiae incentor, malignus impulsor (Gleichsetzung mit der Paradiesesschlange u. Ursache des Sündenfalls), fortis et crudelis tyrannus, mendacii pater, daemon, dirus, dominator, deceptor, qui adversum nos est (Mueller 222f).

W. H. Alexander, The culpa of Ovid: ClassJourn 53 (1958) 319/25. – G. Balharek, Εὐφημία, εὐφημισμός in der Antike u. neuzeitlicher Gebrauch des Terminus Euphemismus, ungedr. Diss. Heidelb. (1958). – J. Balmus, Étude sur le style de s. Augustin (Paris 1930). – M. F. Barry, The vocabulary of the moral-ascetic works of St. Ambrose (Wash. 1926). – G. J. M. Bartelink, Ellipse u. Bedeutungsverdichtung in der christl. griech. Literatur: VigChr 10 (1956) 1/13. – E. Benveniste, Euphemismes anciens et modernes: Mélanges Ch. Bally (Genève 1939) 116/22. – M. J. Bogan, The vocabulary and the style of the soliloquies and dialogues of St. Augustin (Wash. 1935). – G. Bonfante, Études sur le tabou dans les langues indoeuropéennes: Mélanges Ch. Bally (Genève 1939) 195/207. – M. Bonnet, Le Latin de Grégoire de Tours (Paris 1890). – W. Brockmeier, De S. Eustathii episcopi Antiochensis dicendi ratione, Diss. Münster (1932). – E. S. McCartney, Euphemismus and related uses of past tenses: ClassJourn 46 (1950) 31/3; The avoidance of accurate enumeration: ClassWeekly 44 (1951) 132/4. – P. Chantraine, Les verbes grecs signifiant tuer: Die Sprache, Festschr. W. Havers 1 (Wien 1949) 143/9. – M. Comeau, La rhétorique de s. Augustin, d'après les Tractatus in Ioannem (Paris 1930). – W. F. Dwyer, The vocabulary of Hegesippus (Washington 1931). – J. A. Fischer, Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche (1954). – V. Fumarola, Il sentimento della morte nell'epigrammatica ellenistica (Padova 1921). – F. Gabarrou, Le Latin d' Arnobe (Paris 1952). – P. Gallay, Langue et style de s. Grégoire de Naziance dans sa correspondance (Paris 1933). – H. Goelzer, Étude

lexicographique et grammaticale de la latinité de s. Jérôme (Paris 1884). – W. Goldberger, Kraftausdrücke im Vulgärlatein: Glotta 18 (1930) 8/65; 20 (1932) 101/50. – M. D. Goldman, Euphemism for dying and its implications: AustralBiblRev 1 (1951) 64f; 3 (1953) 51. – W. Havers, Neue Literatur zum Sprachtabu: SbW 223, 5 (1946); Favete linguis: IndogForsch 60 (1952) 225/40. – O. Hey, Zum Euphemismus: ArchLatLex 11 (1900) 515/36. – J. B. Hofmann, Lateinische Umgangssprache ³(1951). – Th. Hopfner, Das Sexualleben der Griechen u. Römer 1 (1938). – H. Hoppe, Syntax u. Stil des Tertullian (1903). – Cl. L. Hrdlicka, A study of the late latin vocabulary ... in the Confessiones of St. Augustin (Wash. 1931). – H. Janssen, Kultur u. Sprache (Nijmegen 1938). – F. Kainz, Psychologie der Sprache 1/2 (1940/1941). – G. Kandler, Zweitsinn, Diss. Bonn (1950). – O. Keller, Grammatische Aufsätze (1895) 154f. – R. J. Kinnavey, The vocabulary of St. Hilarius of Poitiers (Wash. 1935). – E. König, Stilistik, Rhetorik, Poetik in bezug auf die biblische Literatur (1900). – M. Lavarenne, Étude sur la langue du poète Prudence (Paris 1933). – S. Lieberman, Greek in Jewish Palestine (New York 1942). – B. Lier, Topica carminum sepulcralium: Philol 62 (1903) 445/77. 563/603; 63 (1904) 54/64. – E. Löfstedt, Philologischer Kommentar zur Peregrinatio Aetheriae (Upps. 1911). – W. Maat, A rhetorical study of St. John Chrysostom's De sacerdotio (Wash. 1944). – A. Meillet, Quelques hypothèses sur les interdictions de vocabulaire dans les langues indo-européennes (Chartres 1906). – G. Melzer, Das Anstößige in der deutschen Sprache (1932). – Chr. Mohrmann, Die altchristliche Sondersprache in den Sermones des hl. Augustin (Nijmegen 1932). – L. Moulinier, Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs d'Homère à Aristote (Paris 1952). – M. M. Mueller, The vocabulary of pope St. Leo the Great (Wash. 1943). – M. Nagnajewicz, Le tabou linguistique dans les théories de Cicéron et de Quintilien: Roczniki Human. 9 (1960) 37/52. – F. Novotný, Favete linguis: Listy filologické 72 (1948) 77/85. – H. Oertel, Euphemismen in der vedischen Prosa u. euphemistische Varianten in den Mantras: SbM 1942, 8. – E. Otto, Stand u. Aufgabe der Allgemeinen Sprachwissenschaft (1954). – M. Philipp, Zum Sprachgebrauch des Paulinus v. Nola (1904). – L. Rochus, La latinité de Salvien (Bruxelles 1934). – A. H. Salonius, Vitae Patrum (Lund 1920). – K. Scheffler, Der verhüllende oder euphemistische Zug in unserer Sprache: ZDt SprachverBeih. 3 (1898) 113/37. – W. Schmid, Der Atticismus 1/5 (1887/1897). – J. Schrijnen, Charakteristik des altchristlichen Latein (Nijmegen 1932). – W. B. Stanford, Ambiguity in greek literature (Oxford 1939). – R. A. Swanson, Pudor as a criterion in latin literature, Diss. Illinois (1954). – P. Trost, Bemerkungen zum Sprachtabu: Travaux du cercle linguistique de Prague 6 (1936) 288/94; Indogermanisches Worttabu, Diss. Prag (1934). – J. Tsermoulas, Die Bildersprache des Klemens v. Alexandrien, Diss. Würzburg (Kairo 1934). – R. Verdiere, L'euphémisme amoureux dans les sobriquets féminins à Rome: GiornItFilol 11 (1958) 160/6. – O. Vocadlo, On lexical restrictions: Charisteria G. Mathesius (Prag 1932) 105/10. – J. H. Waszink, Ausg. von Tertullian, De anima (Amsterdam 1947) 435/6. – A. C. Way, The language and style of the letters of St. Basil, Diss. Washington (1927). – W. Wendt, Ciceros Brief an Paetus, fam. 9, 22, Diss. Gießen (1929). – B. Winand, Vocabulorum Latinorum quae ad mortem spectant historia, Diss. Marburg (1906).

I. Opelt.

Euphrat, Fluß s. Mesopotamia.

Europa I (geographisch).

Die Herleitung von der semitischen Wurzel ʿrb, die E. als Land der untergehenden Sonne verstehen ließ, ist heute aufgegeben; vorgriechische Herkunft gilt als nicht ausgeschlossen. Miltner 17_{23} betont die Zugehörigkeit des Stammbildungssuffixes -op- zum thrako-illyrischen Bereich; für die Schöpfung u. Verbreitung der Bezeichnung glaubt er (21), die Tyrseno-Pelasger verantwortlich machen zu können. Neuerdings hat Ninck 18f auf die Thesen von Aly: Glotta 5 (1914) 63/74 zurückgegriffen, wonach der Name abzuleiten wäre von den Bestandteilen ὤψ, ‚Auge', abgeleitet -ώπης, -ῶπις, jünger -ωπός mit der Bedeutung ‚aussehend wie' oder ‚blickend wie' u. εὐρώς, ‚Rost, Moder, Patina', vgl. εὐρώεις bei Homer u. Hesiod als Beiwort der Erdtiefe u. des Hades. Um die Bedeutung des Dunklen, das die Lexika mit dem Wort verbinden (Hesych. s. v. Εὐρώπη· χώρα τῆς δύσεως. ἢ σκοτεινή), zu erklären, geht Aly von Pind. frg. 249b Schr. (70, 2 Snell): εὐρωπία κράνα (so die Lesung jetzt) aus u. deutet εὐρώς als ‚jenes Schwarze im Wasser . . ., das in malam partem gewendet das Feuchte, Modrige der Unterwelt bezeich-

nen konnte .., während die Tochter des Vaters aller Wasser in gutem Sinne E. heißt'; der Name selbst bedeutete dann ,die Dunkelaussehende' (die Verbindung mit εὐρώς auch bei Deroy 7/9, der für dieses Wort ägäische Herkunft erwägt). – Zu Alys Deutung des Namens fügt sich der mythologische Befund. Schon bei C. Ritter, E. Vorlesungen ... hrsg. von H. A. Daniel (1863) 47f, wie auch neuerdings bei Berve 171 u. Deroy 4f, begegnet der Hinweis auf das Vorhandensein einer Erdgottheit E. (W. Helbig, Art. E.: Roscher, Lex. 1,1,1409). Diese ,Demeter E.' aus dem westböotischen Lebadeia (Pausan. 9, 39), die gegenüber der eleusinischen zur bräutlichen ,Quell- oder Baumnymphe' abgewandelt sei, möchte Ninck 19/21 zusammensehen mit der Okeanide E., die sich neben der dunkelgewandeten Erdmutter als ,gestaltgewordene dunkle Wassertiefe' verstehen lasse, ebenso wie mit der kretischen E. (Deroy 3f betont für diese gegenüber der Vorstellung von der semitischen Phönizierin den ursprünglich ägäischen Charakter, wobei sie als Hypostase der Großen Mutter [mit dem Stier als Tierattribut] anzusetzen wäre). Die Okeanide (Hes. theog. 357; erst 359 steht die Okeanide Asie) hat nach Schol. Eur. Rhesus 29, das sich auf Apion u. Aristokles beruft, dem Erdteil zu seinem Namen verholfen.

A. Vorchristlich. I. Räumlich. a. Verbreitungsgebiet u. Gebrauch des Namens E. in der Frühzeit. Mit dem Namen E. mehr oder weniger gleichlautende Orts- u. Flußnamen sind für den thrakisch-mazedonischen Raum bis in die Spätantike bezeugt; noch bei Herodot zieht Xerxes nach Hellas durch ,E.', also Thrakien (7, 8 β 1: μέλλω ... ἐλᾶν στρατὸν διὰ τῆς Εὐρώπης; vgl. 6, 43, 4). Eine Okeanide E. ist bezeichnenderweise mit einer anderen mit Namen Thrake bei Andron v. Halikarnassos verbunden (FGH 10 F 7). Dem entspricht das Verbreitungsgebiet von Kult u. Sage der E., wofür Ninck dorischen Ursprung annimmt, damit auch das Wandern nach Süden (Argos, Sikyon) erklärend. Als Landschaftsname taucht E. zuerst um die Wende des 7. zum 6. Jh. im Hymn. Hom. in Apoll. 250f. 291f auf u. bezeichnet dort das festländische Griechenland in ausdrücklichem Gegensatz zur Peloponnes u. zu den Ägäisinseln (letzteres auch Soph. frg. 36). Die natürliche Richtung der Seefahrt in der Ägäis mag zusammen mit der Einsicht in die Gegensätzlichkeit der Regionen des Sonnenauf- u. Sonnenuntergangs (wie Od. 1, 23f) zu einer Gegenüberstellung der Ost- u. Westgestade der Ägäis als Asia u. E. geführt haben. Ähnlich wie bei den Namen Asien, Hellas, Italien trat dann eine Begriffserweiterung ein, die, im einzelnen nicht mehr faßbar, bei Hekataios v. Milet abgeschlossen vorliegt, wenn er in seiner Erdbeschreibung um 500 den ganzen damals bekannten Erdkreis in die zwei Hälften E. u. Asia aufteilt. In außerjonischer Überlieferung findet sich die Bezeichnung für den Kontinent erstmalig bei Pind. Nem. 4, 70 (115).

b. Abgrenzung. Die Fahrt des Samiers Kolaios durch die Säulen des Herakles u. die Erschließung Ägyptens u. Libyens seit etwa 631 hatten die geographische Erfahrung des in ostwestlicher Richtung langgestreckten Mittelmeers gebracht, was statt der bisherigen Unterscheidung von E. im Westen u. Asia im Osten die Gegenüberstellung der Kontinente im Norden u. Süden des Mittelmeeres nahelegte. Dessen Achse, verlängert durch ihre Fortsetzung im Pontos u. durch den in diesen von Osten her sich ergießenden kolchischen Phasis (dieser aus der milesischen Argonautensage), bildete nunmehr die Grenze zwischen E. u. Asia, vielleicht schon bei Anaximander. Die Bewertung dieser Querachse wurde durch die Vorstellung verstärkt, daß der Phasis durch das als Golf des äußeren Meeres angesehene Kaspische Meer mit dem Ozean am Ostrand der Oikumene in Zusammenhang stehe (Hesiod zugeschrieben im Schol. Apoll. Rhod. 4, 282/91b; Hekataios ebd. 257/62b [vgl. Gisinger 554]; gegen die Verbindung Artemidoros v. Ephesus [ebd. 257/62b; vgl. 282/91b] unter Hinweis auf das Niederströmen des Phasis von einem Gebirge). Der Ansatz des Phasis im Kuban (= Hypanis [als Grenze hat ihn noch im 4./5. Jh. Vibius Sequester: GLM 148, 26f nach Cornelius Gallus], also im Gegensatz zum kolchischen Phasis) in der Periegese des Hekataios v. Milet, der die Fortsetzung der Grenze westwärts entsprechend in die Straße von Kertsch (den kimmerischen Bosporus) verlegte, ist wohl die Wurzel der Verschiebung der Erdteilgrenze gegenüber Asien an die Mäotis. Die bessere Erkundung der Mäotis ließ den Tanais (Don) an die Stelle des Phasis treten u. die Ostgrenze E. wieder mehr u. mehr in die Nordrichtung einrücken. Seit Herodot ist diese Grenzlinie allgemein anerkannt (Stellen bei v. Holzinger zu Lykophrons Alexandra

1289 u. Housman zu Manil. 4, 677/80; s. u. Sp. 977); Jacobys Annahme (FGH zu 1 F 195 [353, 44]), daß der kimmerische Bosporus von Hekataios als ‚Tanais' bezeichnet worden sei, würde diese Ablösung des Phasis durch den Tanais besonders erklärlich erscheinen lassen (von dem Zusammenhang dieses mit dem Ozean zeugt nach verbreiteter Interpretation [Jacoby 354, 8; Gisinger 554, 57; doch s. Berger 94] Skymnos im Schol. Apoll. Rhod. 4, 282/91b). Als die Unrichtigkeit des ozeanischen Ursprungs der Grenzströme erkannt war, wurde die Möglichkeit der Ergänzung der Flußgrenzen durch Landengen ergriffen: Poseidonios kennt ausschließlich Isthmen in der Funktion von Grenzlinien zwischen den Erdteilen. Der Phasis wurde bei Agathemeros 1, 3 (GGM 2, 472) mit der zwischen ihm u. dem Kaspischen Meer gebildeten Landenge verbunden, der Tanais entsprechend mit dem anschließenden Isthmus zum nordöstlichen Meer. – Eine Besonderheit: Sen. nat. 6, 7, 1 nennt die Donau ‚Sarmaticos impetus cohibens et Europam Asiamque disterminans', wobei sich wohl weniger die Annahme einer Verwechslung von Danuvius u. Tanais als die einer ethnischen oder politisch-imperialen Nuancierung des Begriffs E. nahelegt (vgl. 1 praef. 9: Danuvius Sarmatica ac Romana disterminet). – Zum Unterschied von der vieldiskutierten, weil zuerst ins Blickfeld gerückten u. schwer zu fixierenden Grenze E. gegenüber Asia liegen die übrigen Grenzen des Erdteils fest. Sie sind vorgegeben durch das Mittelmeer (wobei Kreta später zu E. gezählt wurde [nicht bei Herodt. 4, 45, 5], während bei anderen Inseln die Zuweisung schwankt) bzw. durch den Ozean.

c. Die Erkundung E. in der Antike. 1. Osten. Die Entdeckung des Ostens E. ist hauptsächlich das Werk der Milesier (Ninck 83f), die seit dem 7. Jh. zahlreiche Handelsniederlassungen an allen Küsten des Schwarzen Meeres gründeten. Der erste uns faßbare Grieche, der bis zu den Skythen u. Issedonen vordrang, ist Aristeas v. Prokonnesos (Kinkel, Epic. 1, 243/7; J. D. P. Bolton, Aristeas of Proconnesus [Oxford 1962] 207/14; Ninck 85f. 125. 130) im 7. Jh., zweihundert Jahre vor Herodot. Hekataios, die Schrift Περὶ ἀέρων u. Herodot berichten ausführlich über Volk u. Land der Skythen; letzterer kannte die Küstengebiete des Schwarzen Meeres zT. aus eigener Anschauung. Die folgenden Jahrhunderte fügen dem nicht eben viel hinzu (Ninck 131). Erst Strabo (305/12 C.) gibt uns wieder ein ausführliches, auf den Stand seiner Zeit gebrachtes Bild der Pontusländer (Ninck 132).

2. Westen. Nach Westen tasteten sich griech. Kaufleute bereits im 9. Jh. vor; Ende des 8. beginnt die griech. Besiedlung Siziliens u. Unteritaliens; ebenfalls im 8. Jh. gelangten Kundschafter bis zur Rhône u. vielleicht bis an die spanische Küste (Ninck 158); um 600 gründeten phokäische Siedler Massalia (Marseille), von wo aus die spanische Ostküste erschlossen wurde. Von den Westküsten E. hatten schon die Tyrier Kunde, die mit Tartessos an der Mündung des Guadalquivir, jenseits der Säulen des Herakles, Handel trieben. Als erster Grieche hat der Samier Kolaios die Stadt besucht (ca. 650 vC.). In nordwestlicher Richtung war bereits im 6. Jh. vC. der Karthager Himilko vorgestoßen u. hatte die der Bretagne vorgelagerte Insel Ouessant, möglicherweise sogar Cornwall (die Kassiteriden) erreicht. Unsere früheste Kunde von den Westküsten E. beruht auf Aviens Ora maritima, insofern in dieses Werk eine sehr alte Küstenbeschreibung eingegangen ist, u. auf dem Werk des Pytheas v. Massalia (geb. um 380), der auf seiner Nordlandfahrt (s. u. Sp. 968f) auch die europäische Westküste besuchte u. vor allem dem Phänomen der Gezeiten seine Aufmerksamkeit schenkte. In Zusammenhang mit der militärischen Aktion gegen Numantia (gefallen 133) erwarb sich Polybios die eingehenden Kenntnisse Spaniens u. des Alpengebiets, die er in seinem Werke ausbreitete. Danach führte Poseidonios in Gades Vermessungen der Gezeiten durch u. untersuchte ihren Zusammenhang mit den Mondphasen. In seinem Geschichtswerk hinterließ er eine höchst anschauliche Beschreibung Spaniens u. seiner Völker aufgrund von Autopsie (in Auszügen erhalten bei Diodor u. Strabo), die gleich dem Bericht des Polybios dadurch wichtig ist, daß Stämme beschrieben werden, die unter dem Zugriff der Römer einschneidenden Entwicklungen u. ihrer schließlichen Romanisierung entgegengingen. Die Eroberung der Gallia Narbonensis (125/121) durch die Römer brachte genauere Kenntnis der Ligurer u. Kelten, über die Poseidonios bei einem Aufenthalt in Massalia Zeugnisse aus erster Hand sammeln konnte (s. Ninck 230/41).

3. Norden. Genauere Kunde vom Norden E. brachte um 330 Pytheas v. Massalia. Er hat

die Westküste E. umschifft, in Cornwall die Zinngewinnung studiert, England (wahrscheinlich in rechtsläufigem Sinne) umsegelt u. seine Dreiecksgestalt erkannt. Er brachte Kunde von Irland, unterschied Hebriden u. Orkaden u. gelangte bis zur Insel Thule, in der wir wohl die norwegische Küste in der Gegend von Trondhjem zu sehen haben (vgl. Ninck 221 mit A. 5). Auf dem Rückweg besuchte er die friesische Küste u. gelangte mindestens bis in die Elbgegend, wobei er auch Nachricht von der Bernsteininsel Abalus (wahrscheinlich Helgoland) brachte u. als erster das Wattenmeer beschrieb. – Hatte Pytheas Aufklärung über die nördlichen Küstenränder E. u. die ihnen vorgelagerten Inseln gebracht, so sah sich Poseidonios von der historischen Darstellung der Kimbernzüge auf das mitteleuropäische Binnenland hingewiesen. Sein Versuch, Herkunft u. Art der Kimbern zu ergründen, geht aus von der Annahme, daß sich nordwärts der Alpen das Keltenland mit stark östlicher Küstenrichtung ununterbrochen bis zu den Skythen hinziehe, wobei Kraft u. Wildheit der Völkerschaften gegen Norden u. zu den Skythen hin immer ausgeprägter hervorträten. Die Kimbern gelten Poseidonios als Kelten; möglicherweise hat er jedoch mit der Annahme der Vermischung von Kelten u. Skythen im Berührungsgebiet zu einer eigenen, ethnisch von den Kelten unterschiedenen Gruppe, den Keltoskythen, die Erkenntnis der Eigenständigkeit der Germanen vorweggenommen (vgl. Plut. Marius 11; Ninck 232_3. 243 mit A. 2). Jedenfalls gehörten die Kimbern nach Poseidonios zu jener Gruppe von Nordvölkern, die als Galater, Kelten, Skythen, Kimmerier immer wieder die Mittelmeerländer heimgesucht haben; die letztgenannten werden aufgrund des ähnlich klingenden Namens mit den Kimbern identifiziert. Deren Heimat wird am Ozean angenommen, mindestens in Norddeutschland, wenn nicht in Jütland (FGH 87 F 31; Ninck 243). Poseidonios' Darstellung ist die erste eingehendere Schilderung eines Germanenstammes im Altertum, geschrieben zu einer Zeit, da die Einsicht in die Verschiedenheit von Kelten u. Germanen, wie sie dann aufgrund der Feldzüge Cäsars gewonnen wurde, noch nicht vorlag, u. auch der Name Germanen noch nicht begegnet (vgl. Ninck 242 mit A. 1. 2).

4. Beiträge der Römer. Der Anteil der Römer an der Erforschung E. steht meist im Zusammenhang mit militärischen Aktionen. Für die Erweiterung der Kenntnis E. wichtig waren vor allem folgende Unternehmungen: Cäsars Expeditionen nach Britannien (55/54 vC.), die des Drusus nach Germanien, die ihn bis Friesland u. Borkum, zu Lande bis an die mittlere Elbe führen (9 vC.), welche dann von L. Domitius Ahenobarbus überschritten wird (7 vC.). Die röm. Flotte erreichte 4/5 nC. Kap Skagen, ein röm. Ritter um 60 nC. das Samland an der Ostsee (vgl. Bengtson bei Bengtson-Milojčič, Großer historischer Weltatlas 1 Erläuterungen² [1954] 62).

5. Darstellung der Geographen. Von all dem ist in die Werke der Geographen verhältnismäßig wenig eingegangen. Sie schreiben ihre Vorgänger aus, ohne von den neuen Entdeckungen Kenntnis zu nehmen; vielmehr beobachtet man eher eine Rückbildung des geographischen Horizonts bei ausschließlichem Interesse für das Detail. Ein Beispiel dafür ist Plinius. Zwar kennt er die ‚Inseln' Scandinavia (so auch Ptolemaios) u. Baltia im hohen Norden sowie das nördliche Eismeer u. die klimatischen Bedingungen ‚hinter den riphäischen Bergen'. Er bietet auch konkretere Nachrichten über die in Mittel-E. lebenden Völkerschaften, zumindest von den Ingaevonen, den ‚primi Germanorum', ab. Seine eigenen Beobachtungen in Gallien u. Germanien jedoch beziehen sich, soweit sie uns überhaupt greifbar sind, wohl mehr auf einzelne Kuriosa; der Blick für das Ganze u. die Kraft zur Zusammenschau mangelt ihm weitgehend. Seine Gesamtvorstellung von E. kennzeichnet er n. h. 3, 5: E. sei die Hälfte des Erdkreises (vgl. u. Sp. 971), ein Standpunkt, den schon Herodot verworfen hatte. Was in dieser Zeit an geographischen Kenntnissen hinzukommt, faßt Ptolemaios, auf Marinos v. Tyros fußend, noch einmal eindrucksvoll zusammen in einer Gesamtdarstellung der Oikumene, die in ihrem auf E. bezüglichen Teil eine Fülle richtiger Einzelangaben mit einer genaueren Festlegung des Küstenverlaufs, vor allem im Westen, verbindet.

II. Klimatologisch. Der klimatologische Aspekt verband sich mit der jonischen Anschauung von der in nord-südlicher Richtung zweigeteilten Oikumene (s. o. Sp. 966), insofern die südliche Kreishälfte als unter der Sonne gelegen vorgestellt u. daher Asia, zu dem auch Libyen gerechnet wurde, als der warme Erdteil begriffen wurde. Zu dieser

physikalischen Bewertung der Südhälfte stimmte die NO-Richtung der WO-Achse, zumal wenn diese vom Pontus nicht an den kolchischen Phasis, sondern statt dessen in die Mäotis fortgesetzt gedacht wurde (s. o. Sp. 966): damit war die sommerliche Morgenweite der Sonnenbahn anvisiert, u. unter der aufgehenden Sonne gelegene u. dieser nahe Erdstriche mußten als der Sonnenwirkung besonders ausgesetzt gelten (die Oikumene wird hierbei noch als flach vorgestellt; einen Rückfall in primitive jonische Anschauungen stellt mithin auch Tac. Germ. 45, 5 [7] dar: vicini solis radiis). Aus der Einsicht in die Bedeutung der Landesnatur für die Eigenart der Völker verbindet der Verfasser von Περὶ ἀέρων in der zweiten Hälfte der Schrift (s. u. Sp. 972f) mit dieser klimatologischen Unterscheidung der beiden Erdteile eine entsprechende Betrachtung der sie bewohnenden Völker (dabei wird bereits im Sinne der Anschauung, daß eine härtere Landesnatur zur Bewältigung der Ungunst des Lebensraumes herausfordert, dem Völkertypus E. der Vorzug gegeben, während bei Platon u. Aristoteles [Stellen bei J. Schmidt: MittGeogrGes Wien 83 (1940) 238] gerade die ausgeglichenen Verhältnisse von Attika u. Griechenland die besonders vorteilhafte Ausprägung des Volkes bedingen, das, in der rechten Mitte gelegen, die Nachteile der extrem situierten Völker vermissen läßt u. deren Vorzüge aufweist). Diese Einteilung ,secundum naturam' (Varro r. r. 1, 2, 3) erfährt ein Wiederaufleben bei Dikaiarchos (frg. 110 Wehrli) u. Eratosthenes: E. käme hierbei in den nicht so warmen Teil der Oikumene nördlich der nunmehr angenommenen Achse Mittelmeer-Tauros-Imaos zu liegen; der hier von Eratosthenes (Gisinger 629, 38) abhängige Varro (s. o. Sp. 970) bietet auf dieser Grundlage eine wertende Betrachtung von E. als der salubrior pars (et fructuosior), innerhalb deren Italien als die temperatior pars ein besonders begünstigtes Gebiet darstelle (vgl. noch Varro l. l. 5, 31: caeli regionibus terra in Asiam et E. divisa est ... E. iacet ad septemtriones et aquilonem). In der Linie solcher Gedanken liegt es wohl, wenn E. für Plin. n. h. 3, 5 altrix victoris omnium gentium populi longeque terrarum pulcherrima ist. So stellen die Italiker das Volk der Mitte u. den von der Vorsehung berufenen Träger der Weltherrschaft dar (weitere Stellen bei Schmidt aO. 239_{18}); der Gesichtspunkt der caeli temperies zur Hervorhebung Italiens noch bei Petrarca (ebd. 241_{33}). Einen völkerphysiognomischen Überblick von E., dem ersten Quadranten seiner Einteilung der Erde, gibt Ptolem. tetrab. 2, 13 (ebd. 240), wobei wieder vor allem der eigentliche griech. Raum durch die ausgewogene Charakterprägung seiner Bevölkerung hervorsticht (ebd. 2, 18. 21).

III. Kulturell. a. Allgemeines. 1. Griechen. Es gibt im Altertum nicht eigentlich ein ,E.bewußtsein' (s. dazu Berve aO.). Die Trennungslinien verlaufen zwischen Griechen u. Barbaren, Römern u. Fremden, nicht zwischen Europäern u. Asiaten; dies schon deshalb nicht, weil auch jenseits der Ägäis Griechen wohnen. Immerhin ist das Gefühl alt, daß die Ägäis zwei Kulturbereiche trennt: auf der einen Seite Großreiche alter Kultur, von autokratischen Despoten regiert u. eine expansive Politik betreibend, auf der anderen der Stadtstaat als politisch geformte Lebensgemeinschaft blutsverwandter Hellenen, die nur dem selbstgegebenen Gesetz dient u. als ihr einziges Ziel die Idee der eigenen Ordnung restlos zu erfüllen sucht. Dieser Gegensatz, unbewußt seit 480/79 vorhanden, wird den Griechen von Herodot bewußt gemacht, dessen von Überheblichkeit oder dünkelhafter Anmaßung freie Einsicht in die grundlegende Verschiedenartigkeit der im Kampf einander gegenüberstehenden Partner das Übergreifen der Perser u. ihrer Art auf europäischen Boden als wider die göttliche Ordnung gerichtet empfindet. Dabei wird der vorerst geographische Begriff mit kulturellen Gehalten ausgestattet empfunden, so daß hier noch am ehesten von einem ,E.bewußtsein' gesprochen werden könnte (vgl. M. Pohlenz, Herodot, der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes [1937] 203/7; Berve 178). Für diese Bereicherung des Begriffes wird bestimmend, welche kulturellen Faktoren u. Werte der an einem verschiedenartigen Widerpart sich messende exponierte Teil des Kontinents, in diesem Falle die Griechen, zu repräsentieren vermeint. Im Bewußtsein dieser Werte erscheint er sich zwangsläufig als die Vormacht des Kontinents u. wird auch dazu; es ist evident, von welcher Bedeutung hierbei die kontrastierende Eigenart des Gegners ist, insofern erst diese die Eigenwerte ins Bewußtsein hebt. Für die Existenz der kontinentalen Perspektive im Zeitbewußtsein zeugt der Autor von Περὶ ἀέρων (16. 23; s. Pohlenz aO. 205) mit

seinen völkerphysiognomischen Ableitungen auf klimatologischer Grundlage. Der Friede des Antalkidas 386, der Asien als das Herrschaftsgebiet des Perserkönigs erscheinen ließ, förderte u. verstärkte die Einsicht in die Gegensätzlichkeit von E. zu Asien. Für Isokrates vollends erzwingt der Gegner ‚Asien' die gesinnungsmäßige u. kulturelle Einheit eines notwendig expansiven E. (zum Rachemotiv bei Isokrates s. jedoch Wilcken: SbB 1929, 314/16). Die Person des Makedonenherrschers Philipp II, der zur Einigung ausersehen war, machte an sich die Wahl eines die Griechen übergreifenden u. die Makedonen einbeziehenden Schlagwortes notwendig (A. Momigliano: RivFil 61 [1933] 479. 482. 486; Berve 180). Philipps II 336 geborene Tochter wurde E. genannt; vgl. Momigliano aO. 487_1; ders., Filippo il Macedone (Firenze 1934) 166_2. In einer Zeit, da die Hellenisierung Asiens im Gefolge der Eroberungen Alexanders kulturelle Einheit diesseits u. jenseits der Ägäis geschaffen hatte, mußte ein vorwiegend politischer E.begriff Platz greifen. So deckt E., wenn Philipp V κοίρανος Εὐρώπας genannt ist (Anth. Pal. 16, 6 [Plan.]; s. Momigliano: JRS 32 [1942] 56f), die mazedonische Machtsphäre, eben im Hinblick auf das anlaufende asiatische Unternehmen damit bezeichnet (F. W. Walbank: ClassQ 36 [1942] 143). Es ist wenig anders zu nehmen, wenn Liv. 42, 52, 14 Perseus von Alexander sagen läßt, daß er E. omni domita sich nach Asien gewendet habe. Erst mit der zunehmenden Orientalisierung der asiatischen Griechen (Berve 181) war wieder ein kultureller Aspekt des E.begriffs nahegelegt.

2. Römer. Das Verhältnis der Griechen zu Asien wiederholt sich an dem Roms zu Karthago, das sich, hierin den Persern ähnlich, über die Grenze des Kontinents hinwegzusetzen versuchte, vgl. Enn. ann. 302: Europam Libyamque rapax ubi dividit unda. Für Rom ist es in erster Linie der territoriale Bestand von E., zu dessen Schutz vor dem Übergriff des Feindes in einen diesem von Natur entzogenen Bereich es sich erhoben hat (Berve 182). Mit der Schlacht von Kynoskephalai traten die Römer die Erbschaft der Griechen an: im primär politischen Verständnis bedeutet der Begriff nunmehr die römisch gewordene Mittelmeerwelt, die den Aspirationen der Diadochen auf dem Boden Asiens ausgesetzt ist. Vgl. zB., an die Adresse Antiochos' III iJ. 193 gerichtet, Liv. 34, 58, 2: si nos (sc. Romanos) nihil, quod ad urbes Asiae attinet, curare velit, ut et ipse omni E. abstineat; bemerkenswert die Fortsetzung: si se ille Asiae finibus non contineat et in Europam transcendat, ut et Romanis ius sit Asiae civitatium amicitias . . . tueri eqs. (weitere Stellen aus Polyb. u. Liv. bei Walbank aO. 142_7). Für Sen. nat. 6, 7, 1 s. o. Sp. 967. Roms Beitrag zum Bewußtsein einer Einheit ‚E'. ist die Verarbeitung u. Vermittlung griechischen Geisteserbes, insbesondere durch Cicero, den ‚ersten Europäer'. Weitreichende Bedeutung kommt auch dem Konzept des Augustus u. seiner Verwirklichung in einer Reichsprägung zu, die in bewußtem Anknüpfen an altrömische Haltung sich von orientalischer Lebensform absetzte u. einen Staatsgedanken repräsentierte, ‚der in der inneren Verantwortlichkeit u. Verpflichtung, die er den Herrschenden gegenüber den Beherrschten auferlegt, sich von jenem menschlich-sittlichen Geist ergriffen zeigt, der durch die Griechen in die Welt u. in das Bewußtsein der dazu fähigen Römer gekommen war' (Berve 186f) u. der von dort in das Mittelalter ausstrahlte.

b. Strabos E.-Bild. Bereits auch über Gallien, Britannien, die Alpen sowie die Donauländer (bei denen er Germanien mitbehandelt) genauer unterrichtet, bietet Strabo 2, 5, 26 (126f) eine eindrucksvolle Gesamtschau des Erdteils. Ausgehend von der Einsicht in die Bedingtheit des Volkscharakters durch den Lebensraum, daß also unwirtliche oder gebirgige Gegenden auch einen rauhen, kriegstüchtigen Menschenschlag erzeugen, während milde, fruchtbare Ebenen die Bewohner einem friedlichen Leben geneigt machen, erhält Strabos E.bild sein Gepräge durch den Gedanken von der Verschiedenartigkeit u. Gegensätzlichkeit dieser E. konstituierenden Elemente, die sich gleichwohl durch gegenseitige Förderung (εὐεργεσία) u. durch das Aufeinanderangewiesensein (ἐπικουρία) zu einer höheren, sich selbst genügenden (αὐτάρκης) Einheit zusammenschließen, ganz im Sinne des Gedankens der ἁρμονία στασιάζουσα (concordia discors), wie er das Denken vor u. um Strabo so nachhaltig beeindruckte (s. E. Skard, Zwei religiös-politische Begriffe: Euergetes-Concordia [Oslo 1931] 85f mit dem Hinweis auf den pythagoreischen Ursprung des Gedankens, vgl. Philolaos: VS 44 B 10: ‚Harmonie ist des viel Gemischten Einigung u. des verschieden Gesinnten Sinnesverbindung'; die Wendung

φύσις ... συνεργός übrigens könnte auf Poseidonisches schließen lassen, vgl. H. R. Neuenschwander, Mark Aurels Beziehungen zu Seneca u. Poseidonios [1951] 39. 84; G. Pfligersdorffer, Studien zu Poseidonios: SbW 232, 5 [1959] 129. 138). Das fruchtbare Nebeneinander von Verschiedenartigem prägt jedoch den Kontinent nicht nur im Ganzen, sondern auch in seinen Teilen, so daß allüberall Pflege des Landbaus u. das Streben nach staatlichem Zusammenschluß auf den Beistand des wehrhaften Elementes rechnen können. In dieser Struktur ist auch die wirtschaftliche Autarkie E. begründet, indem es alle lebensnotwendigen Güter selbst erzeugt u. nur Luxusartikel importieren muß. Fügt man Strabos Hinweis hinzu, daß es zwar reichlich Weidevieh, aber nur wenig Raubtiere aufweist, so erhält man das Bild eines in jeder Weise besonders begünstigten Erdteils, in dem sich die zivilisatorische Kraft Roms wirksam entfalten konnte, deren Bedeutung für das Ordnungsgefüge E. Strabo (bzw. seiner Quelle) jedenfalls klar geworden ist. In seiner Reichsbildung realisiert das röm. Volk als ein ‚Volk der Mitte' (s. o. Sp. 971) eine großräumige Ausprägung des Zusammenklangs der Elemente u. trägt sie weiter voran.

B. Spätere Antike u. Christentum. I. E. im orbis terrarum. Mit der wörtlichen Auffassung des orbis terrarum, der seinerseits vom Ozean umgeben ist (orbem totius terrae oceani limbo circumsaeptum: Oros. 1, 2, 1 [Iord. Get. 4]; vgl. Isid. orig. 14, 2, 1: orbis a rotunditate circuli dictus ... Oceanus circumfluens eius in circulo ambit fines), verbindet sich die Neigung zu seiner schematischen Teilung, die jedoch, abweichend von der klimatologischen Teilung etwa bei Varro (s. o. Sp. 971) in eine warme Südhälfte u. eine kühlere u. gesündere Nordhälfte, nach einem meridionalen Hauptteiler erfolgt: Asien stellt die Osthälfte dar, deren äußere Grenze gegen das Weltmeer zu vom Nordpunkt über den Ost- zum Südpunkt verläuft; E. u. Afrika nehmen die Westhälfte des orbis terrarum ein (Aug. civ. D. 16, 17 [154 Dombart], vgl. Isid. orig. 14, 2, 2f u. nat. 48, 2f, wo Aug. direkt zitiert wird). Die vereinfachende Betrachtung in Verbindung mit dem offenbar empfundenen Hauptgegensatz von E. u. Asien ließ diese Zweiteilung der Erdoberfläche in der Zweizahl der Erdteile zum Ausdruck kommen, indem Africa (Libyen) als Teil E. begriffen wurde. Sall. Iug. 17, 3 ist für diesen Aspekt anscheinend besonders wichtig geworden, was die Folgezeit anlangt. (Es ist nur eine scheinbare physikalische Begründung dieser Vereinigung, wenn Lucan. 9, 417/20 auf die den einzelnen Erdteilen entstammenden Winde verweist; die politische Zugehörigkeit der Provinz Africa zum Römischen Reich wird von Deroy 18 zur Erklärung der Einverleibung des Erdteils in E. herangezogen.) Die Vorstellung, die auch bei Tert. pall. 4, 1 wirksam zu sein scheint (wobei allerdings Asien, dem Libyen u. E. gegenübergestellt werden, rücksichtlich seiner in einer raffinierten Mode der Körperpflege sich äußernden Lebensform abgewertet wird), läßt sich auch bei Griechen nachweisen (vgl. Housman zur Lucan-Stelle 9, 413 u. A. Klotz: Charisteria Rzach [1930] 121). Seit Sallust wird bei Lateinern geflissentlich betont, daß die Anhänger dieser Ansicht in nur geringer Zahl vorhanden sind (Aug. aO. p. 154, 8 D.: quidam... plerique; Oros. 1, 2, 1: aliqui [ebenso 85]; zum Unterschied davon Cosmogr. 1, 1b [GLM 71, 12]: plurimi). Die Zeugnisse außer den schon genannten: Apul. mund. 7 (abweichend von Περὶ κόσμου 393b21); Serv. Aen. 1, 385 (mit Serv. auct.); Adnot. Lucan. 9, 412/3; Paul. Nol. carm. 3, 1/3 (mit Nennung Sallusts). Aug. aO. p. 154, 10/21 deckt die Teilung in ‚Oriens' u. ‚Occidens' auch mit den drei Erdteilen, die dann unter einer ‚non aequalis divisio' stehen, vgl. Isid. orig. 14, 2, 2. (Hinsichtlich der Größenreihung der Erdteile erklärt Plin. n. h. 6, 210, E. sei größer als Asien u. als Africa [vgl. 3, 5], nachdem Mela 1, 20 es bereits der Größe nach Africa vorangestellt hatte.) Übrigens ist die Zweizahl der Erdteile bei Libanios or. 11, 183/5 allein darauf angelegt, in Antiochien u. Athen die ihren jeweiligen Kontinent erhellenden beiden Zentren der Rhetorik zu konfrontieren. – Durchgesetzt hat sich jedoch ihre Dreizahl (Paul. Fest. p. 78 M.; Plin. n. h. 3, 3; Agenn. grom. p. 22, 27f; Ampel. 6, 2; Serv. Aen. 1, 385; Comment. Lucan. 9, 411 [wo auch eine Vierzählung für Timosthenes bezeugt ist, indem Aegypten als eigener Erdteil herausgehoben wird]; Hyg. astr. 1, 8; divisio orbis 1 [GLM p. 15]; Iul. Val. 3, 46; Aug. civ. D. 16, 17; Mart. Cap. 6, 622; Oros. 1, 2, 1 u. ö.). Die Dreizahl der Erdteile mußte sich vor allem im Hinblick auf die gleiche Zahl der Söhne Noes empfehlen (ähnlich treffen die drei Archegeten der Philosophie bei Diog.

L. prooem. 1 auf je einen Erdteil); E. ist das Land Japhets (Ioseph. ant. 1, 122), wie Asien das Sems u. Afrika das Chams: Eucher. instr. 1 p. 72, 12; Isid. dedic. hist. chron. 2 p. 304, 6 Mommsen; Hist. Britt. chron. 3 p. 159, 15ff (Nennius interpr. ib. 149); Ravenn. 5, 16, der sich auf Epiphanius beruft (anc. 112, 2/113 [1, 136/41 Holl]), vgl. auch 1, 15; graphisch Isid. nat., fig. p. 80 B. – Im Kartenbild ist die Dreizahl der Erdteile in der schematischen Gliederung der im MA weitverbreiteten T-Karten durchgedrungen (ost-orientiert, primär kreisrund; die Kreisscheibe gegliedert durch den Querbalken des T als Durchmesser [Don-Pontus-Ägäis-Nil] u. den Schaft als Radius [Mittelmeer], welcher E. u. Afrika trennt, wobei der Raum oberhalb des Querbalkens für Asien bleibt, s. L. Bagrow, Gesch. d. Kartographie [1951] 30). Auch die Dreiheit der unreinen Geister aus dem Maul des Drachen (Apoc. 16, 13) wird von PsProsp. prom. 4, 11, 19 mit der Dreizahl der Erdteile in Verbindung gebracht. Überdies ließen sich so die drei Sendboten des Centurio Cornelius (Act. 10, 7) den Erdteilen zuordnen u. als ein Hinweis auf die Weltmission verstehen (Arator act. 1, 877). Isid. lib. num. 18 sieht die allgemeine Geltung der Dreizahl auch hierin bestätigt.

II. Abgrenzung. Was die Abgrenzung E. gegenüber den beiden anderen Erdteilen anlangt, so hat sich, abgesehen von dem übrigen, keinem Zweifel unterworfenen Grenzverlauf (eine Ausnahme s. u.), die Tanaisgrenze durchgesetzt; den Zeugnissen, die Housman zu Manil. 4, 677/80 zusammengestellt hat, lassen sich etwa noch hinzufügen: Ioseph. ant. 1, 122; Curt. 6, 2, 14 (u. 7, 7, 2); Lucan. 3, 274f; Ampel. 6, 2; Apul. mund. 7; Porph. Hor. carm. 3, 29, 28; Vib. Seq. geogr. p. 151, 23 Riese; Itin. Alex. 35; Iul. Val. 3, 52 (allerdings, wie auch in der Stelle zuvor, mit Mündung in das Kaspische Meer, wovon bei PsCallisth. 3, 28, 6 nichts steht); Amm. 22, 8, 27; 31, 2, 13; Serv. Aen. 11, 659; Serv. auct. georg. 4, 516; Hyg. astr. 1, 8 p. 27; Oros. 1, 2, 4. 52; Iord. Get. 45; Ravenn. 2, 20 (Guidonis geogr. 120) u. die Beschriftung des Tanais in der Tab. Peutingeriana. (Der ‚Timavus' im Schol. Verg. Bern. ecl. 8, 6 ist offenbar Lapsus.) Eine ausführliche Erörterung bietet Procop. bell. Goth. 4, 6 (2, 481ff Dind.), wo die Ansichten u. Gründe zweier einander gegenüberstehender Parteien referiert werden; die eine Gruppe statuiert die Tanaisgrenze, die andere polemisiert dagegen, indem sie auf der Grundlage der alten ionischen Zweiteilung (s. o. Sp. 966) die dieser widerstreitenden Konsequenzen aufweist, u. läßt die Phasisgrenze bedingt gelten (‚wenn es schon ein Fluß sein muß, der die Grenze bildet …': 483, 2 [= 4, 6, 7 Haury]; zur ganzen Partie vgl. Berger 97/9), wobei das eingeschränkte Zugeständnis, wie Berger 99 gesehen hat, dadurch zu erklären ist, daß diese Partei die Möglichkeit der Landengengrenzen vor Augen hat. Obwohl sich Prokop nicht klar entscheidet (vgl. 488, 2 [= 31 H.]), belegt er immerhin die Phasisgrenze durch die Äußerungen Herodots u. des Aeschylus Prom. sol. frg. 191 (484, 7ff [= 13/5 H.]). Für den Hypanis s. o. Sp. 966. (Singulär der Skamander im Schol. Hor. epod. 13, 14.) In auffälliger Weise wird Libyen bei Avien. ora marit. 694ff nicht durch die Säulen des Herakles, sondern durch die Rhône von E. getrennt (Literatur u. Erklärungsversuche bei Gisinger 556).

III. Chorographie. Das spätantike E.bild der Chorographie vermitteln Oros. hist. 1, 2, 51/82 (daraus die Paragraphen 20/40 der GLM 90/103 abgedruckten Cosmographia II) u. Isid. orig. 14, 4.

IV. Besondere Gehalte des Begriffs (s. o. Sp. 972). Hinsichtlich ihres Aufkommens, um dessen Untersuchung J. Fischer sich verdient gemacht hat, ist davon auszugehen, daß das Römische Reich in seinem territorialen Bestand Anteil an allen drei Erdteilen gehabt hat: Oros. hist. 6, 17, 4: (Roma) Asiae Europae atque Africae … edidit gladiatores suos (vgl. auch 6, 1, 6). Das konnte etwa zur hyperbolischen Prädikation des Augustus als des ‚Herrn E. u. Asiens' führen (iJ. 7 oder 4 vC., Philae [Cagnat 1 nr. 1295, 3]: δεσπόται Εὐρώπας τε καὶ Ἀσίδος). Umgekehrt ließ sich, wenn das Imperium als Repräsentant des Erdkreises gesehen wurde, sein Anteil an E. unter Absehen von dessen kulturlosen u. in unbekannte Weiten sich verlierenden Teilen schlechthin als E. bezeichnen (Aug. civ. D. 3, 31 [144, 9 D.]: der punische Krieg habe E. u. Africa verwüstet; s. auch die beiden Stellen aus Orosius oben). Dabei mag der Umstand nicht ohne Bedeutung gewesen sein, daß die Bewegungen der Steppenvölker ‚Orient' u. ‚Okzident' in ihren nördlichen Teilen in gleicher Weise heimsuchten, was die Wahl eines entsprechenden einheitlichen Terminus empfahl (Marcell.

chron. 2 p. 82, 447, 2: ingens bellum et priore maius per Attilam regem nostris inflictum paene totam Europam excisis invasisque civitatibus atque castellis conrasit); hierbei würde sich mit dem mediterranen Aspekt die Orientierung an der von Norden kommenden Bedrohung verbunden haben. Mediterraner Sicht gehört auch der Gebrauch bei Claudian an (Fischer 41f), der, die mythologische Gestalt stark durchfühlend, den dürren territorialen Begriff zur Vorstellung von etwas, ‚was fähig ist, Feinde zu haben', was leiden kann, zunächst Mitleid, dann, u. im gleichen Zug, Furchtempfindungen des Lesers als des Mitbedrohten auslöst, zu beleben u. emotional zu erfüllen vermag. Vom Blickwinkel des Mittelmeeres hat sich begreiflich der reichsfremde Jordanes gelöst, dem E. das Festland im Gegensatz zu Skandinavien ist (Get. 9): ab huius insulae (Scandzae) gremio velut examen apium erumpens in terram Europam advenit sc. gens Getarum. (In eindeutig innerpolitischer Verwendung begegnet E. für den Westen im Sinne der diokletianischen Ordnung in der Kirchengeschichte des Theodoret [vgl. Index von Parmentier].) Eine folgenreichere Entwicklung in Richtung auf einen vom Mittelmeerraum gelösten Begriff beginnt mit der Einordnung E. in einen christl. Zusammenhang zu einer Art E. sacrata bei Sulpic. Severus (dial. 3, 17, 7): E. vermag Asien oder Afrika allein durch die Gestalt Martins v. Tours hagiographisch die Waage zu halten (Fischer 42f). Die zunehmende Einbeziehung transalpiner Räume u. Völker in den Prozeß der Christianisierung macht einen diese Richtung mitbegreifenden Terminus erforderlich u. festigt den angebahnten Gebrauch: E. als der christlich gewordene u. auf das Haupt der Kirche in Rom hingeordnete Kontinent begegnet bei Gregor d. Gr. (ep. 5, 37 [322, 13]; Fischer 46. 136_{43}) u. bei Columban (ep. 1 [156, 17]; 5 [170, 10]; Fischer 47f). Hinzutritt, stützend u. nach der politischen Seite abrundend, die Bindung von E. an das staatliche Zentrum im transalpinen Bereich mit der schließlichen Gleichsetzung von E. u. dem regnum Caroli in den Annalen von Fulda (Contin. Ratisb. a. a. 888 [MG us. schol. 116]; für diese späten Bezüge s. Fischers Kapitel ‚Europa – Das Reich Karls des Großen'). Die ‚Bewohner ... E.' endlich, worin E. bei Kelsos frg. 8, 72 lediglich territorialen Sinn zu haben scheint (Fischer 40), meinen beim Anonymus von Cordoba (MG AA 11, 363, 20. 30) die ‚zeitweilige kriegerische Schicksalsgemeinschaft gegenüber den Arabern' (Fischer 51), ein Gebrauch, der wohl für die Autorschaft eines ungefähren Zeitgenossen des Geschehens spricht.

C. R. Beazley, The dawn of modern geography 1 (Lond. 1897). – H. Berger, Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen² (1903); Art. Europe 2: PW 6, 1298/309. – H. Berve, Der E.-Begriff in der Antike: Gestaltende Kräfte der Antike (1949) 170/87. – H. Dannenbauer, Die Entstehung E. 1. Der Niedergang der alten Welt im Westen (1959); 2. Die Anfänge d. abendländ. Welt (1962). – Ch. Dawson, Die Gestaltung des Abendlandes (1935); dasselbe: Fischer-Bücherei (1961). – L. Deroy, Le nom de l'E., son origine et son histoire: Rev. int. d'onomast. 11 (1959) 1/22. – J. Fischer, Oriens-Occidens-E. Begriff u. Gedanke ‚E'. in der späten Antike u. im frühen MA = Veröffentl. d. Inst. f. Europ. Gesch. Mainz 15 (1957) (nur auf diese Veröffentlichung gehen die Hinweise mit dem Verfassernamen oben im Text); Die Entstehung des E.begriffes: E. Vermächtnis u. Verpflichtung, hrsg. von H. Loebel (1957) 9/12. – A. Forbiger, Handbuch der alten Geographie 1/3² (1877), Bd. 3 speziell E. – F. Gisinger, Art. Geographie: PW Suppl. 4, 521/685 (Erdteile bei den Joniern 552/6). – O. Halecki, E. Grenzen u. Gliederung seiner Geschichte (1957). – D. Hay, E. The emergence of an idea = Edinburgh Univ. Public., Hist., Philos. and Economics 7 (Edinb. 1957). – H. Kiepert, Lehrbuch der alten Geographie (1878) 26/8. 225/544. – F. Miltner, Aus der Frühgeschichte des Namens E.: Orpheus 1 (1954) 14/21. – M. Ninck, Die Entdeckung von E. durch die Griechen (Basel 1945). – G. de Reynold, La formation de l'Europe 1. Qu'est-ce que l'Europe? (Fribourg-Paris 1948). – J. O. Thomson, History of ancient geography (Cambr. 1948).

G. Pfligersdorffer.

Europa II (mythologisch).

A. Nichtchristlich. I. Der Mythos. Nach der im wesentlichen gleichbleibenden Überlieferung der Antike (früheste Erwähnungen: Il. 14, 321/2 u. Hes. cat. frg. K 1 Merk.; Hauptquellen: Mosch. Eur.; Hor. c. 3, 27, 25/76; Ov. met. 2, 836/3, 2; Ach. Tat. 1, 1, 2/13; Luc. dial. mar. 15; Nonn. 1, 46/137. 322/55) ging E., die Tochter des Königs Phoinix oder Agenor (dies die jüngere Genealogie), mit

ihren Freundinnen zum Blumenpflücken auf eine Wiese nahe dem Meer. Zeus erblickte sie, verwandelte sich in einen Stier u. näherte sich ihr. Als sie sich ahnungslos auf seinen Rücken setzte, sprang er plötzlich auf u. trug sie über das Meer nach Kreta. Dort vereinigte er sich mit ihr in seiner ursprünglichen Gestalt. Aus der Verbindung gingen drei Söhne hervor: Minos, Rhadamanthys, Sarpedon (so die Vulgata seit Hesiod; Homer kennt nur die beiden ersten). Nach mythographischer Tradition (Schol. AB Il. 12, 292; Apollod. 3, 5; Diod. 4, 60, 2/3) heiratete der Kreterkönig Asterios darauf E. u. zog deren Kinder auf. – Der E.mythos erfreute sich in der gesamten Antike außerordentlicher Beliebtheit, wie die zahlreichen Behandlungen u. Anspielungen in der Literatur u. die reiche ikonographische Überlieferung beweisen; hier interessiert vor allem die Umdeutung u. die Kritik, die er schon in vorchristl. Zeit erfahren hat.

II. Rationalistische Deutung. Bereits Herodot (1, 2) legt den Mythos rationalistisch aus: nach ihm hätten Kreter E. auf einem Schiff entführt. Diese Interpretation erfuhr in der Folgezeit zwei Ausgestaltungen: aus dem ,Stier', der E. raubte, wurde bald ein Schiffszeichen (Lycophr. 1298/1300; Lact. inst. 1, 11, 19, danach Fulg. myth. 1, 20 u. Myth. Vat. 2, 198. 3, 3, 5; Hier. chron. a. Abr. 698 [GCS 47, 53b] = Sync. 162b [1, 306, 16 D.]; Fest. s. v. E.; Isid. 8, 11, 35), bald ein Kreter namens ,Tauros' (Palaeph. 15; Eust. Dion. P. 88. 270; Schol. Lycophr. 1299; Malal. 2, 34/5 [30/1 D.] = Chron. pasch. 42c/43a [76/7 D.]; Joh. Ant. 6, 15 [FHG 4, 544 M.]; Georg. Ham. 1, 9, 3 [PG 110, 60]; Georg. Cedr. 38 [PG 121, 65]; s. zu diesen Autoren auch u. Sp. 985). Eine andere rationalistische Deutung ist u. Sp. 982 bei Tertullian erwähnt.

III. Moralische Kritik. Als eines der ,Iovis adulteria' findet der E.mythos auch Eingang in die philosophische Götterkritik. Dabei werden typische Zusammenstellungen nach den verschiedenen Metamorphosen benutzt, wie sie in hellenistischer Zeit ausgebildet waren (vgl. Ziegler, Zeus: Roscher, Lex. 6, 581, 30). Die Erwähnung der Verbindung mit E. ist für uns in diesem Zusammenhang zuerst bei Varro ant. rer. div. 1 frg. 9 Agahd (Jb. f. Phil. Suppl. 24 [1898]) greifbar; doch war der Typ schon früher ausgebildet (in der epikureischen Schule ,etwa seit dem 2. vorchristl. Jh.', vermutet Philippson: Hermes 55 [1920] 225). Nach Varro wird diese Linie unter den nichtchristl. Autoren fortgesetzt von Aetna 87/90; Sen. dial. 7, 26, 6; Luc. philops. 2 u. sacr. 5 (wichtig wegen der voraufgehenden Kritik an Kronos, s. auch im folgenden).

B. Christlich. Eine christl. Umgestaltung hat der E.mythos nicht erfahren. Auch bringt die Stellungnahme der Kirchenväter zu ihm keine wesentlich neuen Gesichtspunkte.

I. Moralische Kritik. In ihrem Kampf gegen den heidn. Götterglauben greifen die Apologeten u. a. auf die o. skizzierte Kritik der heidn. Philosophen an den Liebschaften des Zeus zurück, wobei sie gern zusätzlich rationalistische (s. o. Sp. 981) u. besonders euhemeristische Argumente verwenden (vgl. J. Lortz, Tertullian als Apologet 1 [1927] 132/34; J. W. Schippers, De Ontwikkeling der Euhemeristische Godencritiek in de Christelijke Latijnse Literatuur [Utrecht 1952]; s. auch *Euhemerismus). Das Liebesabenteuer des Zeus mit E. ist dabei stets nur ein Glied in einer längeren Kette; häufig wird auf die Fabel nur angespielt, ohne daß der Name der Heroine selbst fällt. Es muß deswegen im folgenden genügen, die Väterstellen kurz vorzuführen. Stellensammlung bei A. Pastorino zu Firm. Mat. 12; M. Haidenthaller zu Tert. ad nat. 2, 13, 17; Lortz 1, 131_{35}. Für die Kritik an den Mythen überhaupt vgl. A. S. Pease zu Cic. nat. deor. 1, 42. Es handelt sich um folgende Stellen: Aristid. apol. 9, 7 (mit Aufzählung der Söhne in der syr. Version); Tat. adv. Graec. 33 (in einem Katalog von Skulpturen verwerflicher Frauen Erwähnung der E.statue des Pythagoras v. Rhegium, 5. Jh. vC.; vgl. J. Overbeck, Die antiken Schriftquellen zur Gesch. der bildenden Künste bei den Griechen [1868] 94 nr. 502/4); Athenag. suppl. 22 (in einer Polemik gegen allegorische Deutung: singuläre Verwendung, s. Geffcken 210); Tert. ad nat. 2, 13, 18 (singuläre rationalistische Deutung: Juppiter habe für sein adulterium ein Rind, bos, oder den Wert eines Rindes gezahlt; offenbar Analogie zu der verbreiteteren Deutung des Danae-Mythos); Tert. apol. 21, 8 u. carn. Chr. 4, 7; PsJustin. or. ad Graec. 2 (PG 6, 233); Arnob. 4, 23. 26; 5, 22; 7, 33 (an letzterer Stelle Bezeugung pantomimischer Darstellung; vgl. dazu Luc. de salt. 49; Apoll. Sid. c. 23, 281/2 u. E. Wüst, Pantomimus: PW 18, 3, 848; es scheinen Aufführ-

rungen religiösen Charakters gemeint zu sein, s. auch Aug. civ. D. 18, 12); Lact. inst. 1, 11, 19 u. epit. 11 (euhemeristisch-rationalistisch, s. o. Sp. 981f); Athan. c. gent. 12 (PG 25, 25); Firm. Mat. 12, 2; PsClem. hom. 5, 13, 5 (in einer fingierten Verherrlichung des Ehebruchs) u. rec. 10, 22 (PG 1, 1432; an beiden Stellen Aufzählung der Söhne, vgl. Aristid. 9, 7); Greg. Naz. carm. 1, 2, 2, 500 (PG 37, 618) = carm. 2, 2, 7, 96 (PG 37, 1558); carm. 1, 2, 10, 840/42 (PG 37, 740); vgl. dazu Cosmas Hieros.: PG 38, 404. 581 (zur asyndetischen Aneinanderreihung der Metamorphosen vgl. Luc. dial. deor. 2, 1; Anth. Pal. 9, 48); Prud. c. Symm. 1, 61. 77, vgl. dazu Gloss. vet.: PL 60, 122 (in euhemeristischem Zusammenhang); Epiphan. ancor. 105 (PG 43, 208); ebenso wie bei Aristid. vers. Syr. wird bei der Stiermetamorphose neben E. auch Pasiphae genannt; Aug. civ. D. 4, 27 (nach Varro, s. o. Sp. 981f); 18, 12 (mythische u. ‚historische' Version [s. u. Sp. 984] werden gegeneinander ausgespielt; zur Polemik gegen die ‚ludi' s. o. zu Arnob.); Theodrt. cur. 3, 4 (PG 83, 888), gegen die bildlichen Darstellungen (s. auch Tatian. adv. Graec. 33); Isid. or. 8, 11, 35; im Zusammenhang abhängig von Tert. ad nat. 2, 13, 18 (s. M. Klussmann, Excerpta Tertull. in Isid. Etymologiis, Progr. Hamburg [1892] 23), aber mit anderer rationalistischer Deutung nach Lact. 1, 11, 19; PsEudoc. viol. 414b (309, 7 F.), der ganze Abschnitt nach Nonn. abb. in Greg. Naz. c. Julian. or. 2 (PG 36, 1050), aber die Stiermetamorphose findet sich dort nicht. – Bei dem toposartigen Charakter der ganzen Argumentation ist eine Abhängigkeit der einzelnen Autoren voneinander schwer feststellbar; dies kann, wenn überhaupt, so nur unter Berücksichtigung des gesamten Zusammenhanges geschehen, wobei die vorausgehende Kritik an Kronos eine wichtige Rolle spielt (s. o. Sp. 982). Geffcken 64/5 postuliert einen Urtypus, verzichtet aber auf ein Stemma (ergänzend zu ihm G. Heuten zu Firm. Mat. 12, 2).

II. Chronologische Fixierung. a. Anfänge. Genaue zeitliche Angaben über den Raub der E. als ‚historisches' Faktum sind erst bei christl. Schriftstellern erhalten; doch zeigt zB. die Datierung der Gründung Thebens durch Kadmos im Marmor Parium (1518/17 vC.), daß eine solche Fixierung vermutlich schon in vorchristl. Zeit vorgenommen wurde. Auf Vorstufen zeitlicher Einordnung wie die Genealogie der Mythographen sei hier nur im Vorübergehen hingewiesen. Als Vorlage kommt in erster Linie die von E. Schwartz erschlossene Verlängerung der apollodorischen Chronik bis in die Urzeit in Frage, in der auch ägyptische u. babylonische Quellen verwertet waren (PW 1, 2862, 39 = Griech. Geschichtsschreiber [1957] 261; vgl. o. Bd. 3, 45).

b. Tatian. Als erster ist hier Tatian zu nennen, der sich adv. Graec. 37 (wörtlich übernommen Euseb. praep. ev. 10, 11, 10) für die Datierung des Raubes der E. unter einem bestimmten phönikischen König (der Name wird nicht genannt) auf die phönikischen Historiker Theodotos, Hypsikrates u. Mochos beruft, die er in der Übersetzung des Laetus las (FHG 4, 437/38 M.; dort auch zu Mochos; die anderen sind unbekannt). Derselbe Tatian ordnet wenig später (39; wörtlich übernommen Clem. Al. strom. 1, 103, 3 u. Euseb. praep. ev. 10, 11, 21) am Leitfaden der argivischen Königsliste (also nach einer anderen Quelle; Gelzer 21 vermutet ‚Apollodor') die ‚Verbringung der E. von Phönikien nach Kreta', zusammen mit dem Königtum des Amphiktyon in Athen u. der Ankunft des Danaos in der Peloponnes, unter die Herrschaft des 1. Sthenelaos ein.

c. Hieronymus. Hier. erwähnt den Raub der E. viermal in der Chronik des Eusebius: 1) a. Abr. 572 = 1445 vC.: Vermählung der Phoinixtochter E. mit Juppiter, von dem sie später Asterios übernahm = Sync. 152d (1, 289, 2/5 D.); 2) a. Abr. 584 = 1433 vC.: ‚Raub der E.' = Sync. 158b (1, 299, 1 D.); 3) a. Abr. 698 = 1319 vC.: Raub der E. durch Kreter auf einem Schiff, dessen insigne ein Stier war = Sync. 162b (1, 306, 16 D.), mit Verweis auf Herodot; 4) a. Abr. 732 = 1285 vC.: Raub der Agenortochter E. ‚nach einigen' = ecl. hist., Anecd. Paris. 2, 193, 31 Cram. Außerdem erscheint das Thema einmal im Vorwort des Eusebius (13, 3 Helm² = Euseb. praep. ev. 10, 9, 9). Hier sind offensichtlich Angaben aus verschiedenen Quellen zusammengeflossen.

d. Augustinus. Dieser erwähnt civ. D. 18, 12 den Raub der E. zwischen dem Auszug der Juden aus Ägypten u. dem Tod von Jesus Nave, zwei Daten, deren Synchronismen (s. ebd. 11) mit Hieronymus übereinstimmen (1512/1445 vC.); weiter wird unmittelbar vor dem Raub (Anschluß durch ‚per eos annos') Erichthonios genannt, der nach Hieronymus

1488/1438 vC. regierte, so daß Augustinus' Angabe mit der 1. Fixierung des Hieronymus (1445 vC.) übereinstimmen könnte. Daß ein näherer Zusammenhang besteht, zeigt auch die Art, wie die Söhne erwähnt werden: Aug. aO.: ‚inde geniti Rhadamanthus, Sarpedon et Minos, quos magis ex eadem muliere filios Jovis esse vulgatum est'; Sync. 152d: ἐξ ἧς ἔσχε τρεῖς υἱούς, Μίνωνα καὶ ῾Ραδάμανθυν καὶ Σαρπεδόνα, οἳ καὶ Διὸς ἐμυθεύοντο παῖδες εἶναι. Allerdings weicht Augustinus von Hieronymus dadurch ab, daß bei ihm Xanthus der Entführer ist (dies ist überhaupt singulär). Die mit Hieronymus-Syncellus bestehende Gemeinsamkeit erklärt sich dadurch, daß Hieronymus eine der verschiedenen Quellen war, die Augustinus benutzt hat.

e. Byzantinische Chronographen. Anhangsweise noch ein Wort zu den byzantinischen Historikern; die Stellen sind o. Sp. 981 genannt (Malal. 2, 34/5 usw.). Der Raub wird hier nicht mehr auf ein bestimmtes Jahr festgelegt, sondern nur vage durch die Genealogie bestimmt: Vater der E. ist Agenor, dessen Mutter Libye, deren Vater Inachos; Inachos aber lebte ‚zur Zeit des Pikos Zeus', der ein Sohn des Kronos u. der Semiramis war (Malal. 1, 19 [18, 3 D.]; Versuch einer Rückführung dieser Angaben auf Africanus u. Sueton bei Gelzer 244). Diese ‚Weltgeschichte' hat ein ziemlich phantastisches Gepräge. Wenn aber im Anschluß an die E.entführung der ‚tyrische Herakles' erwähnt wird (Malal. 2, 36 [32, 1 D.]), so liegt hier doch auch ältere Überlieferung zugrunde, wie der Vergleich mit Aug. civ. D. 18, 12 (s. o.) zeigt.

L. de Brauw, Europe en de stier, Diss. Amsterdam (1940). – W. Bühler, Die E. des Moschos (1960). – A. B. Cook, Zeus. A study in ancient religion 1/3 (Cambr. 1914/40). – J. Escher-Bürkli, Art. E.: PW 6 (1909) 1287/98. – J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten (1907). – H. Gelzer, Sext. Julius Africanus u. die byzantin. Chronographie 1 (1880). – W. Helbig, Art. E.: Roscher, Lex. 1 (1886) 1409/18. – C. Robert, Die griech. Heldensage 1 (1920) 352/61.
W. Bühler.

Eusebeia.

A. Nichtchristlich. I. Religiosität. Εὐσέβεια, εὐσεβής, εὐσεβεῖν bezeichnen nach antiken Definitionen das ehrfürchtige Verhalten 1) der Menschen zu den Göttern (auch Heroen u. Dämonen, die verehrt werden), später auch zum Herrscher als Gott; 2) zu den Eltern u. zum Vaterland; 3) zu den Verstorbenen (so PsAristot. π. ἀρετῶν καὶ κακιῶν 1250b 9ff; entsprechend für ἀσέβεια 1251a 30ff; Lycurg. in Leocr. 94. 159; vgl. Plato symp. 188 C; leg. 717 Dff; Polyb. 36, 9, 15). An 3. Stelle können auch die ἱκέται (ξένοι) genannt werden (Aeschyl. Eum. 271/72; vgl. suppl. 701 ff). Außerdem gehört zur E. der Eid (u. der Vertrag) als Schwur bei den Göttern; so ist die E. des vereidigten Richters zu verstehen. Diesen Definitionen entspricht im allg. der Wortgebrauch, ohne daß natürlich terminologische Konsequenz zu erwarten wäre (Wechsel mit ὅσιος Sp. 991 u. δίκαιος Sp. 991 f). Material bei Bolkestein 200/10 (bis zum 4. Jh.) u. Terstegen 144/47 (für die hellenist. Zeit u. die Spätantike; nicht vollständig; T. beschränkt sich auf das literarische Material); dazu zahlreiche Inschriften, besonders für die E. des Herrscherkultes; vgl. die Indices bei Ditt. Or. u. Syll.³. Mit der erweiterten Verwendung hängt zusammen, daß unter ἀσέβεια, deren Bereich etwas weiter ist, auch

Mord, Verletzung der Keuschheit, Kannibalismus u. ä. gestellt werden, später überhaupt alles Naturwidrige u. besonders Belastende (Päderastie, Diebstahl bei Schiffbruch, Verleumdung usw.; vgl. Terstegen 155). Ich beschränke mich im folgenden auf E. im engeren Sinne der Verehrung der Götter (im Griechischen oft, aber nicht immer, ἡ εἰς [πρός, περί] τοὺς θεοὺς εὐσέβεια u. ä.), obgleich das griech. Empfinden keine solche Scheidung kennt, vielmehr alle genannten Inhalte eine E. ausmachen.

II. Götterverehrung. a. Kult. Maßgeblich für die griech. E. ist zunächst die Betätigung im Kult (Festugière, L'id. 21f; zB. Xen. mem. 1, 1, 2). Wichtig ist hier die Teilung in eine private u. öffentliche E. (zu dieser vgl. Xen. ap. 11); dieselbe Teilung in dem von Porphyr. abst. 4, 22 (268 N.²) zitierten Gesetz des Drakon u. in dem Schema, das Menander (Rhet. Gr. 9, 199/202 Walz) für die Schilderung der φιλοθεότης (für ihn Teil der E.) der Stadt gibt (vgl. Plato leg. 909E; Julian. ep. 302a usw.). Als Inhalt der staatlichen E. werden bei PsLysias or. 6, 33 folgende vier Punkte aufgezählt: Opfer, Prozessionen, Gebete, Orakelbefragung (vgl. Lucian. sacr. 1). Menander sieht die E. der Stadt im Veranstalten von Mysterienfeiern, in der Begehung vieler Feste, im Darbringen möglichst vieler u. sorgfältiger Opfer, im Bau möglichst vieler Tempel aller Götter oder vieler Tempel eines jeden Gottes, in der sorgfältigen Wahrnehmung der Priesterämter. Xenophon charakterisiert den gottlosen Aristodemos (mem. 1, 4, 2) als einen Mann, der weder opfert noch die Mantik achtet. Inhaltlich decken sich private u. öffentliche E. weitgehend. Das auffälligste Zeugnis jeder E. sind Weihungen; die stereotype Formel lautet: εὐσεβείας χάριν (ὑπὲρ εὐσεβείας), ἐπ' ἀγαθῷ; sie begegnet auf zahlreichen Inschriften u. in Papyrusurkunden. Für die staatliche E. ist die vornehmste Weihung die Errichtung von Tempeln; Dio Chrys. 31, 146: das Vorhandensein von Tempeln in einer Stadt zeigt ihre E. wie das Vorhandensein von Theatern, Werften, Mauern, Häfen ihre Megalopsychia u. Macht. Naturgemäß orientieren unsere Quellen besser über die öffentliche als über die private E. (zu letzterer vgl. A. J. Festugière, Personal Religion among the Greeks [Berkeley 1954]). Für das antike Empfinden hat die öffentliche E. den Vorrang; Plato übernimmt diese Anschauung in seine Gesetze (884D usw.). Weiteres zur E. des Staates u. Sp. 999f. – Im weiteren Sinne ist ἀσεβής nicht nur, wer diese Betätigung unterläßt, sondern auch wer Götter, Heiligtümer oder Priester beleidigt oder verletzt (Bolkestein 201/2).

b. Gesinnung. E. bezeichnet bereits in der Zeit der ersten Belege auch die Gesinnung; frühestes Beispiel: Pind. Ol. 3, 41 (Williger 16_3). E. als Bezeichnung der Gesinnung kann zweierlei bedeuten: 1) Religiöse Haltung, vielfach auch die Vorstellungen vom Wesen der Götter, die dem Kult u. der religiösen Haltung zugrundeliegen. 2) Sittlichkeit.

1. Religiöse Haltung. Obgleich die griech. E. kein Dogma kennt, bilden sich bestimmte Forderungen an die Gesinnung heraus, die als Kriterium von E. oder Asebie gelten. Dazu gehören: 1) Die Überzeugung von der Existenz u. Macht der Götter (Hippocr. morb. sacr. 4, [1, 519 K.]; Bias bei Diog. L. 1, 88; Eurip. Heracl. 757; dazu Nilsson, Gesch. 1², 772/73). Xenophanes (A 12 [115, 6/8 D⁶.]) führt die Überzeugung von der Existenz der Götter philosophisch aus: diejenigen sind gottlos, die behaupten, die Götter seien geworden, wie diejenigen, die sagen, sie würden sterben. Später fordert Dio Chrys. (3, 51) von der E. des Herrschers nicht nur die Anerkennung, sondern auch die feste Überzeugung von der Existenz der Götter; dies deutet wohl auf die Beweise der Philosophie hin (vgl. u. Sp. 989). Die Formel πεπεῖσθαι χρὴ καὶ νομίζειν εἶναι θεούς, die bei ihm anklingt, ist in der späteren Gräzität beliebt (Joh. Stob. 4, 2, 19 [124, 1 H.]; vgl. Diod. 12, 20, 2; ähnlich Porphyr. ad Marc. 23 [288, 27 N.²]). 2) Die Überzeugung, daß die Götter sich um die Menschen kümmern, u. damit zusammenhängend, daß sie Recht walten lassen u. Unrecht strafen (Aeschyl. Ag. 369ff; Lucian. bis acc. 20; Joh. Stob. 4, 2, 19 [125, 2/3 H.]). Der Inhalt dieser Vorstellung wird später oft als πρόνοια bezeichnet, u. zwar unter dem Einfluß der Stoa, die diesen Punkt in den für ihr System zentralen Begriff aufnimmt (Pohlenz, Stoa 1, 98; 2, 55f; Plut. mor. 1111b; vgl. 402e; Lucian. non tem. cred. 14). Die ursprüngliche Überzeugung von der Fähigkeit der Götter, zu nützen u. zu schaden (Xen. mem. 1, 4, 16; Porphyr. abst. 2, 37 [166, 24 N.²]; vgl. Festugière, Épic. 71ff) wird unter dem Einfluß Platos u. der Stoa dahin geändert, daß man die Götter für die Spender alles Guten hält, die infolge dieses guten Wesens

niemals schaden können (Plato leg. 887B; vgl. Diod. 12, 20, 2; Joh. Stob. 4, 2, 19, wo die stoischen Vorstellungen freilich durch andere Gedanken ergänzt werden; auf römisches Denken übertragen bei Dion. Hal. ant. Rom. 2, 62, 5). Ein gutes Beispiel für dieses ‚philosophisch gereinigte' Dogma aus der Spätantike bietet Julian. ep. 301a: die Priester sollen nicht alle Philosophen lesen, sondern nur auf diejenigen u. ihre Dogmen achten, die zur E. führen u. hinsichtlich der Götter lehren, erstens daß sie existieren, sodann daß sie sich um die Angelegenheiten dieser Welt kümmern, weiter daß sie in keinem Falle den Menschen u. ihresgleichen ein Leid zufügen. – Die Besinnung auf diese Vorstellungen als Grundlage der E. scheint besonders Anliegen der sokratischen Philosophie gewesen zu sein. Sokrates sucht mem. 1, 4 (vgl. 4, 3) die genannten Punkte rational zu beweisen, um den gottlosen Aristodemos zur Betätigung der traditionellen E. zu bekehren. In ähnlicher Weise gibt es für den Plato der Gesetze, in deutlicher Abwehrstellung gegen die naturwissenschaftliche u. sophistische atheistische Spekulation nur drei Ursachen für gottlose Tat oder gottloses Wort (leg. 885B; vgl. 888C. 948C): wenn der Täter nicht an die Existenz der Götter glaubt, wenn er ihre Existenz zwar zugibt, nicht aber ihre Fürsorge für die Menschen u. ihre Gerechtigkeit, wenn er meint, die Götter ließen sich durch Opfer u. Geschenke des Ungerechten besänftigen παρὰ τὸ δίκαιον (885D; vgl. die Nachwirkung bei Porphyr. abst. 2, 60 [184, 9 N.²]). Bekanntlich beweist Plato dem Atheisten die Existenz des Göttlichen durch den Rückgriff auf die Lehre von der Seele als eines dem Körperlichen überlegenen Prinzips u. Ursprungs aller Bewegung, auch der Bewegungen der Himmelskörper; die Fürsorge schließlich wird aus der ἀρετή des Göttlichen abgeleitet (vgl. dieselben intellektuellen Voraussetzungen für die θεοσέβεια der Regenten 966C/968A, dazu u. Sp. 1005; E. R. Dodds, The Greeks and the Irrational [Berkeley 1951] 219 macht zu Recht auf die Wichtigkeit der Aufnahme dieser Forderungen an die Gesinnung in die staatliche Gesetzgebung aufmerksam). Diese theologische Position als Grundlage der E. wird auch von der Stoa gehalten (Pohlenz, Stoa 1, 94ff; 2, 53ff). Am deutlichsten liegt uns diese Lehre bei Epict. 1, 12, 1ff vor (vgl. 2, 14, 11ff; Cic. nat. d. 2, 3: Dividunt nostri totam istam de dis immortalibus quaestionem in partes quattuor: primum docent esse deos, deinde quales sint, tum mundum ab iis administrari, postremo consulere eos rebus humanis). Dagegen erkennt Epikur den Göttern nur Existenz u. Glückseligkeit zu (Festugière, Épic. 86ff; frg. 352 Us.; ep. 3, 123 usw.); er leugnet jedoch jede ἐνέργεια u. πρόνοια (Festugière aO. 82ff; frg. 359ff Us.; Weiteres bei Lukrez); daraus stammt in erster Linie der Vorwurf der Asebie gegen Epikur u. seine Schule (frg. 368 Us.; C. Bailey, Lucretius 1 [1947] 66ff; W. Schmid: RhMus 94 [1950] 124 u. A. 81). – Nachdem der sittliche Charakter der Götter allgemein akzeptiert ist, werden Äußerungen über ihre Ungerechtigkeit, aber auch sonst über ihre Immoralität, als *Asebie bezeichnet (Isocr. 11, 40 usw.). Ebenso führen die geläuterten Vorstellungen der Stoa u. Epikurs von den Göttern dazu, die Vorstellung des Volkes von den θεοὶ βλάπτοντες καὶ ἐχθροί als Asebie zu tadeln (frg. 38 Us.; Philippson: Hermes 56 [1921] 382/83; Festugière, Épic. 93/94; Epicur. ep. 3, 123). Nachwirkungen epikureischer Kritik etwa bei Lucian. sacr. 1 in der Kritik der Volksreligion (ἀσεβής ist, wer glaubt, die Götter bedürfen der Menschen, freuen sich über Schmeichelei, zürnen über Vernachlässigung; vgl. auch Porphyr. ad Marc. 17; dazu Schmid 144ff). Andererseits fußt wohl auf kynischem Gut Plutarchs De superstitione (Festugière aO. 78 glaubt an epikureische Einsprengsel; dagegen Schmid 97; Weiteres zu dieser Schrift u. Sp. 1017f). – Abgesehen von diesen wissensmäßigen Gehalten kann E. auch andere Momente einer inneren Frömmigkeit bezeichnen, zB. Gehorsam, Unterordnung unter die göttliche Führung u. ä. (Xen. mem. 4, 8, 11 von Sokrates). Doch ist diese Bedeutung selten, erst in der Spätantike etwas häufiger, wohl in Nachwirkung u. Popularisierung der stoischen Vertiefung (vgl. u. Sp. 998); zB. Plut. mor. 343b: Alexander war frommer als Diomedes; dieser war bereit, mit den Göttern zu kämpfen, jener glaubte, daß die Götter alles zu einem guten Ende führen würden (vgl. Aristid. or. 1 K. [13] 139; PsAristid. ars rhet. 2, 53; Aristid. or. 3 K. [46] 212; Diod. 1, 65; vgl. Spicq 126). Zu Recht wird in neueren Veröffentlichungen darauf hingewiesen, daß sich die antike Frömmigkeit keineswegs im Kultischen erschöpfe, vielmehr solche Momente einer inneren Frömmigkeit mitumfasse (Festugière, L'id. 21 im Anschluß an H. Bré-

mond, La piété grecque [Paris 1914]); doch wird diese innere Haltung meist nicht als E. bezeichnet, sondern als σωφροσύνη, αἰδώς, καλοκἀγαθία gegenüber den Göttern (vgl. IG 2/3², 1, 2, 1186, 16/17; 1228, 10; Xen. mem. 4, 3, 2; 4, 3, 18; Soph. Ai. 133).

2. Sittlichkeit. E. steht unter den Forderungen der griech. Ethik gewöhnlich an erster Stelle (Eurip. frg. 853; Pittac. bei Diog. L. 1, 78; PsIsocr. 1, 13; vgl. IG 2/3², 3, 2, 5501; Dio Chrys. 1, 15; 3, 51; PsAristid. or. 35K. [9], 15; Jul. or. 2, 86a; Iambl. protr. 20 [94, 3/4 Pist.]; vgl. 21 [108, 18/20]; vgl. v. Wilamowitz, Plato 1³, 63). Sie wird wie die anderen Inhalte der Ethik als ἀρετή bezeichnet (Eurip. frg. 446, 4; 853; Ditt. Or. 308, 3; vgl. IG 2/3², 3, 2, 5501; in philosophischen Schriften passim). Doch ist E. keineswegs generell die Voraussetzung oder das Prinzip der Ethik, das die übrigen Inhalte mitumfaßte, wenn sie auch bisweilen zu dieser Stellung aufsteigen kann. E. bezeichnet ein dem Recht paralleles Verhalten; sie regelt als (zuteilende) Gerechtigkeit (vgl. die stoische Definition der Dikaiosyne) die Beziehungen des Menschen zu den Göttern, wie Dike bzw. Dikaiosyne diejenigen zu den Mitmenschen (v. Wilamowitz, Gl. 1, 15f; vgl. J. Kroll, Theognis-Interpretationen: Philol. Suppl. 29, 1 [1936] 215_{139}). Ursprünglich werden die richtigen Beziehungen zu den Göttern mit ὅσιος, zu den Menschen mit δίκαιος bezeichnet; ὅσιος, von Personen gebraucht, kann durch εὐσεβής ersetzt werden. So kann E. auf eine Stufe mit Dikaiosyne gestellt werden, zB. in der frühesten theoretischen Gegenüberstellung bei Xenophon mem. 4, 6, 4; ähnlich in der Definition von ⟨ἀδίκημα⟩, ἀσέβημα, παρασπόνδημα bei Polyb. 36, 9, 15. In der Mehrzahl der theoretischen Erörterungen wird E. jedoch als Teil der Gerechtigkeit betrachtet, so in der Definition des platonischen Euthyphron 12E (vgl. def. 412E; Diog. L. 3, 83; PsAristot. π. ἀρετῶν καὶ κακιῶν 1250b 23; Menand. Rhet. 9, 198f Sp.; vgl. u. Sp. 1013f). Insbesondere in der Stoa definiert man E. als δικαιοσύνη περὶ θεούς. Der δικαιοσύνη, einer der πρῶται ἀρεταί, sind untergeordnet εὐσέβεια, χρηστότης, εὐκοινωνησία, εὐσυναλλαξία (Chrysipp: SVF 3, 264). Antiochos v. Kommagene bezeichnet sein Verhalten zu den Göttern als ἐμὴ δικαία φροντίς (Ditt. Or. 383, 35); die E. des Staates ist bekanntlich Bestandteil des staatlichen Gesetzes (vgl. u. Sp. 999). Da man die E. des Kultes als Gerechtigkeit versteht, ist sie auch da zu rechtfertigen, wo E. den Charakter der Sittlichkeit angenommen hat (Julian. or. 2, 70d, auf platonischem Gedankengut fußend). Wenn auch im Einzelfall, besonders in der Dichtung, der religiöse Bereich als δίκαιον bezeichnet werden kann, so hält der Sprachgebrauch der Prosa doch im allgemeinen an der Scheidung zwischen E. (religiöse Bindung) u. Dikaiosyne (soziale Bindung) fest; deutlich wird das etwa, wenn eine Handlung, zB. der Eidbruch, in ihren Auswirkungen auf beide Bereiche gekennzeichnet werden soll (Dinarch. 1, 84; häufig bei den attischen Rednern, vgl. Xen. Hell. 2, 3, 53; weiteres Material bei Bolkestein 107; vgl. o. Sp. 986). Beide Tugenden zusammen bezeichnen oft das sittliche Ideal (Xen. ap. 22 von Sokrates; vgl. mem. 4, 8, 11; Isocr. 8, 34; ferner in Ehrendekreten, so etwa Ditt. Or. 352, 24 von König Ariarathes; vgl. Athen. 6, 107; Posidon. frg. 59 FGH; vgl. K. Reinhardt, Poseidonios über Ursprung u. Entartung [1928] 23/24; wenn aber W. Theiler, Vorbereitung des Neuplatonismus ²[1964] 141, im Anschluß an Cic. n. d. 2, 153 von den ‚zwei poseidonischen Haupttugenden' spricht, so ist das zu eng gefaßt; Paus. 1, 16, 3; M. Aurel. 7, 54; vgl. 11, 20). Die hellenistische Staatstheorie sieht in dieser Syzygie die sittliche Grundlage des Staates (vgl. etwa Diodor. 12, 20, 3: Prooemium zu den ‚Gesetzen des Zaleukos'), auch des römischen Staates (J. Liegle: ZNum 42 [1953] 97/8; vgl. etwa Dion. Hal. ant. Rom. 2, 62, 5). Statt Dikaiosyne kann auch eine andere Tugend zur Bezeichnung der sozialen Seite der Sittlichkeit mit E. verbunden werden. Im Hellenismus ist es oft Philanthropia (frühester Beleg Demosth. 21, 12). Diese Verbindung begegnet wiederholt in delphischen Ehrendekreten (Ditt. Syll.³ 395, 2/4; 439, 7/10; 734, 5/10; vgl. 14) u. im religiösen Schrifttum (Corp. Herm. exc. Stob. 2 B, 1); besonders gern bei Philo, wo Philanthropia u. Dikaiosyne bedeutungsgleich geworden sind (Abr. 208 [4, 46, 13ff C.-W.]; virt. 51 [5, 279, 19]; virt. 95 [293, 11]). In attischen Ehrendekreten lautet die Begründung vielfach εὐσεβείας ἕνεκεν τῆς πρὸς τοὺς θεοὺς καὶ φιλοτιμίας τῆς εἰς τὴν βουλὴν καὶ τὸν δῆμον (IG 2/3², 1, 2, 847, 45/6; vgl. 1, 1, 676, 31/3. 661, 28/9. 668, 20/2. 689, 24/6. 690, 7/9. 776, 28/9. 820, 10/2; 1, 2, 863, 2/3. 917, 16/7. 896, 16/7. 40/1. 928, 1/2. 990, 11/2. 991, 7/8. 1006, 40/1. 1008, 34/5. 1009, 15/6, vgl. 38.

1011, 69/70. 1029, 30/1. 1036, 21/2. 1038, 6/7. 1054, 21ff. 1314, 15/7 usw.). Auch E. u. Eunoia werden in dieser Weise verbunden, oft von hellenistischen Herrschern (Ditt. Or. 213, 15f, Ehrendekret von Milet für Antiochus, Sohn Seleukos I; vgl. 233, 49/50. 331, 36. 345, 8/9; IG 2/3², 1, 1, 677, 10/13: E., Philotimia u. Eunoia; eine andere Formel Ditt. Or. 767, 15). Daß schließlich E. u. soziale Moral als prinzipiell unabhängig voneinander empfunden werden, selbst wo aus philosophischen Voraussetzungen der E. ein Einfluß auf die übrige Ethik eingeräumt wird, zeigt die Aufgliederung der Asebie in Platos Gesetzen (leg. 908Bff); die drei Möglichkeiten der Asebie (vgl. o. Sp. 989) können jeweils in Verbindung mit moralischer Integrität oder Amoralität auftreten. – Doch kann E. auch ein sittlich rechtliches Verhalten ausdrücken; dieser Gebrauch findet sich besonders in der griech. Tragödie des 5. Jh. (J. Kroll: Philol. Suppl. 29, 1 [1936] 214/5_{138} bringt Material, besonders aus Euripides; zB. Soph. Phil. 1050/1); auch in anderer Dichtung (Theognis 145f) u. überhaupt in gehobener Sprache, besonders der der Rhetorik (Gorgias frg. 6 [286, 14/15D.⁶]); teilweise hat E. auch den speziellen Sinn der Sittsamkeit vom Verhalten der Frau (wie sonst σωφροσύνη vgl. IG 2/3², 3, 2225). Εὐσεβής wird also synonym mit δίκαιος, χρηστός, ἀγαθός oder korrespondiert mit ἄδικος, πονηρός u. ä. Dieser Gebrauch bezeichnet wohl in erster Linie die religiöse Natur der Sittlichkeit (das Gerechte ist den Göttern wohlgefällig, sie strafen das Unrecht), nicht das sittliche Verhalten als solches. Zum Ausdruck bringt dies allerdings erst die Spätzeit (Aristid. or. 3 K. [46] 223). Der Gebrauch hängt ohne Zweifel damit zusammen, daß seit Hesiod Dike Tochter des Zeus ist; das gilt zumindest für die Dichtung. Andererseits fordern zuerst die Tragiker für den ἀνὴρ εὐσεβής die Sittlichkeit neben oder als Voraussetzung des Kultes (v. Wilamowitz, Glaube 1, 15/6, weiteres u. Sp. 996). Die erwähnte Verknüpfung des Rechtes mit dem göttlichen Schutz (wozu die religiöse Natur des Eides wesentlich beigetragen hat) führt aber nicht nur zu dieser terminologischen Erweiterung in der gehobenen Sprache, sondern auf diesem Wege kann E. zur Quelle der sozialen Sittlichkeit werden. Xenophon (mem. 1, 4, 19) läßt die sokratischen Beweise für die Existenz u. gerechte Fürsorge der Götter zur sittlichen Läuterung der Hörer beitragen (vgl. inst. Cyr. 8, 1, 25; Lucian. pr. imag. 17). Daß hier eine viel diskutierte Anschauung vorliegt, zeigt die rationalistische Erklärung des Götterglaubens durch das Argument, der Gesetzgeber habe ihn erfunden, um den Menschen in Schranken zu halten, auch wo er sich unbeobachtet fühle (Kritias frg. 25, 11ff [387, 3ff D.⁶]); in der Auseinandersetzung mit dieser Position spielt für Plato (leg. 889E/890A) die Abfolge von E. u. sozialer Sittlichkeit eine bedeutende Rolle (885B/E), ohne daß aber das gegenseitige Verhältnis für ihn ein ausschließliches wäre (zu weit geht in dieser Hinsicht V. Martin: Stud. Philos. 11 [1951] 105/14). Für die spätere Staatstheorie ist im Anschluß an Plato (vgl. etwa leg. 888B) die Gesetzgebung über E. die Voraussetzung der Rechtlichkeit u. ihrer Gesetzgebung (vgl. etwa das mit stoischen Gedanken arbeitende Prooemium der Gesetze des Zaleukos Stob. 4, 2, 19 u. Diod. 12, 20, 2; Dion. Hal. ant. Rom. 2, 62, 5 von der Gesetzgebung des Numa; möglicherweise gehört hierher auch Joseph. ant. 1, 19 [Prooemium], ähnlich Cicero nat. deor. 1, 4). Porphyr. abst. 3, 1 (186, 20N.²): Was der E. zuträglich ist, ist in jedem Falle für die Gerechtigkeit förderlich (vgl. ep. Marc. 11 [282, 3N.²]). Daß es sich bei dieser Abhängigkeit um verbreitetes Gedankengut handelt, zeigt die Aufnahme durch Athenagoras suppl. cap. 1. Ferner ist hier zu verweisen auf die philosophische Verbindung von Erkenntnis Gottes, Homoiosis u. E.; vgl. u. Sp. 996ff. Wo E. wie im Neuplatonismus in der ὁμοίωσις θεῷ besteht, wird sie Grundlage aller Tugenden (Hierocl. in c. aur. 430a M. u. 442b M.).

c. Ethisierung u. philosophische Vertiefung. In formaler Hinsicht wird E. zu allen Zeiten als ‚gottgefälliges Verhalten' definiert oder umschrieben (τὸ τοῖς θεοῖς κεχαρισμένον u. ä.; PsLysias or. 6, 33; Xen. mem. 4, 3, 16; Plato Euthyphr. 14B, vgl. 6E u. Phaedr. 273E; Critias 119D; leg. 759B; Theophrast bei Porph. abst. 2, 13 [143, 20N.²]; Porph. abst. 1, 25 [103N.²]).

1. Forderung der Sittlichkeit u. Innerlichkeit. Die frühe Zeit fragt nur nach den äußeren Voraussetzungen der Gottgefälligkeit u. sieht diese in der Tatsache der (rituell einwandfreien) kultischen Betätigung. Die geläufige Forderung für das Ausmaß dieser Betätigung ist κατὰ δύναμιν (Hes. op. 336; vgl. Xen. mem. 1, 3, 3; Porph. abst. 4, 22 [268, 27N.²]; Julian. ep. 293d δεῖγμα γάρ ἐστιν ὡς ἀληθῶς

ὁσιότητος ἡ περὶ τὰ δυνατὰ προθυμία), später übertragen auf den sittlichen Kult (Dio Chrys. 3, 52; Julian. or. 2, 70c; Stob. 4, 2, 19 [124, 12 H.]). Nach Zeugnissen aus dem 5. Jh. besteht besondere E. in der Tatsache des besonders reichen Opfers (Bacchyl. 3, 61/2; vgl. 21/2; Pind. Ol. 6, 78). Hierher gehört die Vorstellung, mit der etwa Theophrast aO. 2, 12 argumentiert, um der Gottheit wohlgefällig zu sein, müsse man sie mit der wertvollsten Gabe ehren. Obgleich dieser Standpunkt nie ausgestorben ist (Dirlmeier: Philol. 90 [1935] 188/9; vgl. auch das o. Sp. 987 zitierte Schema des Menander für das Lob der frommen Stadt), sucht man bereits im 5. Jh. (Tragödie) nach einer echten Wesensbestimmung der E. u. findet sie in der Sittlichkeit des Opfernden; man vollzieht den Schritt von der äußeren zur inneren Reinheit als Voraussetzung des Kultes (Eurip. frg. 946; vgl. 327; rhet. ad Alex. 1423b 27/8; s. auch das von Behm: ThWb 3, 187/8 s. v. θύω gesammelte Material). E. usw. können den Sinn der inneren Frömmigkeit annehmen im Gegensatz zum Kult (Eurip. frg. 327, 7. 946, 1; rhet. ad Alex. 1423b 27/28; Dio Chrys. 13, 35). Die Gegenüberstellung des geringen Opfers des Gerechten u. des großen Opfers des Ungerechten ist dieser Verinnerlichung geläufig; die Sittlichkeit des Opfernden erhält den Wertakzent, die kultische Betätigung wird sekundär; prägnantestes Beispiel ist Sokrates bei Xenophon (mem. 1, 3, 3; F. Wehrli, Λάθε Βιώσας [1931] 53/5). Wichtig ist im Hinblick auf die spätere christliche Auseinandersetzung mit der traditionellen E., daß die antiken Bestrebungen zu einer Opferreform sich gerne des (offenbar nunmehr allgemein anerkannten) sittlichen Charakters der E. als Argument gegen bestimmte Praktiken bedienen; Theophrast u. Porphyrius mit ihm in der Ablehnung des ,ungerechten' Tieropfers: abst. 2, 24 (153, 2N.[2]). Das fromme Opfer darf nicht aus Raub bestehen (vgl. Plut. mor. 858ef; Porph. abst. 2, 13. 19 [143, 19. 149, 6N.[2]]), es darf nicht mit Ungerechtigkeit verknüpft sein. Eine weitere Stufe dieser Versittlichung besteht darin, daß man das Opfer des Ungerechten usw. kontrastiert mit der Gerechtigkeit usw. als Opfer bzw. Verehrung Gottes (Isocr. 2, 20; Dio Chrys. 3, 53 [vom König]; Stob. 4, 2, 19; Diodor. 12, 20, 2). Wo man diese Forderung der Sittlichkeit für den Frommen begründet, nennt man die Götter als Schützer des Rechts bzw. ihre Gerechtigkeit (Xen. mem. 1, 4, 17/9; vgl. 1, 3, 3; Dio Chrys. 1, 16; PsPlato Alc. 2, 150A/B). Bei Theophrast findet sich der Gedanke, der Allwissenheit der Götter bleibe die Ungerechtigkeit nicht verborgen: bei einem Ungerechten müßten sie um den Dank fürchten, daher nähmen sie sein Opfer nicht an (Porphyr. abst. 2, 24 [153, 10N.[2]]). Daneben unter philosophischem Einfluß (Plato leg. 899D usw.) der Gedanke, die Götter freuten sich am meisten, wenn das Göttliche in uns als das ihnen Verwandte rein erhalten bliebe (2, 19 [149, 13N.[2]]), also eine Sublimierung der zugrundeliegenden kathartischen Vorstellungen.

2. Homoiosis-Forderung. Auch die philosophische Vertiefung der E. erwächst aus dem Bestreben nach der Feststellung eines absoluten Wertes der E. Plato geht von einer Bestimmung des Wesens der Gottheit aus (vgl. u. Sp. 1005), wenn er leg. 716E die Frage nach dem gottgefälligen Verhalten mit dem Hinweis auf die ὁμοίωσις θεῷ beantwortet (vgl. H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ = Paradosis 7, 3ff; Dirlmeier: Philol 90 [1935] 61/2; W. J. Verdenius, La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon: Fond. Hardt 1, 260). Um Gottes Freund zu werden, muß man sich nach Kräften seinem Wesen nähern (vgl. symp. 212A; Theaet. 176C). Wie im nichtphilosophischen Bereich die bürgerliche Sittlichkeit, so wird für Plato die ὁμοίωσις θεῷ zur Voraussetzung für den Erfolg, d. h. den Wert der traditionellen Betätigung (leg. 716B/C; v. Wilamowitz, Glaube 2, 250/1; Verdenius 252/3. 279; das Wort E. fällt 717A). Der Homoiosis als Voraussetzung der richtigen E. ist eine weite Nachwirkung beschieden. Es sei verwiesen auf Julian, der ganz platonisch die ὁμοίωσις θεῷ, die er jedoch speziell als Philanthropia sieht, zur Voraussetzung der richtigen Verehrung Gottes macht (im Zusammenhang mit dieser Tugend natürlich des Ζεὺς ξένιος u. ἑταιρεῖος or. 89b; ep. 291b/d; noch deutlicher schließlich 292d/93a). Homoiosis wird bei Plato nicht als E. bezeichnet, wohl aber als θεραπεία θεοῦ (Tim. 90C) in ihrer intellektuellen Ausprägung. Auch diese Ausprägung der Homoiosis wird vielfach übernommen, besonders von der späteren Stoa (Sen. ep. 95, 47/50: Deum colit, qui novit.. satis illos coluit, quisquis imitatus est; vgl. Epict. 2, 14, 11/3). Themistios arbeitet gern mit diesem Gedanken: Homoiosis ist ὕμνος, γέρας ἀληθινόν, πρέπον βασιλέως ἀνάθημα (or. 1, 9a usw.),

doch auch er bezeichnet sie nicht als E. – Dagegen nennt der Verfasser des 2. plat. Briefes die Beschäftigung mit der Philosophie E. (311 E). – In noch viel stärkerem Maße wird der Gedanke der E. über die ὁμοίωσις θεῷ in ihrer sittlichen u. intellektuellen Ausprägung vom Neuplatonismus, besonders in der religiös gefärbten Philosophie des Porphyrius, Hierokles u. Iamblich aufgenommen. E. (ad Marc. 13. 17 [283, 9. 285, 20 N.²]; vgl. abst. 2, 36 [165, 20 N.²] usw.) oder τιμὴ θεοῦ sind nur möglich über die Homoiosis des Philosophen an das Göttliche (Material zur Homoiosis bei Porphyrius bei Merki 25ff, zu ergänzen durch abst. 2, 34. 45/6. 61 [163, 22. 174, 13/175, 6. 185, 1 N.² usw.]). Sie bedeutet u. a. wie bei Plato u. in der Stoa eine fortschreitende Versittlichung (ep. Marc. 35 [296, 20]; vgl. 14. 16/7. 19 [283, 14. 284, 24ff. 287, 1]). Mit der Betonung des Reinheitsmotivs steht Porphyrius natürlich über Plotin in der Tradition Platons u. des Pythagoras, aber er nimmt zugleich absichtlich die Vorstellungen der Volksreligion auf (er betont das selbst abst. 4, 5 [235, 13ff N.²], deutlich 4, 18 [260, 16 N.²]; die verschiedenen Stufen der Reinigung, die erst die Verehrung Gottes ermöglichen 2, 45 [174, 13]; vgl. 2, 43 [172, 9 N.²]).

3. Forderung richtiger Gottesvorstellungen. Wichtig, insbesondere auch für die Übernahme in die christl. Gedankenwelt, sind der Erwerb der richtigen Vorstellungen über das Göttliche in der Homoiosis, der geistige Kult, der daraus resultiert u. die Bezeichnung der vollendeten Versittlichung als Apathie der Seele, also mit dem der stoischen Lehre entnommenen Ideal (2, 45 [174, 2ff N.²]); auch 2, 43 [172, 4ff N.²] werden als Elemente der Homoiosis Apathie, die richtigen Vorstellungen über Gott u. ein entsprechendes Leben genannt (Weiteres 2, 34 [164, 3 N.²]; ad Marc. 14/6. 23/4; Apathie als Ideal im Platonismus bereits bei Lucian. Nigr. 67 Ende). Das Wesentliche im Verhältnis von Homoiosis u. E. ist, daß diese organisch aus der Homoiosis erwächst bzw. in deren Vollendung erreicht ist; E. ist die Gottähnlichkeit als solche; Hierocles in c. aur. (421 a M.) in einem Zusammenhang, der an Porphyrius erinnert (Norden, Agn. Theos³ 345/6): εὐσεβής ist, wer das göttliche Wissen besitzt u. seine eigene Vollendung als beste Ehre den Stiftern des Guten darbringt. Im allgemeinen faßt Porphyrius jedoch die E. als Opfer der rechten Gesinnung oder speziell richtiger Gedanken über Gott (vgl. 2, 34. 43. 45. 60 [163, 14. 172, 9. 174, 13. 184, 21 N.²]; ep. ad Marc. 11. 19). Hierher gehört schließlich eine Verinnerlichung der E. in der Gnosis des Clem. Alex. (exc. Stob. 2 B 1). – Die Verbindung von Philosophie (als erste Voraussetzung, vgl. dazu u. Sp. 1005ff), Homoiosis u. θεοσέβεια kehrt im Protreptikos des Jamblich wieder cap. 20 (94, 4/5 Pistelli); vgl. cap. 21 (109).

4. Epikur u. Stoa. Für sie wird nach dem Vorgang Platos E. zu einer Funktion der Gottesvorstellung; in noch stärkerem Maße als bei Plato wird die Erkenntnis des göttlichen Wesens als Voraussetzung der richtigen E. betont. Andererseits kann jedoch dieser intellektuelle Ansatz zu einer Kritik der traditionellen E. führen. Charakteristisch für die epikureische Haltung ist Lucr. 5, 1198ff: Nec pietas ulla est velatum saepe videri/ vertier ad lapidem atque omnis accedere ad aras ... 1203: sed mage pacata posse omnia mente tueri (vgl. C. Bailey, Lucretius 3, 1514: Plut. mor. 1092 b; Epicur. frg. 387 Us.; Lucr. 6, 70/8). Zur Erkenntnis u. E. in der epikureischen Literatur vgl. W. Schmid: RhMus 94 (1951) 121_{74}. Epikur u. der Stoa ist bei allen Unterschieden gemeinsam, daß E. in starkem Maße verinnerlicht wird u. andererseits der Bezug auf das Gesamtverhalten des Menschen betont wird. Die Verinnerlichung in der Stoa ist am deutlichsten in den Diatriben des Epiktet (vgl. Pohlenz, Stoa 1, 317ff u. die von v. Wilamowitz, Glaube 2, 490 herangezogene Inschrift IG 4², 1, 683). E. äußert sich im μὴ βλασφημεῖν (damit schließt er an populäre Vorstellungen an), positiv u. philosophisch ausgedrückt in der εὐαρέστησις (ἀκολουθεῖν θεῷ): ench. 31, 1/4; vgl. diatr. 1, 22, 15; 27, 17; 4, 7, 9. Auch Mark Aurel äußert sich wiederholt in diesem Sinne: der Mensch hat die Aufgabe, sich ebenso fromm in alles zu schicken, was ihm widerfährt, wie seinen Mitmenschen gerecht zu begegnen (7, 54; 11, 20). Zu dieser Einstellung gelangt der Mensch nur durch die Einsicht in das Wesen Gottes u. die richtigen Vorstellungen vom Guten u. Schlechten (Epict. ench. 31); hieraus folgert Epiktet, daß für die E. gegen die Götter die Hauptsache sei, die richtigen Vorstellungen (ὀρθὰς ὑπολήψεις) über sie zu haben, nämlich, daß sie existieren u. das All gut lenken usw. Da aber andererseits der Mensch von Natur nach

dem Nützlichen strebt, muß er, wenn die E. erhalten werden soll, dazu gebracht werden, die Identität von nützlich u. fromm einzusehen (ench. 31, 4). Epiktet bezeichnet demnach als E., was die Stoa sonst als naturgemäßes oder sittliches Verhalten sieht. Damit stimmt überein, wenn auch sonst jedes Abweichen vom göttlichen νοῦς zum ἀσέβημα werden kann (Chrys.: SVF 3, 661), daß jedes ἁμάρτημα der βούλησις θεοῦ zuwiderläuft, es also ἀπαρεστόν ist, d. h. aber nichts anderes als ἀσεβές; das Gesamtverhalten des σπουδαῖος gilt als E., das des κακός als ἀσέβεια (Chrys.: SVF 3, 164. 567. 604. 661); bekannt ist das stoische Paradoxon πᾶς ἄφρων ἀσεβής. Wie der Platonismus über die Homoiosis, so gelangt die Stoa über das ἀκολουθεῖν θεῷ zur Sittlichkeit als Verehrung Gottes (vgl. schon Zenon: SVF 1, 266; Crates: SVF 1, 10/11; für die Nachwirkung bei Philo vgl. F. Heinemann, Philos Griech. u. Jüd. Bildung [Neudr. 1962] 451 ff; weiteres Material, besonders aus Seneca, bei Pohlenz, Stoa 2, 119; A. Bonhöffer, Die Ethik Epiktets [1894] 83/5). Am deutlichsten wird diese Einbeziehung der Sittlichkeit bei Marc Aurel (9, 1).

III. E. u. Staat. a. Allgemeines. Die Ausübung der Religion ist in Athen Teil des staatlichen Gesetzes (PsAristot. π. κόσμου 400 b 14 ff; Porphyr. abst. 4, 22 [268 N.[2]]; PsIsocr. 1, 13; vgl. J. Stenzel, Plato der Erzieher [1928] 119; Festugière, Épicure 2 ff). Natürlich führt dieses Verhältnis auch zur Ablehnung des Götterglaubens mit der Verwerfung jedes gesetzten Rechtes durch die Sophistik (zuerst Critias frg. B 25, 11 ff [387, 3 ff D.[6]], Doxographie bei Sext. Emp. math. 9, 14 ff). Die spätere Theorie hilft sich, indem sie in der staatlichen Religion eine sekundäre Stufe sieht, die ähnlich wie die Religion der Dichter, aber nach dieser, die ursprüngliche u. spontane Gottesverehrung der Menschen überlagert habe (Dio Chrys. 12, 27 ff. 39/42, wohl nach Poseidonios, so K. Reinhardt, Poseidonios [1921] 411 ff; Kosmos u. Sympathie [1926] 199; Entartung 21). Die staatliche E. ist bedeutsam für das Ergehen des Volkes (vgl. u. Sp. 1011). Der zentrale Begriff ist σωτηρία (Porph. abst. 4, 5 [236 N.[2]]). Unter diesem Gesichtspunkt sieht man auch die christl. Religion (vgl. das kaiserliche Edikt, das den Christen die Religionsausübung gestattet, Euseb. h. e. 8, 16. 10). Damit hängt zusammen, daß der Beamte, der als solcher priesterliche Funktionen ausübt (vgl. v. Wilamowitz, Glaube 1, 36), innerhalb der staatlichen E. eine besondere Rolle spielt (Porph. abst. 4, 5 [235/6 N.[2]]; Julian. ep. 296 c/d). Zahlreiche attische Ehrendekrete sind erhalten, in denen die E. von Beamten oder Kollegien (oft zusammen mit ihrer φιλοτιμία gegenüber dem Volk, vgl. o. Sp. 992) gerühmt wird. Es handelt sich in der Hauptsache um die jeweils obliegenden Opfer, um die pünktliche Besorgung einer Prozession u. die Ausrichtung der mit den Mysterien verbundenen Zeremonien; die E. des ἀγωνοθέτης besteht neben den Opfern an Dionysos in der Abhaltung der Agone u. Proagone. Auch einzelne Bevölkerungsgruppen haben an der staatlichen E. einen hervorragenden Anteil; besonders ausführlich schildern die erhaltenen Ehrendekrete die kultischen Pflichten der Epheben (IG 2/3[2], 1, 2, 1006. 1008. 1009. 1011. 1029. 1039. 1042. 1043); ebenso wird die E. der attischen Jungfrauen gerühmt, die das Gewand der Athene darbringen (IG 2/3[2], 1, 2, 1036); auch Einzelpersonen können sich um die staatliche E. verdient machen, so der Vater, der seine Tochter als κανηφόρος zur Verfügung stellt (IG 2/3[2], 1, 2, 896), oder ein Thebaner, der für die Dionysien in Eleusis zwei Chöre stellt (IG 2/3[2], 1, 2, 1186). Diese zahlreichen Ehrungen werden begründet IG 2/3[2], 1, 1, 776, 19/21. In der philosophischen Staatstheorie gewinnt E. als der Glaube an die Götter, die das Recht schützen, einen neuen Bezug auf die Erhaltung des Staates; E. stützt die Moral der Bürger u. verhindert so den Zerfall des Staates.

b. E. des Herrschers. Sie setzt die staatliche E. fort, da sie nicht nur das persönliche Wohlergehen des Herrschers, sondern auch den Bestand des Reiches garantieren soll (Antiochus von Kommagene: Ditt. Or. 383; vgl. H. Dörrie, Der Königskult des Antiochos von Kommagene im Lichte neuer Inschriften [1964] 172 ff u. ö.). Das Material für die E. des hellenistischen Herrschers stammt aus Inschriften u. Papyri (vgl. W. Schubart: Arch. f. Papyrusforschung 12 [1937] 6 ff); dazu theoretische Ausführungen bei Isokrates u. Dio Chrys., für die Spätantike bei Themistios u. Julian. Inhaltlich scheiden wir zwei Anschauungen: 1) Die E. des Herrschers betrifft lediglich die Verehrung der Götter, Gesinnung u. Kult. Dieser tritt zur Seite Dikaiosyne, Philanthropia usw. oder der Herrscher als ἀνθρώπων σωτήρ (chrest. 1, 2, 109 U. P. Z. 41, 9/11). E. in diesem Sinne tritt als 1. Herrscher-

tugend neben die anderen, etwa δικαιοσύνη, ἐγκράτεια, σωφροσύνη, φιλανθρωπία, φρόνησις (PsAristid. or. 35 K. (9), 15; vgl. 38; Synes. regn. 10). Hierher gehört etwa die E. des Antiochos von Kommagene: er macht sein Reich in frommer Gesinnung zum Wohnsitz der Götter; er errichtet Götterbilder, bringt Opfer, feiert Feste, stiftet Heiligtümer wie das zugleich als Mausoleum gedachte, dessen Inschrift erhalten ist. Ähnliche Frömmigkeit Seleukos I erwähnt Pausanias (1, 16, 3). Attalos rühmt die E. seiner Mutter Stratonike, die den Kult des Zeus Sabazios eingeführt hat (Ditt. Or. 331, 46ff); die E. des Herrschers wird zum Schutz oder zur Errichtung eines Asyls angerufen (SB 5219, 1/2. 6153/56, Weiteres bei Schubart 6ff). Eine Steigerung bedeutet die Forderung Julians (or. 68bc; vgl. 86a; ep. 453bc), der Feldherr oder König solle wie ein Priester oder Prophet Gott stets gebührend ehren, diese Pflicht nie vernachlässigen oder anderen übertragen (vgl. Bidez z. St.). 2) Dagegen tritt schon im Fürstenspiegel des Isokrates an Nikokles (2, 20; vgl. o. Sp. 995) neben die Ausübung des Kultes die Verehrung Gottes durch Sittlichkeit. Dio Chrys. 3, 51/3 (vgl. 1, 15) erweitert diese Forderung unter stoischem Einfluß: er fordert neben Weihgeschenk u. Opfer zunächst die Gesinnung: die Überzeugung von der Existenz der Götter, nicht die bloße Anerkennung; dann den ständigen Kult durch edle Taten u. gerechte Handlungen, hier nun in den Begriff E. einbezogen; der Herrscher müsse seinen Untertanen dieselbe Fürsorge widmen wie Gott dem Herrscher; gottlos sei nicht nur der Tempeldieb u. Spötter, sondern auch der gemeine, ungerechte, maßlose, unverständige Mensch, kurzum wer der Macht u. dem Willen der Götter zuwiderhandle. Für den Gedanken von sittlicher Tat in der Homoiosis als Vorbedingung der E. des Kultes bei Julian vgl. o. Sp. 996. – Schließlich dringen in die E. des Herrschers in der Spätantike ganz natürlich Inhalte der römischen pietas ein (für die Übersetzung von pietas durch E. im staatlichen Bereich vgl. Liegle: ZNum 42 [1935] 42. 59ff). Pietas kann bekanntlich jedenfalls im politischen Bereich die clementia mitumfassen (Ulrich 32ff. 61_2. 66ff; vgl. Propert. 3, 22, 21/2; später etwa Claud. 4 cons. Hon. 276/7 u. den fingierten Briefwechsel in der Hist. Aug. Avid. Cass. 11ff; vgl. ferner CIL 12, 1852; L. Wickert, Art. Princeps: PW 22, 2, 2233; bes. Pan. Lat. 7 [6] 20, 3; vgl. 4 [8] 19, 3. 9 [12] 11, 2). In ähnlicher Weise ist in E. als Übersetzung von pietas auch clementia enthalten, wenn Appian (Pun. 78) bei Beginn des 3. pun. Krieges die Gesandten der Punier die Römer um Erbarmen anflehen läßt aufgrund der von ihnen stets geübten E. Nun finden wir im 4. Jh. wiederholt im Herrscherbild des Themistius diese Verbindung von E. u. Philanthropia im Sinne der Schonung des Gegners, wo schärfere Maßnahmen möglich gewesen wären (or. 15, 191a, ähnlich 19, 229b; vgl. 212c; s. auch Pan. Lat. 2 [10], 4, 3; Ulrich 32_4). Damit ist, jedenfalls was das Herrscherbild betrifft, ein inhaltliches Moment der lateinischen pietas in E. übergegangen u. erscheint auch dort, wo es sich nicht mehr um eigentliche Übersetzungsliteratur handelt (Themist. or. 7, 87/88a. 19, 229b, wobei zusätzlich der Gedanke der E. Gottes nur aus dem röm. pietas-Begriff zu erklären ist, vgl. Liegle: ZNum 42 [1935] 94ff u. das wichtige Zeugnis Augustins civ. D. 10, 1, das Petré, Caritas 251ff, zu Recht mit den Stellen zusammenbringt, an denen in der lat. Bibel dem griech. ἐλεήμων oder οἰκτίρων [von Gott] ein pius entspricht). Vielleicht gehört hierher auch PsAristid. or. 35 K. 8/9. Ergänzend muß hinzugefügt werden, daß Julian (or. 1 u. 3) auch ein anderes für die pietas des röm. Kaisers wichtiges Element, nämlich die Erfüllung seiner Pflichten innerhalb der kaiserlichen Familie, in die E. aufnimmt. Schließlich bezeichnet Themistius auch die kaiserliche Versorgung von Waisen durch Rückerstattung ihrer väterlichen Güter als E. des Kaisers (34, 54). Hier ist offenbar pietas im Sinne von liberalitas gemeint; freilich werden die Alimentationen der Kaiser in der vorchristlichen Zeit nicht als pietas bezeichnet (Ulrich 55/7), wohl aber umfaßt die pietas des Kaisers bei den Panegyrikern die verschiedensten Gestalten der liberalitas, largitio, indulgentia, misericordia gegen die Untertanen (6 [7] 5, 1; vgl. 5 [9] 17, 5. 20, 2; 8 [5] 7, 4. 9, 5; vielleicht auch 4 [8] 1, 4).

c. Titel u. Anrede. Εὐσεβής als Titel ist für einige hellenistische Herrscher bezeugt: Ptolemaios Philopator (chrest. 1, 109, 3; vgl. Preisigke, Wb 3, 35), Ariarathos V (Ditt. Or. 352, 2 u. 38), Samos v. Kommagene (ebd. 402, 8), die Königin Apollonis, Mutter Attalos I (ebd. 308, 3. 309, 6 u. 15). Pius, seit Antoninus P. als cognomen der röm. Kaiser (Schöner 492; vgl. Paus. 8, 43, 5 usw.), wird durch

εὐσεβής übersetzt (Material: Preisigke, Wb 3, 51 ff, zu ergänzen durch die Indices SB 3, 332/3; 4, 135/7; 5, 454/6; SIG[3] 4, 5; Ditt. Or. 2, 620/3 usw.). Obgleich pietas als abstrakte Kaiseranrede vorkommt (Übergang zur Anrede bereits sichtbar Plin. ep. 10, 1, 1 u. Fronto ad M. Caes. 2, 1, 1; Weiteres Schöner 493), ist das entsprechende E. als Anrede in der vorchristl. Zeit äußerst selten (Zilliacus nennt nur PPrinc 3, 119, 24 S. 46) u. fehlt als Kaiseranrede ganz. Die in der christl. Zeit geläufige Anrede u. Titular des Kaisers (vgl. u. Sp. 1047) ist sicher vom lat. Gebrauch gefördert.

IV. Ritualismus u. Konservatismus. Beides sind wesentliche Momente der griech. E. (Kern, Rel. 1, 274. 288/90; Schömann-Lipsius, Griech. Altertümer[4] 2, 169 ff), wobei ersterer wohl den Konservatismus erklärt. Er äußert sich in einem beharrlichen Festhalten des Althergebrachten nach Inhalt u. Ausführung u. der Ablehnung von Änderungen (μὴ καινοτομεῖν PsDemosth. or. 59, 75; Julian. ep. 453 bc); er gilt natürlich besonders für den Kult des Staates (Euseb. praep. ev. 4, 1, 2). Der ständig genannte Maßstab für die E. ist das πάτριον (Lys. 30, 18; Aeschin. 2, 114; PsDemosth. or. 59, 75. 116; PsAristot. rhet. ad Alex. 1423 a 34 ff; Lyc. in Leocr. 97; Plut. mor. 402 e; es hat zu dieser Frage in der Spätantike ein theologisches Schrifttum gegeben, vgl. Porphyr. abst 2, 55 [180, 8 N.[2]]). Als Formel begegnet auch ὡς οἱ πρόγονοι κατέδειξαν (Isocr. 2, 20; vgl. 7, 30), im Staatskult durch νόμῳ πόλεως ergänzt (Xen. mem. 4, 3, 16; vgl. Plato leg. 712 CD. 738 B/D. 799 B; dazu Reverdin 94). Dahinter steht der Gedanke, daß jede Stadt ihre eigenen Götter u. religiösen Gebräuche besitzt (Hes. op. 137; Kern, Rel. 1, 277). Der Ritualismus durchzieht das ganze religiöse Leben u. fordert eine peinliche Beachtung aller sakralen Vorschriften; Zeit u. Ort jedes Opfers ist genau festgelegt (Xen. mem. 4, 6, 2/4 in der Definition der E.). Exponent dieser Haltung sind in der frühen Zeit Hesiod u. Delphi (Nilsson, Rel. 1[2], 648/9; Schömann-Lipsius[4] 2, 141; Xen. mem. 4, 3, 16; Cic. leg. 2, 16, 40). Bezeichnend ist die Charakterisierung der ägyptischen Religion bei Herodt. 2, 37, 1. Man fordert die regelmäßige (συνεχής) E., die zur selbstverständlichen Gewohnheit geworden ist u. weder Versäumnis noch Exzeß duldet; Ideal ist etwa die E. des Nikias (Nilsson, Rel. 1[2], 785), der täglich opferte (vgl. Plut. Nic. 4). Delphi ist offenbar sowohl für das πάτριον wie das συνεχές eingetreten (Xen. mem. 1, 3, 1/4; 4, 3, 16; Plato rep. 427 BC; Isocr. 4, 31, besonders deutlich in der Anekdote des Klearch aus Arkadien, Theopomp bei Porph. abst. 2, 16 [145, 4 N.[2]]; vgl. Nilsson, Rel. 1[2], 648 ff). Das Ideal illustriert sehr gut Isocr. 7, 29/30 (vgl. Julian. ep. 293 d. 302 ab: er begründet dieses Gleichmaß des Ritus mit der Nachahmung der ewigen Unabänderlichkeit des Göttlichen). Isokrates folgert in gesuchter Entsprechung den wohlgeordneten Ertrag. Der Areopag wacht über die Einhaltung der staatlichen E. κατὰ τὰ πάτρια (PsDemosth. or. 59, 80). In den inschriftlich überlieferten Ehrendekreten attischer Beamter wird nicht nur die inhaltliche Seite ihrer E. geschildert (vgl. o. Sp. 992), sondern regelmäßig auch die formale Seite erwähnt (IG 2/3[2], 1, 2, 780, 14 ff; vgl. 1, 2, 847. 929. 949; 2/3[2], 1, 1, 649). Diese Haltung ist bis zum Ende der Antike konstant geblieben. Auch die Philosophen empfehlen, bei aller Verinnerlichung der E., den Kult nach der Art der Väter zu üben (Plato rep. 427 BC; leg. 716 D/E; Isocr. 2, 20; E. Mikkola, Isocrates [Helsinki 1954] 131/4; Epicur. frg. 387 Us., für die Stoa sehr deutlich Epict. ench. 31, 5). Porphyrios beteuert ausdrücklich (abst. 2, 33 [162, 26 N.[2]]), den traditionellen Kult nicht ändern zu wollen (vgl. v. Wilamowitz, Glaube 1, 17; 2, 250). In der Zeit des Hellenismus u. Attizismus hat man zahlreiche Kultgebräuche künstlich am Leben erhalten (v. Wilamowitz, Glaube 2, 443; Festugière, L'idéal 27). Beide Gesichtspunkte finden sich in der Theologie des Cornutus (cap. 35) empfohlen; Julian ist auch in dieser Hinsicht Bewahrer der Tradition (ep. 453 bc/293 d); an anderer Stelle wendet er sich gegen Exzesse in der Religion (ep. 400 c). Für Eusebius ist dieser Konservatismus das Charakteristikum der heidn. E. (dem. ev. 1, 2, 2; vgl. Greg. Naz. Synkr. Bion 7). Es ist bezeichnend, daß die antike Religionskritik, Theophrast bei Porphyrius u. dieser selbst, mit dem πάτριον u. der συνεχής E. argumentieren, wenn sie bestehende Praktiken angreifen (πάτριον abst. 2, 29. 31. 35. 59 [158, 15. 160, 22. 164, 21. 183, 21 N.[2]]; συνεχής E. 2, 13/5 [143, 20/144, 14], etwa in der Bekämpfung der πολυτέλεια zugunsten des εὐδάπανον u. εὐπόριστον im Opfer). Hierocles in c. aur. 420 b M. interpretiert den ‚Nomos' neuplatonisch.

V. E. u. Lehre. a. Unterweisung in E. Eine Unterweisung in E. gab es in der klassischen Zeit nicht; das Kind wuchs von selbst in die religiösen Gebräuche u. Anschauungen der Familie u. des Staates hinein (Plato leg. 887 Cff; gut sieht diesen Zustand auch Eusebius praep. ev. 4, 2, 13). Trotzdem kann E. infolge ihres ritualistischen Charakters als Wissen definiert werden (Xen. mem. 4, 6, 2/4). Sie besitzt in erster Linie der Priester, von ihm kann man sie im Zweifelsfalle lernen (Plato Euthyphr. 4E/5A. 14C; vgl. auch leg. 909E u. Philostrat. vit. Ap. 4, 19). Später hat es auch ein diesbezügliches Schrifttum gegeben (vgl. die wiederholten Zitate bei Porphyrius abst.: οἱ θεολόγοι, zB. 2, 43/4 [173, 1. 13 N.[2]]). Davon geht auch die stoische Definition der E. als ἐπιστήμη θεῶν θεραπείας aus (PsPlato def. 412E; Chrys.: SVF 3, 264. 273. 604. 608; 2, 1017); folglich ist im tieferen Sinne der σπουδαῖος zugleich εὐσεβής (3, 608).

b. Aufgabe der Philosophie. In der Philosophie wird Wissen u. Erkenntnis Gottes in einem weiteren Sinne für die E. wichtig. Es ist jedoch zu beachten, daß E. für Platon nur da eine Rolle spielt, wo es um ihre politische, staatserhaltende Funktion geht. Das Verhältnis zu den Göttern ist kein Gegenstand der Diskussion; das gilt auch für Aristoteles u. die frühhellenistische Ethik. Sie wird erst im Späthellenismus (Poseidonios-Dio Chrys.) eingeführt. Als Reaktion auf die Bemühungen der jonischen Naturwissenschaften u. der Sophistik, den traditionellen Götterglauben zu eliminieren (dieses Motiv Plato leg. 886B. 889C/890A. 891B; Xen. mem. 1, 4), sucht die Sokratik (Xen. mem. 1, 4, 2ff; Plato leg. 885Bff; vgl. o. Sp. 998) zunächst zur Erhaltung der traditionellen E. der Polis auf rationalem Wege bestimmte Vorstellung über das Wesen der Götter zu erweisen. Besonders wichtig sind diese Beweise bei Plato für die Regenten der Stadt in den Gesetzen (966C/968A). Kein Mensch kann wirklich θεοσεβής werden, der nicht weiß, daß die Seele vor allem Körperlichen den Vorrang hat u. unsterblich ist, andererseits daß der νοῦς die Gestirnbewegungen lenkt (967D); während die Bürger diese Beweise nur hinzunehmen brauchen, muß der Regent sie durchdacht haben u. erklären können. So wird das Wissen um das Wesen der Götter Voraussetzung der E., der Philosoph der Lehrer der E. (am deutlichsten Dio Chrys. 12, 47, auf Poseidonios fußend, vgl. K. Reinhardt, Art. Poseidonios: PW 22, 1, 810/11); Lehrer der E. im philosophischen Sinne kann in der hellenistischen Staatstheorie, sicher in Nachfolge Platos, auch der Staatsmann sein (Stob. 4, 2, 19 u. Diodor. 12, 20, 2: ‚Zaleukos', Dion. Hal. ant. Rom. 2, 62, 5: Numa usw.; vgl. o. Sp. 994). Diese wissensmäßige Voraussetzung gilt natürlich erst recht für jede Art der höheren Religion, etwa der Gestirnreligion der Epinomis (989A/90A), insbesondere für die philosophisch verinnerlichte E. der Stoa u. Epikurs; richtige Vorstellungen über die Götter bzw. φιλοσοφία (σοφία), die jene erzeugen, werden zur Quelle echter E., ἀθεότης u. δεισιδαιμονία, die beiden Spielarten der ἀσέβεια (vgl. u. Sp. 1018f), werden auf Unwissen u. die falschen Vorstellungen über das Göttliche zurückgeführt. Für die Stoa ist wichtig Epictet. ench. 31 (vgl. diatr. 2, 14, 11; Strabo 1, 2, 8; u. Sp. 1018f). – Manches ist von Philon übernommen (de praem. 40 [5, 344, 16ff]; quod det. 18 [1, 262, 14ff]; de spec. leg. 1, 209 [5, 50, 11ff]; de virt. 215 [5, 332, 6ff]). Cornutus empfiehlt am Ende seiner Schrift π. θεῶν (Text bei Reinhardt, De Graec. Theologia capita duo 119), sich für den Götterkult an die Philosophie zu wenden, um zur E. zu gelangen u. die Deisidaimonie zu vermeiden. Eine besondere Beachtung verdient die Abwandlung der Folge: Gotteserkenntnis–Eusebeia, die in der Verehrung die Versittlichung durch Verähnlichung (Homoiosis) sieht. Hierher gehören (neben Epict. diatr. 2, 14, 11) Cicero nat. deor. 2, 153 u. Seneca ep. 95, 47/50 (von Theiler 104/5 u. 140ff auf Poseidonios zurückgeführt). An beiden Stellen handelt es sich um die rationale Erkenntnis des Philosophen. Ähnlich wird übrigens die Rolle der Philosophie für die E. ep. 90, 34 beschrieben, nur daß hier die stoischen, nicht die platonischen Formulierungen vorliegen. – Von dieser rationalen Haltung aus kann die traditionelle E. kritisiert werden, doch nie als solche: man betont, die traditionelle E. bewahren zu wollen, u. greift nur eine bestimmte Haltung den Göttern gegenüber oder Einzelheiten der Praxis an (vgl. u. Sp. 1019). Am weitesten geht Epikur; vgl. die o. Sp. 998 zitierten Verse Lucret. 5, 1198ff; die falsche pietas wird zurückgeführt auf rationis egestas (1211; vgl. 6, 54/5. 69). – E. ist entsprechend für die Stoa nur eine Einzelausprägung der einheitlichen σοφία (Chrys.: SVF 3, 301, vgl. Philo de dec. 58 [4, 281, 21ff];

quod det. 18 [1, 262, 14ff]). Hellenistische Schriften, die sich mit dem Wesen u. der richtigen Verehrung der Götter befassen, werden gerne π. εὐσεβείας genannt, zB. die Schrift des Philodem, rekonstruiert von R. Philippson, Zur epikureischen Götterlehre: Hermes 55 (1920) 225ff u. 364ff; ebd. 56 (1921) 355ff.

c. Gnosis als Weg zur E. Neben dieser Anschauung, daß die Philosophie die Aufgabe hat, auf rationalem Wege zur E. zu führen, spielt in der philosophischen Theorie auch die intuitiv-spontane Gotteserkenntnis als Weg zur E. eine Rolle. Doxogr. Überblick bei Sext. Emp. math. 9, 20ff. In diesem Zusammenhang begegnet für die Gotteserkenntnis der Ausdruck γνῶσις, u. zwar für die epikureische Gotteserkenntnis (ep. 3, 123; vgl. Cic. nat. deor. 1, 43, Zusammenstellung ähnlicher Ausdrücke bei Norden, Agnostos Theos³ 87ff). Diese γνῶσις hat für Epikur den Charakter einer πρόληψις (vgl. W. Schmid, Götter u. Menschen in der Theologie Epikurs: RhMus 94 [1951] 121ff u. C. Diano, Epicuri Ethica [Firenze 1946] 103). Auch die Stoa kennt eine spontan-intuitive Gotteserkenntnis (Antipater: SVF 3, 33). Sie spielt eine besondere Rolle bei Poseidonios im Rahmen seiner Kulturentwicklungslehre (W. Theiler, Die Vorbereitung des Neuplatonismus: Problemata 1 [1930] 106ff; Pohlenz, Stoa 1, 234; 2, 118/9; Reinhardt: PW 22, 1, 808/14; Entartung 16ff mit weiteren Verweisen). Die ursprüngliche Gotteserkenntnis u. E. ist vorhanden aufgrund der Gottesnähe u. Gottähnlichkeit des Urmenschen (Dio Chrys. 12, 27), selbst Tiere u. Pflanzen haben daran Anteil u. ehren Gott auf ihre Weise (35; vgl. Celsus bei Origenes c. Cels. 4, 58); sie wird bestätigt durch empirische Beobachtungen (Gestirnbahnen usw. Dio Chrys. 12, 28); dieses ursprüngliche Wissen wird durch dazuerworbene Vorstellungen (Dichter, Gesetzgeber, Künstler, Philosophen) überlagert, unter denen aber die Vorstellungen der Philosophie denen der ursprünglichen E. am nächsten kommen (47/8) u. damit der durch die Kulturentwicklung bedingten Depravation entgegentreten.

d. Hermetische Gnosis. Schließlich spielt die Verbindung von E. u. Erkenntnis in den hermetischen Schriften eine wichtige Rolle. Doch ist hier die Relation von E. u. Erkenntnis wie die Art der Gotteserkenntnis eine andere. Der Weg zur Erkenntnis des Schönen (u. zu Gott) ist ἡ μετὰ γνώσεως εὐσέβεια (Corp. Herm. 6, 5/6), die Gnosis fällt dem zu, der den Weg der E. beschreitet (vgl. Nock-Festugière 77_{21}). Den Frommen u. Reinen leitet der νοῦς zur Erkenntnis des Vaters (1, 22; vgl. 4, 4), die γνῶσις ist ἀγὼν εὐσεβείας (vgl. 4, 3 ἆθλον); daneben spielt das Bild des Weges für die hermetische Gnostik eine große Rolle (vgl. Reitzenstein, Myst. Rel. 294/5), am deutlichsten in dem exc. Stob. 2B, 2ff; E. gipfelt in der Philosophie, d. h. der Erkenntnis der Wesen u. ihrer Beziehung zum Schöpfer; diese führt zur erhöhten E. (denn sie führt zum Dank an Gott), damit schließlich zur Erkenntnis des προπάτωρ u. der Wahrheit: jetzt ist das Ziel der E. u. zugleich der Zustand der Eudaimonie erreicht (wie auch der Vergottung 1, 22 u. ö.). Gnosis gehört zur E., diese kann als γνῶσις bezeichnet werden (vgl. Asclepius 29 [2, 336 N.-F.] u. die zustimmende Aufnahme des Gedankens bei Lact. inst. 2, 15, 6). Die αἵρεσις τοῦ κρείττονος zeigt die E. (4, 7; vgl. 10, 9), E. erfüllt sich in der γνῶσις θεοῦ (9, 4; 10, 8). Reitzenstein (Myst. Rel. 285ff) u. Norden (Agnost. 96), der freilich zu Unrecht die stoische Anschauung einbezieht, haben den Charakter dieser Gnosis eindeutig analysiert: diese Erkenntnis ist nicht ein Akt des rationalen Geistes, sondern Gnade u. Geschenk Gottes (etwa 4, 4, Asclepius [2, 354, 2 N.-F.]; vgl. Bräuninger 13/4; Nock-Festugière 1, 77 mit weiterer Literatur); sie ist die geoffenbarte Schau des Göttlichen (9, 4). Das Besondere ist jedoch (Festugière, La Révélation 2, 50ff hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht), daß in manchen Partien des Corp. Herm. (bes. in 5, 3/8; vgl. 4, 2;12, 19/23) in diese nur dem Frommen vergönnte Schau die rationale Gotteserkenntnis, etwa aus Makrokosmos u. Mikrokosmos (nach stoischer Manier, letztlich auf Xen. mem. zurückgehend) aufgenommen wird. Eine ähnliche Vermischung der Anschauungen begegnet im Neuplatonismus des Porphyrius (vgl. u. Sp. 1009). Wenn auch eine solche Ausprägung des Gedankens von besonderer Frömmigkeit u. Offenbarung Gottes dem älteren Griechentum fremd ist, muß doch darauf hingewiesen werden, daß die Belohnung besonderer Frömmigkeit durch eine andere Art der Offenbarung, die Weissagung, durchaus verbreitet ist (etwa Cic. div. 1, 110).

e. Philosophie u. Gnosis bei Porphyrios.

Elemente beider Anschauungen, rationale Erkenntnis bzw. Philosophie führt zur E., Reinigung u. E. vollenden sich in der γνῶσις θεοῦ, finden wir bei Porphyrios vereinigt. Daß Ziel u. Inhalt der E. γνῶσις θεοῦ ist, daß die daraus resultierende σοφία/θεωρία über das rationale Begreifen hinausgeht (Aph. 25; vgl. 40, 5), erinnert an die Vorstellungen des Corp. Herm. Der Weg zu diesem Ziel führt über die Reinigung (das Erkennende muß dem zu Erkennenden ähnlich werden), in dieser Katharsis spielt auch das intellektuelle Moment eine bedeutende Rolle (vgl. o. Sp. 997); deutlich etwa abst. 1, 29 (107, 10; vgl 2, 61 [185, 1]; ad Marc. 18 [286, 13 N.[2]]), wobei freilich gerade gegen die alleinige Bedeutung des rationalen Wissens für die Erlangung der θεωρία/εὐδαιμονία polemisiert wird. De abst. 2, 58 (183, 3; vgl. 2, 45 [174, 13]; Iambl. protrept. 20 [14, 3/4 Pist.]) bemüht sich Porphyrios, zur ‚richtigen Vorstellung über das Göttliche‘ zu führen, er warnt vor falschen Vorstellungen, etwa daß die ‚guten Dämonen‘ den Menschen zürnen oder schaden könnten (2, 39 [169, 2 N.[2]]). – Aber auch hier werden alle Momente einer rationalen Gotteserkenntnis, wie sie die Stoa u. Epikur kennen (vgl. ad Marc. 16/7 [284, 23ff N.[2]] mit Chrysipp: SVF 3, 544. 604/5; Weiteres: ad Marc. 21 [287, 21ff N.[2]]; Norden, Agnost. 346_1; Theiler, Vorb. 103ff), in das durch Gnosis erlangte Wissen aufgenommen. Das gilt von den richtigen Vorstellungen über die Götter des geistigen Kultes (abst. 2, 34 [163, 13N.[2]]; vgl. o. Sp. 997), mit denen der Weise die Götter ehrt; am deutlichsten ad Marc. (16/7 [284, 23N.[2]]; vgl. Sen. ep. 123, 16/7; de clem. 2, 5, 1), wo die stoischen Aussagen über den Weisen, der auf dem Wege der Philosophie die Gottheit verstandesmäßig erkannt hat, auf die Schau des neuplatonischen Weisen übertragen ist (vgl. 19 [286, 21N.[2]]); der Erwerb der richtigen Vorstellungen über das Göttliche (dafür die stoische Formel) wird 21 als göttliches Geschenk bezeichnet. Schließlich in der berühmten Aufzählung der vier στοιχεῖα (vgl. dazu zuletzt R. Beutler, Art. Porphyrios: PW 22, 1, 293) wird das Moment der γνῶσις θεοῦ als ἀλήθεια gefaßt: an diese Bezeichnung einer intuitiven Gotteserkenntnis konnte das Christentum gut anschließen; bekanntlich wurde Porphyrios viel benutzt (vgl. W. Theiler, Porphyrios u. Augustin = Schriften der Königsbg. Gel. Ges., Geistesw. Kl. 10 [1933/4] 7). Ähnlich wie das Christentum (vgl. u. Sp. 1028) die Religion durch εὐσέβεια καὶ γνῶσις ausdrückt, begegnet bei den späteren Neuplatonikern ein θεραπεία (oder θρησκεία) τε καὶ γνῶσις (Iambl. protr. 21 [109, 18; vgl. 27, 29 u. 112, 9 Pist.]) zur Bezeichnung der Verehrung der Götter. – Es bleibt schließlich anzumerken, daß bei Porphyrius selbst auf der Stufe der verstandesmäßigen Gotteserkenntnis das irrationale Moment eingedrungen ist; in Übereinstimmung mit der gleichzeitigen christlichen Anschauung wird die ψευδοδοξία über die Götter in der Seele des Menschen durch die Tätigkeit der bösen Dämonen gefördert (abst. 2, 39/40 [169, 7ff N.[2]]).

VI. Lohn der E. a. Diesseitiger Lohn für den Frommen. E. u. genauso die Gottlosigkeit finden schon in dieser Welt ihren Lohn (Kern, Rel. 1, 274); das ist die notwendige Folge der Anschauung von den ‚nützenden u. schadenden Göttern‘; so bereits bei Pindar (Ol. 8, 10/11; vgl. Ol. 3, 38ff; Apoll. bibl. frg. Sabb. 123a; RhMus 46 [1891] 185ff). Der göttliche Lohn für den Frommen wird besonders im Augenblick des drohenden Todes erwartet. Bezeichnend ist die Erzählung Herodots von der Gefangennahme des Kroisos durch Kyros (1, 86). Kyros habe Kroisos den Scheiterhaufen besteigen lassen, um zu sehen, ob ein Gott den ‚frommen‘ Kroisos vor dem Feuertod bewahre (vgl. Bacchyl. 3, 58ff). Bemerkenswert ist eine Grabschrift aus hellenistischer Zeit (SB 5883): Sanfter Tod als Belohnung der E., so auch in den Sagen von Agamedes u. Trophonius u. von den Söhnen der argivischen Herapriesterin (Plato Axioch. 367C). Die Aussicht auf diesen Lohn wird oft als (ἡδεῖα) ἐλπίς bezeichnet (frühestes Beispiel Bacchyl. 1, 163/5; vgl. Isocr. 8, 34; 15, 322; Plut. Pericles 6; mor. 1092b. 1102c). Schließlich wird eine Relation zwischen E. u. der gesamten physischen u. materiellen Existenz aufgestellt. Bekannt ist die Kritik Platos an dieser Auffassung (Euthyphr. 14B; vgl. die Kritik Lukians, Jup. conf. 5ff). Besonders deutlich bringt sie Isokrates zum Ausdruck, der der Religion u. Ethik des Volkes sehr nahe steht; freilich fordert er in der Regel das Zusammengehen von E. gegen die Götter u. Gerechtigkeit gegen die Mitmenschen, um in den Genuß dieses μισθός zu gelangen (Dirlmeier 189; Isocr. 3, 2; vgl. auch 8, 33. 34. 63; 15, 282. 322; Xen. mem. 2, 1, 28; Eurip. frg. 252, 3. 446, 6; Zweifel äußern

Sophocl. frg. 103, 6 u. Eurip. frg. 286. 434, 1. 684). Die Ansicht behauptet sich auch, wo der philosophische Einwand von der Bedürfnislosigkeit der Götter akzeptiert ist (vgl. Julian. 293d u. ö.). Das irdische Ziel der E. wird gern mit dem Wort εὐδαιμονία bezeichnet (Isocr. 8, 63).

b. Lohn für den Staat. Eine besondere Rolle spielt der Lohn der E., sobald diese Vorstellung auf die E. des Staates übertragen wird (Plato Euthyphr. 14B; Isocr. 11, 15; Pausan. 1, 17, 1). Isokrates leitet aus der sorgfältig geordneten E. der Vorfahren das regelmäßige Eintreten der für Bebauung des Landes u. Ernte günstigen Witterung ab (7, 30). Dem doppelten Zweck der Erhaltung von Herrscher u. Staat dient die E. des hellenistischen Königs. Ihrer Bedeutung wegen muß hier die Inschrift des Antiochus von Kommagene genannt werden (Ditt. Or. 383; vgl. 404). Diese Verbindung von E. u. göttlichem Schutz auf politischem Gebiet wird von den griech. Historikern auf die röm. Verhältnisse angewandt (etwa Dion. Hal. ant. Rom. 2, 72, 4) u. in die röm. Politik übernommen (vgl. Liegle: ZNum 42 [1935] 73/4). – Auch hier stellen wir eine Konstanz bis in die Spätantike fest (Julian. ep. 376c/d. 415c/d; Euseb. h. e. 9, 8). Aus dieser Vorstellung kann eine Art des Gottvertrauens hervorgehen (Plut. mor. 342F; vgl. Isocr. 15, 322; Aristid. or. 1 [13]. 139).

c. Vergeltung im Diesseits u. Jenseits. Entsprechend bestrafen die Götter den Gottesleugner mit dem Tod (Kern, Rel. 1, 273/4, zitiert das Schicksal der Thoer bei Porph. abst. 2, 8 [138, 19N.²], d. h. Theophrast; vgl. das Schicksal des silbernen Geschlechts bei Hes. op. 135/9). Daneben existiert der Gedanke einer Vergeltung der E. im Jenseits; er ist wohl auf die Orphik zurückzuführen (Nachweise bei Kern, Rel. 1, 276/7, vor allem Diod. 1, 96, 3 = frg. 293 Kern; vgl. Nilsson, Rel. 1², 688ff); sie spielt in den Hadesmythen Platos eine Rolle (Nilsson aO. 1², 820ff; P. Stöcklein: Philol. Suppl. 30, 3 [1937] 27ff; vgl. etwa resp. 615C). Dagegen sind wohl die Jenseitshoffnungen der eleusinischen Mysten, wenigstens in ihrer ursprünglichen Gestalt, von diesem Vergeltungsdenken fernzuhalten (Nilsson aO. 1², 674). Seit dem 4. Jh. werden solche Vorstellungen durchaus populär u. bleiben es bis in die Spätantike (Nilsson aO. 1², 815ff; 2, 220ff); ursprünglich handelt es sich vielleicht um eine Fortsetzung der für das Diesseits angenommenen Vergeltung (orphisch: Plato resp. 363D), wenn auch später der Gedanke der Umkehr der irdischen Verhältnisse eine wichtige Rolle spielt. Wichtig ist, daß sowohl religiöses wie sittliches Verhalten geahndet werden, wenn auch ersteres schärferen Sanktionen unterliegt u. oft die Paradeigmata liefert (Plato resp. 615C; Aristoph. ran. 145ff; Dieterich, Nekyia² 163ff; vgl. Spicq 130_7). Besonders verbreitet war die Vorstellung vom χῶρος εὐσεβῶν u. χῶρος ἀσεβῶν (Plato Ax. 371C mit Einschaltung des Totengerichts, oft auf Grabschriften: Material bei E. Rohde, Psyche 2², 383/4, dazu SB 2048; vgl. 2042. 8307; θάλαμος εὐσεβέων IG 2/3², 3, 2, 8840; χώρη εὐσεβέων Anth. Pal. 7, 260), deren Genüsse oder Leiden auch als materiell vorgestellt wurden; Lokalisierung zunächst in der Unterwelt, später Erhebung der frommen Seele in überirdische Regionen (Material bei Rohde aO. 2², 384; vgl. Nilsson aO. 2², 471. 520ff). Eine synkretistische Anschauung findet sich bei Julian. ep. 300b: Gott führt die Seelen der Frommen nach dem Tode aus dem Tartarus zum Olymp.

d. Philosophische Vertiefung des Vergeltungsgedankens. Auch die platon. Philosophie hält an der traditionellen Verknüpfung von E. u. Eudaimonia fest; doch wird, wenn auch die Terminologie der populären Vorstellungen bewahrt wird, diese εὐδαιμονία in das Geistige transponiert; damit hängt zusammen, daß bereits mit dem Akt der E. der Zustand der εὐδαιμονία erreicht ist. Eine Vorstufe dieser verinnerlichten Anschauung vom Lohn der E. treffen wir bei dem xenophontischen Sokrates, der es ablehnt, um materiellen Erfolg zu beten (mem. 1, 3, 2; weitere Ausprägungen dieses Gedankens bei O. Gigon, Kommentar zum 1. Buch von Xen. Memorabilien). Im Staat der Gesetze führt die traditionelle E. des ‚Guten' zum βίος εὐδαίμων (716E); die Wahrung der populären Terminologie zeigt 718A: Eudaimonia hat hier dieselbe Bedeutung der Versittlichung auf dem Weg der Erkenntnis wie sonst bei Plato (leg. 829A; vgl. 743A/C. 662E). Andererseits erreicht der Fromme die Eudaimonie nur nach dem Maße seiner Tugend; diese aber im Sinne der Homoiosis an Gott (716D/E; Tim. 90D), die im höheren Sinne Dienst am Göttlichen ist, führt in jedem Falle zur Eudaimonie, ob sie sich als E. den Teil der Dikaiosyne ausprägt oder nicht (vgl. Tim. 90C). Wenn also in den

Gesetzen Eudaimonie mit der traditionellen E. verknüpft wird, so führt diese, aus philosophischem Geiste dargebracht, als Teil der δικαιοσύνη, zum Ziel der philosophischen Eudaimonia. Für die Identität von E. u. Eudaimonie ist aufschlußreich ein von Cyrill (neben Plato) zitiertes Fragment des Alexander von Aphrodisias (PG 76, 629). Für die Stoa besteht die Identität von sittlich u. nützlich (Nachweise: Chrys.: SVF 3, 72ff, vgl. Pohlenz, Stoa 1, 119ff). Als Einzelfall der ἀρετή (3, 301) nimmt auch E. an diesem Nutzen teil (3, 209; vgl. Epict. diatr. 1, 22, 15 τὸ πρὸς τὸν Δία καθῆκον). Auch die epikureische Schule kennt das Lehrstück von der spirituellen ὠφέλεια oder βλάβη als Folge rechter oder falscher E. (Lucret. 6, 68ff). Das Göttliche ist nur insofern beteiligt, als die Furcht, daß das Göttliche schadet, zu der seelischen Schädigung führt. Durch eine Neuinterpretation des theologischen Passus des Menoikeusbriefes weist W. Schmid: RhMus 94 (1951) 98ff das Lehrstück bei Epikur selbst nach. Wichtig ist die Verinnerlichung bei Porphyrius, die einen soteriologischen Zug trägt, wobei der Anschluß an die Volksreligion betont wird (abst. 2, 34 [163, 19ff N.²]; ad Marc. 17/8 [285, 15ff]). – Noch stärker ist dieser soteriologische Zug im Corp. Herm. ausgeprägt; der Gedanke ,Gott schützt den Frommen gegen die bösen Dämonen' wird gern von den christlichen Autoren übernommen u. zitiert. So Lact. inst. 2, 15, 6; vgl. Cyrill. ad Jul. (PG 70, 701a) u. Asclepius 29 (2, 335/6 N.-F.); dazu Corp. Herm. 1, 22; 4, 7: Rettung des Frommen durch die γνῶσις θεοῦ.

VII. Verwandte Begriffe. a. Θεοσέβεια. Das Wort wird selten gebraucht; es hat die Bedeutung der εὐσ. εἰς θεούς, u. zwar oft der besonderen bzw. anerkennenswerten Frömmigkeit. Material in Auswahl bei Bertram, θεοσεβής, θεοσέβεια: ThWb 3, 124/6; belegt seit Herodot. Oft steht es bedeutungsgleich mit E. oder korrespondiert mit diesem (etwa Plato Crat. 394D/E; epin. 985C/989B; Julian. 399d/400a. 453c/d). Diese hervorhebende Bedeutung hat dazu geführt, daß in der Zeit des Hellenismus Juden ihre Religion mit diesem Wort bezeichnen (Bertram aO. 125/6), daß andererseits Julian unter θεοσεβεῖς gerne die Anhänger der heidnischen Religion im Gegensatz zu den Christen versteht (etwa ep. 376c/d. 415c. 436b. 438b).

b. Ὁσιότης. Die Materialzusammenstellung bei Bolkestein (179/199, vgl. 210) zeigt, daß E. u. ὁσιότης in den meisten Fällen ihrer religiösen Verwendung dasselbe bedeuten können. Allerdings ist die Bedeutung des ,Reinen' auf ὁσ. beschränkt. Oft nimmt ein Wort das andere auf oder εὐσεβής/ἀνόσιος, ἀσεβής/ὅσιος kontrastieren. Die teilweise vertretene Ansicht, daß E. eindeutig die kultische, ὁσ. die innere (sittliche) Frömmigkeit bedeute, ist nicht richtig; insbesondere ist gegen Wilamowitz (Glaube 1, 15ff; vgl. Plato 1³, 42f) zu betonen, daß Plato im Euthyphron keine solche Differenzierung aufstellt (vgl. 5C/D), wenn auch nicht bestritten werden soll, daß Plato die Wortfamilie ὁσ. eindeutig vorzieht (vgl. F. Ast, Lex. Platonicum s. v.). – Wenn der Versuch gemacht wird, E. u. ὁσ. zu scheiden, dann vielfach, um den Bereich des Religiösen aufzugliedern. PsAristides (rhet. 2, 158) bezieht E. lediglich auf die Verehrung der Götter, ὁσιότης auf Eltern, Vaterland, Wohltäter, Erzieher u. Tote (ähnlich Ditt. Or. 308, 7; Julian. or. 2, 86a; Menander [Rhet. Gr. 9, 198/9 Walz]). In der Stoa scheidet man vielfach zwischen E. als ἐπιστήμη θεῶν θεραπείας u. ὁσ. als δικαιοσύνη περὶ θεούς (Chrys.: SVF 2, 1017; vgl. 3, 264. 273. 660); doch wird bekanntlich sonst auch E. als δικαιοσύνη περὶ θεούς definiert (vgl. o. Sp. 991). Cicero teilt zwischen pietas u. sanctitas in umgekehrter Weise (nat. deor. 1, 116; Pease zSt. mit weiterem Material).

c. Εὐλάβεια. Material bei I. v. Herten, Θρησκεία, Εὐλάβεια, Ἱκέτης (Diss. Utrecht 1934) 28ff, Zusammenfassung 97; K. Kerényi: Byz. NJb 8 (1929/30) 307ff (macht auf die parallele Bedeutungsentwicklung von religio aufmerksam). Εὐλ. gehört ursprünglich nicht der religiösen Sprache an u. bezeichnet die Vorsicht, Zurückhaltung, gewöhnlich (Ausnahme: Eurip. frg. 1052, 8) im guten Sinne. Bei Plato, Demosthenes u. Aischines wird diese Zurückhaltung zuerst auf das Göttliche bezogen (Demosth. 59, 74 ἡ πρὸς τοὺς θεοὺς εὐλάβεια κτλ.), das Wort bezeichnet die Rücksicht auf den göttlichen Willen, Scheu vor einem Vergehen; etwa die Scheu des Nikias (Diod. 13, 12, 6), gegen die Seher zu handeln. Hierher gehört die Definition der ἁγνεία (Plato def. 414A: εὐλάβεια τῶν πρὸς τοὺς θεοὺς ἁμαρτημάτων, auch αἰδώς wird als εὐλάβεια erklärt; vgl. v. Herten aO. 49 u. die stoischen Definitionen v. Herten 36_8); Gegensatz: ὀλιγωρία, ὑπεροράν, περιφρόνησις (Dion. Hal. ant. Rom. 8, 56, 1; Philo

3, 281, 18 C.-W.); Plutarch. Cam. 6 stellt das Wort in die Mitte zwischen δεισιδαιμονία u. ὀλιγωρία (vgl. ähnlich E. u. Sp. 1015). Daneben erwächst aus dem Bestreben, sich nicht zu verfehlen, die Bedeutung der religiösen Gewissenhaftigkeit, des religiösen Konservatismus (Dion. Hal. ant. Rom. 2, 19, 5; Julian. ep. 453b; Plut. Aem. Paul. 3). Wiederholt wird εὐλάβεια mit E. verbunden: Demosth. 21, 10 bezeichnet mit εὐλάβεια das Verbot der Athener, während bestimmter Feste den Schuldner zu pfänden. Diese εὐλάβεια wird im folgenden (12) aufgegliedert in φιλανθρωπία (gegen die Schuldner) u. E. (gegen die Götter, denen die Feste gelten), ähnlich Dion. Hal. ant. R. 11, 43, 3. Daneben kann εὐλάβεια als Rücksicht auf die Mitmenschen mit E. als Rücksicht auf die Götter parallelisiert werden (Poseidonios bei Athen. 6, 274a; FGH 59). Εὐλάβεια umfaßt also im allgemeinen soziales u. religiöses Verhalten; in der letzteren Verwendung ist sie Teil der E. Plutarch kann beide Ausdrücke fast synonym verwenden: Aem. Paul. 3 besteht εὐλάβεια in der sorgfältigen Beachtung der väterlichen Riten; dies Verhalten wird als E. bezeichnet im Sinne der θεραπείας θεῶν ἐπιστήμη (vgl. Numa 22: beides tritt der δεισιδαιμονία gegenüber). – Die jüd.-hellenist. Literatur folgt in der Verwendung dem antiken Gebrauch.

d. Θρησκεία. Material: v. Herten 2ff (unvollständig); K. L. Schmidt, θρησκεία: ThWb 3, 155/9. Das ursprünglich jonische Wort (J. Wackernagel: KZ 33 [1875] 41 = Kl. Schriften 720; vgl. Boisacq 350; Hofmann 116), eigentlich θρησκηίη, ist vor der Kaiserzeit nur bei Herodot u. in einer Inschrift aus Paros (3. Jh.) belegt (v. Herten 2/3), häufig erst in der κοινή der Kaiserzeit. Es bezeichnet meist die kultisch-rituelle Seite der Religion (vgl. Pfister: PW 11 [1932] 2124), oft konkret gebraucht, mit Vorliebe für Kultgebräuche eines fremden Charakters bzw. von fremden Völkern (v. Herten 14), doch auch von dem normalen väterlichen Kult (so schon in der genannten Inschrift aus Paros). Später entspricht es oft dem lat. cultus; oft vom Kaiserkult (v. Herten 8ff), auch θρησκεία προγόνων (Schmidt aO. 159). Daß θρ. jedoch schon in der antiken Literatur im erweiterten Sinne eines vergeistigten Kultes gebraucht werden kann, zeigt am deutlichsten Corp. Herm. 12, 23 (vgl. Schmidt aO. 159, ebenso Porph. abst. 2, 34 [163, 22 N.[2]]; Iambl. protr. 21, 111, 27 u. 112, 9 Pist.). Es findet sich wiederholt mit E. verbunden; es wird offenbar als Teil der E. empfunden, der engere Begriff dem weiteren untergeordnet (so Herodt. 2, 37; ähnlich Dion. Hal. ant. Rom. 2, 63, 2; vgl. Ditt. Syll.[3] 783, 38ff; Or. 513; Sext. Emp. math. 9, 49 von E. neben θρ.). – In zwei späten Ehrendekreten (IG 7, 3430 u. 3, 1, 893; v. Herten 15; vgl. Julian. ep. 415c) ist θρησκεία an Stelle der sonst in solchen Zusammenhängen üblichen E. genannt. So vereinzelt diese Erweiterung des Begriffes im antiken Gebrauch ist, um so häufiger findet sie sich bei den jüd.-hellenist. Autoren (vor allem Josephus). Zwar bezeichnet θρ. hier auch einen fremden Kult (Philon auch den negativ der E. entgegengestellten Kult, Bilderdienst, Tierkult), aber auch den rituellen Charakter der eigenen jüd. Religion, oder diese überhaupt (etwa den Glauben an den einen Gott [Jos. ant. J. 9, 27 θρησκεύειν synonym mit σέβεσθαι, vgl. 8, 192. 251]), die gehorsame Gesinnung gegen Gott (ant. J. 9, 222, vgl. 8, 251; 9, 260). E. u. θρησκεία nähern sich in der Bedeutung (ant. J. 3, 49, vgl. 9, 260, weniger deutlich 6, 90); einen Teil der E. bezeichnet θρησκεία 8, 120/21. Für θρησκεία u. E. bei Philon vgl. Schlatter: Beitr. zur Förd. christl. Theologie 14, 1 (1910) 76/7. Mit der zitierten Stelle stimmt überein, daß θρησκεία auch in Gegensetzung zur E. die äußere Frömmigkeit (Reinigungen, Tempelbau, Weihgeschenke, Opfer) gegenüber der ὁσιότης bezeichnen kann: wer der θρησκεία folgt, verfehlt den Weg zur E. (Philo quod det. 21 [1, 263, 5 C.-W.]; vgl. v. Herten 18).

e. Δεισιδαιμονία: Material: P. J. Koets, Δεισιδαιμονία, Diss. Utrecht (1929); vgl. H. Bolkestein, Theophrastos Charakter der Deisidaimonia: RGVV 21, 2 (1929); H. Erbse: Hermes 80 (1952) 296/314; S. Eitrem, Zur Deisidämonie: SymbOsl 31 (1955) 154/169; Nilsson, Rel. 1[2], 795ff; ältere Lit. bei Koets 103_1. Deisidaimonia kann in gutem Sinne mit E. identisch sein bzw. diese steigern. So in den ältesten Belegen bei Xenophon u. Aristoteles; sie bezeichnet eine sehr gewissenhafte Beobachtung aller religiösen Verpflichtungen. Dieser Gebrauch ist selten, gleichwohl bis in die Spätantike belegt (Koets 6ff. 104ff; Bolkestein 3ff; Erbse 298; Eitrem 157). Häufig bezeichnet sie die religiöse Haltung im abschätzigen Sinne, Spott oder Kritik. Hauptquellen sind Theophrasts char. 16 u. Plutarch de superstitione. Die Bedeutungsnuancen sind je nach dem Standpunkt des Autors sehr verschieden: Übersicht bei Koets 104ff. In

der Gegenüberstellung zur E. lassen sich, soweit ich sehe, drei Tendenzen scheiden. 1) Deisidaimonia als übertriebene E. (Bolkestein: Bigotterie). Dahin gehört der δεισιδαίμων in der Beschreibung Theophrasts u. Menanders (Fragmente besprochen bei Koets 37/8). Bolkestein zeigt an vielen Einzelbeispielen, daß der Deisidaimon weder an andere Götter glaubt als die Menge noch seine religiösen Anschauungen u. Praktiken sich wesentlich von denen der Menge unterscheiden (11ff. 74/5). Theophrast führt diese Auswüchse auf δειλία vor den Göttern zurück, ohne daß aber damit die verbreitete Haltung der Furcht-Scheu vor den Göttern generell verworfen würde (1; vgl. Bolkestein 13). Die peripatetische Definition stellt entsprechend E. in die Mitte zwischen Deisidaimonia u. ἀσέβεια (am deutlichsten erhalten bei Philo de spec. leg. 4, 147 [5, 242, 4ff C.-W.] u. quod Deus 164/5 [2, 90, 19 C.-W.]; außerdem erhalten bei Stob. 2, 147 H. u. Suda s. v. δεισιδαιμονία; etwas abgeändert Plut. mor. 171f; vgl. Strabo 7, 297; Appian. Sam. 12; Bolkestein 75). Was im einzelnen noch als E. oder schon als Deisidaimonia gilt, hängt natürlich von dem subjektiven Maßstab des jeweiligen Autors ab. – 2) Grundsätzlicher scheidet die Philosophie zwischen Deisidaimonia u. E. (vgl. Cic. nat. deor. 2, 71/2 Stoa; 1, 117, Skepsis; 1, 45. 55/6 epikureische Position). Δεισιδαίμων ist jeder, der die Götter fürchtet; Deisidaimonia wird unter das πάθος der Furcht subsumiert (Interpretation des ersten Bestandteils des Worts in stoischer Manier, vgl. U. v. Wilamowitz, Griech. Lesebuch 2, 2, 205, bei Plut. superst. 165b). Die Kritik der Philosophie gilt also zunächst nicht bestimmten Praktiken, sondern dem gesamten Verhalten; am deutlichsten ist dieser Standpunkt vertreten in Plutarchs Schrift De superstitione, die sich auf eine kynische Diatribe stützt (G. Abernetty, De Plutarchi qui fertur de superstitione libello, Diss. Königsberg [1911]: Bion), aber auch mit stoischen Anschauungen (trotz einer Kritik in einem Einzelpunkt 165a) arbeitet (zur gesamten Schrift vgl. K. Ziegler, Art. Plutarchos: PW 21, 1, 825/7; vgl. Cic. div. 2, 149/50, der sich mit Plutarch 165e/166c u. 166ef eng berührt u. Plut. mor. 1091e/1092c; Cic. nat. deor. 1, 117 kontrastiert superstitio-timor inanis u. cultus pius deorum-religio, nat. deor. 1, 55/6 pietas-veneratio iusta u. superstitio-metus; vgl. Max. Tyr. 20, 6, 7; Cic. fin. 1, 59. 60. 63 ‚aegritudo animi' u. leg. 1, 32, ferner die stoischen Definitionen als πάθος der Furcht Chrys.: SVF 3, 394. 408. 409. 411). Daß hier die religiöse Haltung gemeint ist, die den vom philosophischen Gottesbegriff unberührten Griechen normalerweise erfüllt, zeigt am deutlichsten Plut. mor. 1101d, wo in einer milderen Haltung gegenüber Deisidaimonia als in der Frühschrift die Furcht vor der Strafe der Götter als nützlich (im pädagogischen Sinne) verteidigt u. der epikureischen ‚Gottlosigkeit' vorgezogen wird (vgl. 1104a/b u. die rationalistische Anschauung bei Strabo 1, 2, 8, der die Möglichkeiten, durch den λόγος φιλόσοφος u. durch δεισιδαιμονία zur E. zu kommen, kontrastiert; letzteres durch die Vorstellungen göttlicher Strafen, Drohungen, Furcht); jede Frömmigkeit, die auf Furcht vor den Göttern beruht, heißt jetzt δεισιδαιμονία, auch wenn sie gebilligt wird (vgl. außer der genannten Strabostelle Stob. 4, 2, 19 [125, 17 H.] u. Polyb. 6, 56, 6ff, dazu K. Ziegler: PW 21, 2, 1541/3 u. Reinhardt, Poseidonios 410/1). Die Philosophie, wie jede rationale Auseinandersetzung, führt Deisidaimonia auf Unwissen zurück: Die Skepsis stellt ihr die explicatio naturae entgegen (Cic. div. 2, 129; vgl. 2, 149): religio (im Gegensatz zur superstitio), quae est iuncta cum cognitione naturae (vgl. 2, 83 u. Plut. Per. 6). Ähnlich kontrastiert Epikur superstitio mit der Erkenntnis der Natur (Cic. fin. 1, 63). Insbesondere aber wird sie von der Stoa zurückgeführt auf θεῶν ἀμαθία καὶ ἄγνοια (Plut. mor. 164e), die zu einer ψευδὴς κρίσις führe (164e) u. damit zu Pathos; der δεισιδαίμων hat die falschen Vorstellungen von den Göttern, er stellt sie sich als feindlich u. schädlich vor, stattet sie mit allen schlechten menschlichen Eigenschaften aus (165bcf. 167de. 176e, wobei Plutarch für das positive Gegenbild die charakteristischen Züge der stoischen Gottesvorstellung benutzt). Die Befreiung von Deisidaimonie führt über die Philosophie (Cornutus cap. 35; Philo de praem. 40 [5, 345, 1ff C.-W.]; dazu J. Heinemann, Philons griechische u. jüdische Bildung [Neudr. 1962] 544; Erbse 300/3 bringt weiteres Material aus Plutarch). Auch Theophrast (Porph. abst. 2, 7 [138, 10 N.[2]]) kennt schon die richtige Vorstellung von den Göttern als Voraussetzung des richtigen Opferdienstes, doch fehlt bei ihm die Bezeichnung δεισιδαίμονες für diese Haltung (statt dessen κακόθεοι/κακόφρονες). Die Stoa stellt Deisidaimo-

nie u. ἀθεότης, beides Spielarten der ἀσέβεια, der E. gegenüber: Daß diese plutarchische Definition (165c) zunächst mit der peripatetischen nichts zu tun hat, sondern stoisch ist, zeigt Sen. ep. 123, 17; vgl. clem. 2, 5, 1. Bei Plutarch hat der Gedankengang unter dem Einfluß der kynischen Diatribe einen anderen Weg genommen: ἀθεότης wird der Vorrang vor Deisidaimonie eingeräumt (vgl. Abernetty 88/91). Wenn also auch das traditionelle Verhalten als Deisidaimonie angegriffen wird, hält man sich doch betont vor einem Antasten des traditionellen Kultes zurück (Cic. div. 2, 148); man wirft im Gegenteil gewissen Praktiken der Deisidaimonie vor, gegen die traditionelle E. zu verstoßen (Plut. mor. 166ab). Für das positive Verhalten, das man in der Philosophie der Deisidaimonie gegenüberstellt, sei verwiesen auf Plut. 166b (vgl. Cic. nat. deor. 2, 71/2; Stoa: Philo de plantat. 107/8 [2, 154, 5ff C.-W.]): man verweist auf die philosophische Versittlichung (vgl. o. Sp. 1006). Die religiösen Vorstellungen, die im einzelnen als Deisidaimonie bezeichnet werden, Ursache der Furcht, wechseln natürlich mit dem verschiedenen Standpunkt der philosophischen Schulen: Skepsis u. Epikureer sehen zB. in der von der Stoa verfochtenen Mantik Deisidaimonie (Cic. nat. deor. 1, 55; div. 2, 86. 100. 118. 129; bezeichnenderweise fehlt dieser Punkt bei Plutarch); verbreitet ist die Ablehnung der Unterweltsstrafen als Deisidaimonie (Plut. mor. 166f/167a. 1091e/92c. 1104a/b; Polyb. 6, 56, 6; vgl. Orig. c. Cels. 3, 78; Weiteres Koets 55f); der Glaube an die Göttermythen der Dichter (Plut. mor. 170bc; Cic. nat. deor. 2, 63. 70); alles was unter das Stichwort der μεμψιμοιρία zu stellen ist (Plut. mor. 167ef; vgl. die positiven Äußerungen über die E. in der Stoa, o. Sp. 998f). Was die kritisierte Praxis anbetrifft, so werden natürlich auch die Inhalte der ‚Bigotterie' einbezogen, daneben allerlei fremde oder im offiziellen Kult nicht gebräuchliche Praktiken (Eitrem 163ff), Menschenopfer (171b/d). Im wesentlichen geht es jedoch der Philosophie nicht um die Praxis als solche, sondern um die religiöse Haltung, aus der sie erfolgt (Plut. mor. 169de u. 1102c). – 3. Die Kontrastierung von E. u. Deisidaimonie erhält durch Poseidonios im Rahmen seiner Lehre von Kulturentwicklung u. -zerfall eine besondere Bedeutung. Δεισιδαιμονία ist die Entartung wahrer Frömmigkeit, wie die Tyrannis die Entartung des echten Königtums ist (vgl. Reinhardt, Poseidonios über Ursprung u. Entartung [1928] 22/3).

VIII. Übernahme in die jüd.-hellenist. Literatur. Die Übernahme der griech. Terminologie wie mancher Gedanken ist im Gegensätzlichen wie als Vorbild für die christl. Autoren von Interesse. Philon hält im allgemeinen streng fest an der Beschränkung des Begriffes E. auf das religiöse Gebiet (Ausnahme spec. l. 1, 299/300 [5, 72, 9ff C.-W.]), d. h. an der terminologischen Trennung von religiöser u. sittlicher Haltung entsprechend dem Sprachgebrauch der griech. Ethik (Völkers Behauptung 215, die Betätigung der Tugend sei E., stimmt nur für den Inhalt, nicht für Philons Terminologie), obgleich dem theonomen Charakter der jüd. Ethik ebensowenig wie der christlichen eine solche Trennung adäquat ist (vgl. spec. l. 1, 300 [5, 72, 13ff C.-W.]; Völker 205/6. 224). Am deutlichsten wird die Übernahme des antiken Sprachgebrauchs bei der Behandlung des Dekalogs (div. her. 168. 172 [3, 39, 5ff]; spec. l. 2, 224ff [5, 141, 18ff]; dec. 106ff [4, 293, 8ff]; mut. nom. 39 [3, 163, 11ff]): Natürlich gehört zur E. auch die Ritualgesetzgebung, soweit sie sich auf das religiöse Leben bezieht (spec. l. 1, 299 [5, 72, 9]); besonders bemerkenswert ist jedoch, daß E. entsprechend den griech. Vorstellungen u. dem griech. Sprachgebrauch auch die Ehrfurcht vor den Eltern (5. Gebot, spec. l. 2, 237 [5, 144, 19ff]; Jos. 2, 240 [4, 112, 6ff]; dec. 119 [4, 296, 9ff]) – auch die Begründungen entstammen zT. der hellenist. Ethik – u. dem Eidgelübde bezeichnet (3. Gebot, spec. l. 2, 11. 26/28 [5, 92, 1ff]; dec. 89. 91. 141 [4, 289, 8ff. 16ff; 300, 14ff]), ἀσέβημα schließlich den Übergriff gegen einen ξένος oder ἱκέτης (Mos. 1, 33 [4, 127, 20ff], vgl. die antik anmutende Formulierung 36). Damit stimmt überein, daß die Gottlosigkeit der unsittlichen Tat besonders begründet wird (virt. 92/3 [5, 292, 4ff): die Besitzer von Olivengärten, Weinbergen u. Kornfeldern machen sich nicht nur der μισανθρωπία, sondern auch der ἀσέβεια schuldig, wenn sie die Nachlese selbst vornehmen, statt sie den Armen zu überlassen; sie verdanken ja den Ertrag nicht sich selbst, sondern der φύσις (θεός). Wo Philon nicht den philosophischen Tugendkanon gibt, sondern der Terminologie der populären griech. Ethik folgt, wird genauso wie dort der ideale menschliche Charakter durch die Verbindung von E. u. δικαιοσύνη oder φιλανθρω-

πία bezeichnet (vgl. o. Sp. 1000f; Völker 224/5 hat Recht, wenn er zu bedenken gibt, daß die Vorstellung durchaus jüdisch ist; vgl. Schwartz: GGA 1908, 541, aber die Formulierung ist griechisch, sie fehlt in dieser Weise der Septuaginta u. dem NT, so Philo Abr. 208 [4, 46, 10ff]; vgl. 114 [4, 26, 10ff]; virt. 51, 95 [5, 279, 19ff. 293, 3ff]; dec. 108/110 [4, 293, 13ff]; mut. n. 39 [3, 163, 11ff]; spec. l. 4, 135 [5, 239, 14]ff; μισανθρωπία/ἀσέβεια: virt. 93/4 [5, 292, 9ff]; quod omn. prob. 90 [6, 25, 17ff]; ἀπανθρωπία/ἀσέβεια: Mos. 1, 95 [4, 141, 13ff]). E. u. δικαιοσύνη/φιλανθρωπία stehen für alle Tugenden, die religiöse u. die soziale Seite; entsprechend werden E. u. φιλανθρωπία virt. 95 (5, 293, 5ff) als ἀρετῶν ἡγεμονίδες bezeichnet. Jedoch gerade an der Stellung der E. zu den anderen Tugenden zeigt sich der theonome Charakter der philonischen Ethik: Nicht nur, daß E. (oder statt ihrer πίστις, vgl. Thyen: ThR NF 23 [1955] 238; Schwartz 542) im stoisch-platonischen Tugendkanon erscheint, wo E. an u. für sich keine selbständige Stelle hat (Nachweise im Index von Leisegang), sondern E. (teils zusammen mit ὁσιότης) ist an vielen Stellen ἡγεμονὶς τῶν ἀρετῶν (spec. l. 4, 135. 147 [5, 239, 14ff. 242, 4ff]; dec. 119 [4, 296, 9ff]; vgl. Abr. 114. 270 [4, 26, 10ff. 59, 7ff], dazu Völker 244; op. mun. 154 [1, 53, 24ff]; Abr. 60 [4, 14, 17ff], dazu Schwartz 541). Daß hiermit mehr gemeint ist als die erste Stelle im Tugendkatalog, die E. in der antiken Ethik innehat, zeigen die zugehörigen Ausführungen: dec. 52 (4, 280, 17ff) tritt E. als ἀρχὴ ἀρετῶν auf, wie Gott ἀρχὴ τῶν ὄντων ist (ähnlich spec. l. 1, 303 [5, 73, 12ff]; virt. 181 [5, 322, 31ff]; Mos. 1, 189 [4, 165, 14ff]; Abr. 129 [4, 29, 16ff], umgekehrt [die Gottlosigkeit als Quelle des Lasters] congr. 56/7 [3, 83, 10ff]; Völker 93). Da Philons Ethik durchaus theonom ist, ist diese Stellung der E. die natürliche Folge. Somit erhält aber E. bei Philon eine ähnliche Stelle den Tugenden gegenüber wie φιλοσοφία oder ἐπιστήμη in der autonomen stoischen oder platonischen Ethik (für die Popularisierung dieser Vorstellung vgl. etwa Lukian). Wie in der Stoa die Hinwendung zum eigenen ἡγεμονικὸν λογικόν den Anfang der Philosophie bedeutet (Epict. diatr. 3, 1, 25. 3, 1. 10, 16. 15, 13. 4, 8, 12. 11, 29), so für Philon die Wendung zur Verehrung des ὀρθὸς λόγος bzw. Gottes; ihm liegt offenbar an dieser Parallelisierung, sonst würde er die E. nicht in so weitgehender Weise als Wissen im philosophischen Sinne charakterisieren (dec. 81 [4, 287, 7ff]; vgl. conf. 42 [2, 237, 15ff] u. spec. l. 1, 303 [5, 73, 12ff]; Abr. 78ff [4, 19, 10ff] erfolgt die Erkenntnis Gottes [platonisch] durch den Aufstieg der Seele vom ὁρατὸς κόσμος zur φύσις νοητή; dec. 58 [4, 281, 21ff] ist E. ein ἀνόθως φιλοσοφεῖν); genauso erhält auch πίστις, die für Philon eine wesentliche Seite der E. ist (vgl. Völker 244; migr. 132 [2, 294, 4ff]; Abr. 68 [4, 16, 19ff]; Mos. 2, 259 [4, 261, 22ff]; So. 1, 132), alle Charakteristika der philosophischen ἐπιστήμη (Völker 239ff im Anschluß an Bréhier). Aus dem Bestreben, E. an die Stelle der griech. Philosophia zu stellen (vgl. Schwartz 542), bzw. aus ihrer bevorzugten Stellung im Kreis der Tugenden erklärt es sich, daß zahlreiche Vorstellungen, die die Philosophie oder Ethik mit ἐπιστήμη oder ἀρετή verbinden, bei Philon auf E. übertragen werden. Diese Übertragung findet sich im allgemeinen nicht in LXX u. NT, obgleich die Vorstellungen in ihrer antiken Verwendung zT. eingedrungen sind. Dagegen folgt die spätere christl. Literatur Philon in der Übernahme. Platonisch ist ἐραστὴς εὐσεβείας (virt. 218 [5, 333, 13]; spec. l. 1, 316 [5, 76, 13]; daneben häufige Verbindung mit anderen Abstrakta [Index 7, 1, 291]). Der Wettkampf in der E. (Mos. 2, 136 [4, 232, 1ff]): Die Metapher reicht im Griechischen in das 5. Jh. zurück (Eur. Ion 863 ἀγῶνας .... ἀρετῆς, häufig im platon. Sprachgebrauch [resp. 403 E; Phaedr. 247 B] u. wird in der Stoa auf das ganze Leben übertragen [so auch bei Philon u. im NT; Material bei R. Heinze: Philol 50 [1891] 458ff; E. Norden: Fleck. Jb. Suppl. 18 [1892] 300ff; Stauffer: ThWb 1, 135ff). Die Übertragung auf E. findet sich nicht im NT, wohl aber an einer Stelle des 4. Makkabäerbuches (17, 11/6) u. in der spätantiken religiösen Philosophie: Corp. Herm. 10, 19. Der griech. Ethik entnommen ist ζῆλος εὐσεβείας (καὶ ὁσιότητος: spec. l. 1, 186 [5, 45, 9]; vgl. ebr. 84 [2, 185, 26]; somn. 2, 106 [3, 276, 3] u. εὐσεβείας [καὶ δικαιοσύνης] ζηλωτής virt. 175 [5, 321, 3/4]; spec. l. 1, 30 [5, 8, 3/4]; Abr. 60 [4, 14, 19/20]) im Sinne eines Strebens nach innerer Vollendung. Antike Parallelen existieren seit dem 4. Jh. (vgl. ThWb 2, 879/80). Die weitgehende Übernahme griech. Terminologie darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Inhalte oft jüdisch sind (vgl. Reinhardts glänzende Formulierung, Poseidonios

über Ursprung u. Entartung 14). Ein gutes Beispiel ist der Gehorsam in der E.: Abr. 114 (4, 26, 10ff). Die Frömmigkeit Abrahams u. seines Hauses wird verglichen mit einer Schiffsmannschaft, die dem Befehl gehorcht. Während das Bild in der LXX fehlt (eine schwache Andeutung ist Prov. 23/4) u. ebensowenig dem NT bekannt ist, finden wir eine ziemlich genaue Parallele bei Epict. diatr. 3, 24, 33ff. Für die Übertragung von Vorstellungen der griech. E. auf die jüdische E. durch Philon vgl. auch o. Sp. 1005 (durch Philosophie u. Wissen zur E.) u. o. Sp. 1016f (Deisidaimonie).

B. Christlich. I. Formales. Während E. von der LXX, freilich vorwiegend in den hellenistisch beeinflußten Schriften, übernommen wird, u. auch die jüd.-hellenist. Literatur keine Bedenken trägt, die Wortgruppe für die jüd. Frömmigkeit zu verwenden, gehört es für das NT zu der Gruppe griechischer Wörter, deren Festlegung auf einen bestimmten heidnischen Inhalt die Übernahme erschwert. Die Evangelien kennen E. nicht; von den 18 Belegen des NT gehören 11 den Pastoralbriefen an (Spicq 123ff; F. Tillmann: Pastor bonus 53 [1942] 129ff. 161ff). Spicq begründet wohl richtig die Übernahme mit der Einstellung auf die Psychologie der Adressaten (CXV). Freilich wird die Bedeutung einerseits angereichert durch den Inhalt der jüd.-christl. Frömmigkeit, andererseits beschränkt auf die Verehrung Gottes (wobei es neben der christlichen auch die jüdische u. die heidnische Religiosität bezeichnen kann). Die Verehrung der Eltern bezeichnet es nur 1 Tim. 5, 4 (Spicq 167, so schon Theodoret. PG 82, 812 u. PsClem. hom. 4, 16). Die apostolischen Väter u. die frühen Apologeten verwenden E. etwas häufiger. Allgemein akzeptiert zur Bezeichnung der christl. Frömmigkeit ist es im 3./4. Jh. (PsClementinen, Origenes, Eusebius usw.). – Bereits im NT kommt daneben die Wortgruppe θεοσέβεια (Joh. 9, 31 u. 1 Tim. 2, 10) vor. Obgleich εὐσέβεια u. θεοσέβεια im folgenden vielfach synonym gebraucht werden (vgl. Clem. Al. protr. 85, 3), erhält θεοσέβεια in der frühchristl. Literatur gern die inhaltliche Bedeutung der christl. oder jüd. Religion, im Anschluß an die Verwendung in der Antike, wo es oft die Frömmigkeit im hervorhebenden Sinne bezeichnet. Dagegen ist εὐσέβεια die Religion u. die Gottesverehrung im formalen Sinne (am deutlichsten ist diese Scheidung bei Clemens Alex.; Material GCS 4, 436. 472/3; ähnlich PsClem. hom. 2, 6, 1; 10, 2; 8, 2, 1. 9, 1; vgl. ThWb 3, 127/8). Doch gebraucht etwa PsJustin ohne Unterschied θεοσέβεια für die heidnische (ὑμετέρα) wie für die christl. (ἡμετέρα, ἀληθής) Frömmigkeit (zB. coh. 2. 3. 5. 10 usw.). Die Bedeutung von E. wird vielfach erst durch das Attribut festgelegt (νόθος Clem. Al. protr. 22, 3; vgl. 19, 4. 60, 1; Αἰγυπτία strom. 4, 36, 2; ἀληθής Euseb. dem. ev. 1, 7, 8; laud. Const. 2, 4). Doch geht bereits im 4. Jh. die Entwicklung dahin, θεοσέβεια (wie auch ὁσιότης) immer mehr auf die Verwendung als Titel u. Anrede zu beschränken, während E. die inhaltliche Bedeutung des Christentums erhält (so häufig schon bei Eusebius). Diesen Zustand gibt die Definition des Gregor v. Naz. wieder (PG 37, 952, v. 151/2). Zur Bedeutung ‚Orthodoxie' vgl. u. Sp. 1026.

II. Definitionen. 1. Unterordnung unter Gottes Willen. Spicq betont zur paulinischen E. mit Recht, daß neben dem antiken Gehalt wesentliche Momente der jüd.-christl. Frömmigkeit aufgenommen sind; das wichtigste darunter ist die Unterordnung des menschlichen Lebens unter den Willen Gottes (56. 125. 131). So θεοσεβής bereits Joh. 9, 31 (vgl. 1 Clem. 14, 1/15, 1). Clemens Al. strom. 4, 167, 1/3 setzt εὐάρεστοι εἶναι αὐτῷ (θεῷ) aus 2 Cor. 5, 9 gleich mit εὐσεβής in antiken Zitaten. Origenes c. Cels. 2, 24 erklärt μεγαλοψυχία u. εὐσέβεια Christi aus Mt. 26, 39 (vgl. PsClem. hom. 11, 26; Basilius [PG 31, 1174b im Anschluß an 1 Petr. 4, 2] u. Cyrill [PG 68, 485a/b]). Der Antike ist diese Sinngebung von E. im allgemeinen fremd; nur die stoische Verinnerlichung kommt dem christl. Sinngehalt nahe. So ist es verständlich, daß Clemens Al. (strom. 2, 45, 7) die stoische Formel des ἀκολουθεῖν θεῷ aufnimmt, um diese Seite der christl. E. auszudrücken (ähnlich strom. 2, 80, 5 an beiden Stellen in Verbindung mit dem platonischen Homoiosisgedanken).

2. Gotteserkenntnis u. Ethik. Häufiger definieren die christl. Autoren E. als eine Doppelheit, entweder Glauben u. sittliche Lebensführung (Joh. Damasc.: PG 95, 1009 zu Tim. 4, 7) oder, mehr entsprechend der wissenschaftlich-philosophischen Einteilung der Antike, Gotteserkenntnis bzw. Theologie u. sittliche Erkenntnis u. Lebensführung (Gregor v. Nyssa PG 44, 377B/C; Theodoret. PG 76, 1123C; ähnlich Joh. Chrys. PG 62, 535 zu

1 Tim. 2, 2 u. Cyrill. PG 77, 409 b/c). Der Ton liegt in allen Fällen auf dem ‚auch' der 2. Forderung. Dieser doppelte Inhalt bestimmt in vielen Fällen die Argumentation im einzelnen: zB. Eusebius dem. ev. 1, 4, 10 ff: Eusebius hat die christl. E. auf die älteste hebr. Frömmigkeit zurückgeführt; er erbringt den Beweis, indem er zuerst die Gottesauffassung (1, 5), dann die Sittlichkeit als identisch erweist (1, 6).

3. Hinwendung zu Gott. Etwas anders nuanciert ist die Definition des Eusebius praep. ev. 1, 1, 34 (vgl. praep. ev. 3, 13, 25), die den Akzent auf die Hinwendung zu Gott (ἀνάνευσις, ἐπιστροφή) u. eine diesem entsprechende Lebensführung legt. Damit nähert sich Eusebius bewußt, wie auch sonst, neuplatonischen Formulierungen. Seit der platonischen Homoiosislehre pflegt die idealistische Philosophie die Ethik aus der Theologie herzuleiten; besonderen Wert auf die Einheit von Gotteserkenntnis u. Lebensführung legt bekanntlich Porphyrios (vgl. abst. 1, 29 u. die von Eusebius praep. ev. 4, 19 zitierte Stelle abst. 2, 43 [172, 18 ff N.[2]], u. Hierocles in c. aur. 421 b Mullach).

III. Erkenntnis u. E. a. Erkenntnis als Gnade. Bei den christl. Autoren kommt oft eine Anschauung zum Ausdruck, die den Menschen durch Frömmigkeit (u. Sittlichkeit) zur Erkenntnis Gottes kommen läßt (Euseb. praeb. ev. 15, 3, 1 von Moses u. den Propheten, vgl. 7, 5, 1; Orig. c. C. 1, 19; Cyrill.: PG 76, 525 c/d; Theodoret.: PG 83, 824 e u. ö.); hierher gehört der Gedanke der Erkenntnis Gottes mit reinem Herzen (Theophil. Ant. ad Autol. 3, 2 [PG 6, 1127 a/b]). Diese Erkenntnis, die der E. zuteil wird, ist ein Geschenk, eine Gnade Gottes (vgl. 2 Petr. 1, 3/4; Clem. Al. strom. 1, 38, 5; PsJustin. coh. 8/10) für den Frommen u. überragt an Evidenz jede rationale Erkenntnis (vgl. Euseb. praep. ev. 7, 5, 1). Diese Auffassung von der Erkenntnis Gottes steht im Gegensatz zu der in der griech. Philosophie geläufigen Anschauung von rationaler Gotteserkenntnis als Voraussetzung der richtigen E., findet jedoch in der Denkweise der hermetischen Schriften u. des Porphyrios eine Parallele. Die Konfrontierung mit der philosophischen Gotteserkenntnis der Antike vollzieht Origenes c. Cels. 8, 44 (vgl. 7, 42 fin. u. PsClem. hom. 17, 17, 5). Im weiteren Sinne wird jedoch γνῶσις bzw. ἐπίγνωσις θεοῦ, θεογνωσία Komplementärbegriff zu διδασκαλία εὐσεβείας. Das ist (vgl. Reitzenstein, Mysterienreligionen[3] 292) nichts anders als die Ausweitung der ursprünglichen Anschauung u. ihre Übertragung von der gelebten auf die gelehrte Frömmigkeit.

b. Gotteserkenntnis durch Unterweisung. Für die christlichen Autoren ist entsprechend, zunächst ganz unabhängig von der antiken Philosophie, Lehre Voraussetzung der E., Wissen ein wesentliches inhaltliches Moment. PsJustin. coh. 3 fordert die Notwendigkeit eines Lehrers für den Erwerb der θεοσέβεια (vgl. 10). Diese Überzeugung liegt seiner Auseinandersetzung mit dem Heidentum zugrunde: er prüft die antike Frömmigkeit, indem er ihre Lehrer prüft (Dichter, Philosophen, Orakel), u. fordert schließlich seine Adressaten auf (35), die Propheten zu lesen u. von ihnen die wahre Frömmigkeit zu erkennen. Spicq (127/8) hat mit Recht darauf hingewiesen, daß dieses Moment der Lehre schon die Bedeutung von E. in der LXX bestimmen kann; die Pastoralbriefe übernehmen E. in dieser Bedeutung (zB. 1 Tim. 5, 4 u. 6, 3; Tit. 2, 12; 3, 9). Εὐσέβεια/ἀσέβεια zur Bezeichnung des dogmatischen Lehrgehalts sind häufig (schon Iustin. ap. 1, 28); deutlich die Unterscheidung von E. u. Pistis, etwa Athanasius PG 25, 97 a. Hierher gehört schließlich auch die Bedeutung Orthodoxie, die dem 4. Jh. u. der Folgezeit geläufig ist (Basil. ep. 47 [PG 32, 381 C/84 B]; Athanasius: PG 25, 257 a. 317 b. 428 b u. ö.; ἀσέβεια ist die Haltung des Häretikers, Basilius ep. 9 [PG 32, 268 d/269 a]). – Für die christl. E. tritt an die Stelle des Moses u. der Propheten als Lehrer der E. Christus (Clem. Al. protr. 3, 2; Orig. c. Cels. 8, 20; Euseb. dem. ev. 1, 1, 2; 3, 1, 6; h. e. 10, 4, 12 usw.; Basilius ep. 18 [PG 32, 284 b]; Athanasius: PG 25, 149 b); für Theophilus von Ant. ist Gott Lehrer der Frömmigkeit, Gerechtigkeit, Wohltätigkeit (ad Autol. 3, 9 [PG 6, 1133 c]; vgl. 1, 3 [PG 6, 1029 a]). Später geht diese Aufgabe auch auf den christl. Kaiser über (Konstantin in der laus C. des Eusebius, vgl. u. Sp. 1044), wie überhaupt die Lehre der E. zu einem wichtigen Zug im Frömmigkeitsideal wird (Clem. Al. strom. 7, 2, 4/5 u. 16, 1). Christus ist der Mittler der Theosebeia (Orig. Joh. Comm. 2, 34 [28], 209); er ist der einzige Weg zur E. (Orig. c. Cels. 8, 20 im Anschluß an Joh. 16, 6). Durch die von Christus gelehrte E. gelangt der Mensch zur Erkenntnis Gottes bzw. der Wahrheit (Clem. Al. paed. 1, 53, 2; vgl. protr. 10, 2/3. 85, 3 u. 100, 2/3). So ist es zu verstehen, wenn θεοῦ γνῶσις oft nicht mehr

bezeichnet als die Annahme der christl. E.: Θεοῦ γνῶσις u. εὐσέβεια werden im 4. Jh. fast identisch gebraucht (Euseb. dem. ev. 1, 1, 2. 6, 64. 9, 1; 3, 2, 1 u. 6, ἐπίγνωσις ebd. 4, 10, 18; praep. ev. 1, 4, 15; Athanas. c. gent.: PG 25, 96; ebenso korrespondieren ἄγνοια θεοῦ u. δυσσέβεια Euseb. praep. ev. 2, 5, 1).

c. Geoffenbarte u. menschliche Gotteserkenntnis. 1. Alleiniger Wert der Offenbarung. Durch den Offenbarungscharakter der christl. Gotteserkenntnis einerseits, andererseits die Forderung der antiken Philosophie nach rationaler Erkenntnis als Voraussetzung der Frömmigkeit kommt es zu verschiedenen Formen der Auseinandersetzung: 1) Die extreme Form der Abgrenzung des geoffenbarten Wissens gegenüber der antiken ‚menschlichen' Erkenntnis u. deren gänzliche Zurückweisung (man kann nichts Wahres über die θεοσέβεια von euren Lehrern lernen ...) vertritt PsJustin. coh. 8 (vgl. 10; ad Diognet. 4; Athenagoras 7; Orig. c. Cels. 3, 14; Athanasius c. gent. PG 25, 4a; Gregor v. Nyssa: PG 44, 377c). Man vergleiche PsClem. hom. 15, 6: Es ist ein großer Unterschied zwischen den Worten der Theosebeia u. denen der Philosophie; denn das Wort der Wahrheit hat den Beweis aus der Prophezeiung, das Wort der Philosophie aber ... scheint die Beweise aus Vermutungen zu liefern. Von dieser Haltung aus erfolgt die Zustimmung zu Plato ep. 7, 341 C/D (vgl. Orig. c. Cels. 6, 3). – 2) Auf der anderen Seite bemüht sich die Apologetik, das der christl. E. zugrundeliegende Wissen, die Lehre, dem Wissen der paganen Philosophie als ebenbürtig zur Seite zu stellen. Der Gleichsetzung von christlichem u. philosophischem Dogma ist die Verknöcherung der spätantiken Philosophie günstig. Charakteristisch ist die in ihrer Bedeutung von E. Norden (Antike Kunstprosa 2, 461) gewürdigte Stelle, Hippolytus hom. adv. Noet. 9 (50 L.): Wie man die weltliche Weisheit nur aus den Dogmen der Philosophen lernen kann, so werden wir die θεοσέβεια nur nach den Worten Gottes üben. Der Ausdruck λόγοι τῆς εὐσεβείας wird üblich (PsClem. hom. 15, 4, 1 u. 3). Man begegnet der antiken Kritik an der πίστις durch die Unterscheidung von πίστις u. ἐπιστήμη als zwei Stufen innerhalb der christl. E. Bekanntlich überhöht Clem. Al. die E. der πίστις, die für den Konvertiten die angemessene Form ist, durch die ἐπιστημονικὴ εὐσέβεια des Gnostikers (strom. 7, 57, 3/4; vgl. 2, 8, 4. 9, 7; 3, 20, 2. 46, 3; 7, 55, 1/2 usw.; M. Pohlenz, Klem. v. Al. u. sein hellen. Christentum: NGG 1943, 150/5; Völker, Clem. 389/91; Prümm: Scholastik 12 [1937] 37/57). Origenes unterscheidet nach den verschiedenen intellektuellen Fähigkeiten der Gläubigen (c. Cels. 7, 46) Pistis u. τὴν μετὰ λόγου εἰς αὐτὸν θεὸν εὐσέβειαν (vgl. 1, 9; 4, 9; 6, 13; Joh. Comm. 1, 28 [30] 198/200). Eusebius arbeitet diese Position aus (praep. ev. 1, 5, 9; vgl. 1, 5, 2). Ihm schließt sich Theodoret an (PG 83, 820a). Innerhalb der ἐπιστημονικὴ εὐσέβεια (so Clem. Al. strom. 7, 57, 3/4. 59, 6 u. Euseb. praep. ev. 1, 1, 5) gibt es zwei Möglichkeiten, an das antike Wissen anzuschließen: α) in formaler Hinsicht, β) dem Inhalt nach.

α) In der Übernahme der Terminologie u. der philosophischen Methode geht Clemens Alex. ohne Zweifel am weitesten. Der Gnostiker entspricht in seiner Haltung zum Wissen dem σπουδαῖος der Stoa (vgl. strom. 2, 14, 3. 17, 1; Völker 237); die γνῶσις wird mit allen Zügen des philosophischen Wissens geschildert, zB. strom. 7, 57, 3/4, wenn auch kein Zweifel besteht, daß sie den Bereich der philosophischen σοφία überschreitet (7, 55). Diese Angleichung gilt für die verschiedensten Gebiete der Ethik (Pohlenz, Klem. v. Alex. u. sein hellen. Christentum aO.), insbesondere auch für das Thema der E.: die Formulierungen sind zT. so genau dem stoischen Gebrauch entnommen, daß sie als Ersatz für die verlorenen Originale dienen müssen. Am wichtigsten sind für die Frage der ἐπιστημονικὴ εὐσέβεια die Kapitel 1/9 des 7. Buches der Stromata. Die Grundlage dieser E. sind wie in der Stoa die richtigen Vorstellungen über die Gottheit (strom. 7, 38, 1; vgl. Pohlenz aO. 171; strom. 7, 38, 2 u. 5, 67, 4). Freilich wird auch der Unterschied der christlichen Gnosis zur antiken Philosophie betont (strom. 7, 55, 5 die Grundlage der Erkenntnis ist, daß man an Gott nicht zweifelt, sondern an ihn glaubt ...), ebenso das über die rationale Erkenntnis hinausgehende Ziel. Im Erwerb der richtigen Vorstellungen über das Göttliche wie der Verdrängung der falschen Vorstellungen wird ein Prozeß der Reinigung gesehen (strom. 7, 27, 6, 5, 67, 4/68, 3), der Gedanke begegnet genauso im Neuplatonismus des 3. Jh. (vgl. o. Sp. 1009). Ein antikes Denkschema liegt auch zugrunde, wenn Clemens den Weg des Frommen zu Gott als γνῶσις-ὁμοίωσις-θεοφιλία sieht (strom. 7, 59 u. 6, 69, 1; dazu Poh-

lenz aO. 154). – Weniger konsequent findet sich diese Übernahme der antiken Denkweise für die ἐπιστημονικὴ εὐσέβεια bei anderen Apologeten, zB. Eusebius. Auch er orientiert seine Kritik der antiken religiösen Praxis an einem festen Begriff des Göttlichen ἀγαθόν – εὐεργετικόν – σωτήριον – φίλον τε δικαιοσύνης καὶ ἀνθρώπων κηδεμονικόν ... (praep. ev. 4, 16, 21, ähnlich 4, 15, 5; 2, 2, 23; 4, 1, 6; vgl. PsClem. hom. 2, 47, 1 u. 2, 45/6); die autonome Gotteserkenntnis der Juden (vgl. o. Sp. 1021 f) praep. ev. 7, 2, 1 ff ist ganz nach antikem Schema aufgebaut. Theodoret (PG 76, 1123 c) bezeichnet die richtige Ansicht über das Göttliche als φυσιολογία u. θεολογία. Am allgemeinsten ist die antike Ansicht übernommen, der richtigen Gottesverehrung gingen die richtigen Vorstellungen über das Göttliche, der falschen die fehlerhaften Vorstellungen über das Göttliche voraus (vgl. PsClem. hom. 4, 8, 6; 10, 19; Euseb. praep. ev. 3, 6, 5).

β. Eine andere Frage ist die materielle Übernahme: 1. Übernahme antiker Denkschemata. Selbst Clemens wehrt sich gegen eine solche, strom. 3, 219 (vgl. sacr. parall. 317, frg. 68). Die christliche θεοσέβεια ist eine Wissenschaft, die wie jede andere (zB. Rhetorik, Theologie) ihre eigenen Schriften hat, durch andere λόγοι ist es unmöglich, Christ zu werden (vgl. die o. Sp. 1027 zitierte Hippolytusstelle).

2. Anerkennung eines vorbereitenden Eigenwerts der antiken Philosophie. Daneben steht jedoch die Anerkennung eines vorbereitenden Eigenwertes der antiken Philosophie für die ἐπιστημονικὴ εὐσέβεια, so besonders bei Origenes u. Clemens Al. (c. Cels. 3, 49; vgl. 3, 58; 4, 9; 6, 13). Wichtig ist vor allem die Annahme der griech. Beweisführung für das Christentum (c. Cels. 1, 2) neben der eigenen Beweisführung aus der Offenbarung. Von Clemens wird der Wert der Philosophie für die Vorbereitung zur θεοσέβεια anerkannt (strom. 1, 28, 1; vgl. die Definition der Philosophie strom. 1, 37, 6, weiter 1, 30, 1. 99, 1; 7, 20, 2).

3. Anerkennung eingeborener Gotteserkenntnis. Im 4. Jh. setzt sich die Anschauung durch, daß bereits die antike Welt durch φύσις (κοιναί, ἔμφυτοι ἔννοιαι) zur christl. E. geführt wurde. Für Eusebius gehört die Religiosität aller Menschen aufgrund der ursprünglichen Anlage zu den oft wiederkehrenden Themen (deutlich l. Const. 1, 1; in ganz stoischer Manier wird im folgenden gezeigt, daß auch die Elemente als solche wie in ihren Einzelerscheinungen durch ihre Unterordnung ihre Anerkennung Gottes bezeugen; vgl. die Übernahme dieser Anschauung in seine Darstellung der ältesten Religiosität u. Sp. 1037 f). Daneben spielt die Erkenntnis Gottes aus der Schöpfung (oft im Anschluß an Rom. 1, 20/21; Act. 14, 16/7, aber auf stoischen Gedanken basierend, die letzten Endes an Xen. mem. 4, 3, 13 anschließen) eine große Rolle (so schon Athenagoras suppl. 4 [5 bc]; Tatian. or. 7; Theophil. Ant. ad Autol. 1, 4. 6 [PG 6, 1030 b. 1031 ab. 1033 bc]); Theodoret (PG 83, 824 a/b) meint, man müsse mit den antiken Philosophen Nachsicht üben, da sie ja keine Offenbarung kannten, die φύσις verlorenging, sie also Gott nur aus der Schöpfung erkennen konnten (vgl. PG 83, 864/70). Der Verlust der rechten Gotteserkenntnis, die die φύσις gibt, kann nach neuplatonischer Art auf die Verdrängung der rechten Vorstellungen über die Götter u. den Erwerb der falschen Vorstellungen unter dem Einfluß der Dämonen (oder des Teufels) zurückgeführt werden (Theodoret.: PG 83, 992 b). Gregor v. Nyssa (PG 45, 12 a) empfiehlt bei der Bekehrung eines Griechen, der nicht an Gott glaubt, als ersten Schritt den kosmologischen Gottesbeweis zu führen. Weiteres für die Übernahme des kosmologischen Gottesbeweises im Anschluß an die Stoa bei A. Seitz, Die Apologie des Christentums bei den Griechen des 4. u. 5. Jh. (1895) 68/70.

4. Anerkennung der Erkenntniskraft des Logos. Ganz verbreitet ist die letztlich stoische Anschauung (vgl. Geffcken zu Athenagoras cap. 4; Capelle: NBB 15 [1905] 58; Pohlenz, Stoa 2, 177), daß der Mensch mittels seines reinen λόγος/λογισμός zur wahren Gotteserkenntnis gelange: Orig. c. Cels. 7, 33 (neben der ntl. Anschauung vom Erkennen Gottes mit reinem Herzen, vgl. dazu c. Cels. 1, 19. 4, 26): Ameisen, Frösche, Würmer sind die Verehrer der Idole; die Menschen aber können von Steinen und hölzernen Bildern aufsteigen, wenn sie ihrem Logos folgen ... u. von den Schönheiten des Kosmos zu deren Schöpfer gelangen. Wer von der wahren E. abfällt, tut dies infolge seines stumpfen Denkvermögens oder vielmehr aus Unverstand (vgl. Athanasius: PG 25, 17 b). Besonders Eusebius sieht den Aufstieg der Juden zur Erkenntnis Gottes als einen Aufstieg über den Logos (praep. ev. 8, 3, 1 ff u. 1, 6; vgl. Theophanie 41, 20 Gr.).

IV. E. u. Sittlichkeit. a. Sprachgebrauch. 1. Sittlichkeit. Die o. Sp. 1024 zitierten Definitionen der christl. E. schließen die Sittlichkeit ein (Greg. Nyss.: PG 44, 777b; Joh. Chrys.: PG 62, 535; Theodoret.: PG 76, 1123c; Joh. Damasc.: PG 95, 1009). Daß E. auch lediglich im sittlichen Sinne verstanden werden kann, zeigt Joh. Chrys.: PG 62, 561 zu 1 Tim. 4, 7 (vgl. den Brief Konstantins an den Perserkönig bei Theodoret.: PG 82, 976). Bereits die LXX kennt εὐσέβεια/εὐσεβής, allerdings relativ selten, zur Bezeichnung der gesetzestreuen Sittlichkeit (zB. Prov. 13, 11; Eccl. 3, 16; Sirach 49, 3; vgl. 12, 14; Mi. 7, 2; Jes. 24, 16 u. 32, 8; s. Spicq 56). Dieselbe Verwendung für die jüd. Sittlichkeit findet sich im NT 2 Petr. 2, 5/9, auf die christl. Sittlichkeit übertragen (freilich konkret) 2 Petr. 3, 11. Während in den Pastoralbriefen das Moment der Sittlichkeit in E. nur mitenthalten ist (1 Tim. 2, 2 u. 4, 7; vgl. Spicq 128/9. 155/6; ähnlich 1 Tim. 2, 10 u. Act. 10, 2), ist die sittliche Bedeutung einwandfrei bei 1 Clem. 1, 2, wo neben πίστις die σώφρων καὶ ἐπιεικὴς ἐν Χρ. εὐσέβεια genannt ist, was nach 3, 4 sich auf die Lebensführung beziehen muß (vgl. 1 Clem. 15, 1; 2 Clem. 19, 1 u. 20, 4). Von da an ist der Gebrauch häufiger belegt (Justin. dial. 15; PsClem. hom. 11, 25, 2; Theodoret.: PG 80, 132c; 82, 813). Für E. zur Bezeichnung der Wohltätigkeit vgl. u. Sp. 1032f. Will man die sittliche Seite von der dogmatischen besonders absetzen, so spricht man von ἡ κατ' εὐσέβειαν πολιτεία (Euseb. dem. ev. 1, 6, 1, πολιτεία für die christl. Sittlichkeit begegnet zuerst bei Tatian. or. 42, Clemens Al. paed. 3, 101, 3 u. strom. 7, 49; vgl. Pohlenz, Klem. v. Al. 175), bzw. von εὐσεβὴς (θεοσεβὴς) πολιτεία (Euseb. dem. ev. 3, 2, 6 u. 3, 3, 3, vgl. 3, 46 u. Athanasius PG 25, 577c). Doch bezeichnet E. auch bei den christlichen Autoren sehr oft die Verehrung Gottes, d. h. das eigentlich religiöse Verhalten, der die Ethik als δικαιοσύνη/δικαιοπραξία oder durch eine Aufzählung von Einzeltugenden zur Seite gestellt wird. So bereits in den an antiken Gebrauch anschließenden Tugendkatalogen des NT (2 Petr. 1, 6/7; dazu Deissmann, LO[4] 267ff u. 1 Tim. 6, 11); εὐσέβεια/δικαιοσύνη in Juxtaposition ist häufig bei Justin (conf. 35; dial. 4. 45. 46. 47. 52 usw.), aber auch später noch üblich (Athanasius: PG 25, 148; Cyrill.: PG 76, 513a). Insbesondere aber wird nach dem Vorgang Philons E. als 5. Tugend neben die platonischen Kardinaltugenden gestellt; δικαιοσύνη, σωφροσύνη, ἀνδρεία, σοφία u. alle anderen Tugenden werden in Nachahmung Christi Gott als Opfer dargebracht (Orig. c. Cels. 8, 17; vgl. Clem. Al. paed. 2, 121, 4; weiteres Material für Clemens bei Völker, Clemens v. Alex. 298_3; ähnlich Euseb. praep. ev. 8, 8, 34; h. e. 1, 4, 7). Allerdings wird der theonome Charakter der Ethik betont durch die Art, wie die christl. Autoren die Verbindung von E. u. den anderen Tugenden sehen: Euseb. praep. ev. 8, 8, 34 sind die platonischen Tugenden der leuchtende Schmuck der E.; v. Const. 1, 9 erscheinen die Herrschertugenden ähnlich als mannigfache Früchte der E. Alle Tugenden gehen aus der E. hervor (Prokop auf Anastasius 3/4). Alle Tugenden ergeben eine E., die Gott als Opfer dargebracht wird (Cyrill.: PG 77, 433 im Anschluß an Lev. 2, 1, 15). Ähnlich sind für Clemens Al. im Anschluß an Joh. 4, 24, 4 die Tugenden ein Gespann, das den Wagenlenker zur E. geleitet (vgl. strom. 1, 159, 3; 3, 78, 1). E. wird so nicht nur die höchste Tugend, sondern vielfach auch die generelle Tugend gegenüber den Einzeltugenden. Tugend ohne E. hat keinen Eigenwert (PsClem. hom. 11, 25, 2; Theodoret.: PG 80, 892). E. ist ἓν καὶ μόνον ἀγαθόν (Lact. inst. 2, 15, 6 nach Herm. Trism.).

2. E. zur Bezeichnung der Wohltätigkeit. Jede Tugend kann also als E. Gott dargebracht werden (Origenes führt das für σωφροσύνη aus, c. Cels. 4, 26). Doch wird E. zur festen Bezeichnung nur für eine Tugend, nämlich die charakteristische Tugend des Christentums, die Barmherzigkeit (vgl. bereits 2 Petr. 1, 5 u. besonders deutlich Clem. Al. strom. 7, 16, 1; wichtig für die Haltung zur heidn. Wohltätigkeit auch PsClem. 11, 33). Eine wertvolle theoretische Äußerung zu diesem Gebrauch findet sich bei Augustinus civ. D. 10, 1, 3 (vgl. H. Petré, Caritas. Étude sur le vocabulaire Latine de la charité chrétienne [Louvain 1948] 251): More autem vulgi hoc nomen (pietas) etiam in operibus misericordiae frequentatur; quod ideo arbitror evenisse, quia haec fieri praecipue mandat Deus eaque sibi vel pro sacrificiis vel prae sacrificiis placere testatur. Ex qua loquendi consuetudine factum est, ut et Deus ipse dicatur pius; quem sane Graeci nullo suo sermonis usu εὐσεβῆ vocant (vgl. o. Sp. 1001f), quamvis εὐσέβειαν pro misericordia illorum etiam vulgus usurpet (Beispiele für pius, pietas, pietatis opera, pia

opera bei Petré 253/5). Wir finden den Gebrauch im Griechischen bei Gregor von Nazianz: PG 35, 892 (ähnlich 876. 881c. 893c; Euseb. h. e. 9, 8). PsClemens hom. 11, 4/5 erklärt die christl. E. als Ehre für das Bild Gottes im Mitmenschen. Diese Ehre für das Bild Gottes wird dargebracht in der Nahrung für die Hungernden, im Trank für die Durstigen, in der Kleidung für die Nackten, in der Beherbergung der Fremden, Hilfe für die Gefangenen usw. Wie auch sonst (vgl. 11, 17) verbindet sich mit dieser Art der E. der Gedanke des himmlichen Lohnes (ähnlich PsClem. hom. 19, 23; 11, 25, 2). Den lat. opera pia entsprechen im Griechischen Ausdrücke wie εὐσεβεῖς διαδόσεις. So in einem Testament des 6. Jh. (Masp. 3, 67312, 63; vgl. 70, 78, 98). In der byzantinischen Zeit werden die Schenkungen des Kaisers beim Regierungsantritt συνήθεια εὐσεβείας genannt (Const. Porphyr. 2, 53).

b. Christliche Bestimmungen u. antike philosophische Vorstellungen. Die Sittlichkeit der christl. E. besteht in der Nachahmung des Lebens Christi u. in der Erfüllung seiner Lehre (Clem. Al. protr. 108, 3; strom. 4, 105, 5; Euseb. praep. ev. 1, 4; Athanasius: PG 25, 96b u. ö.). Aufforderungen zur E. im Anschluß an sittliche Paränesen des NT sind häufig (Greg. Nyss.: PG 44, 489; Cyrill.: PG 68, 305; Theodoret.: PG 82, 845). Gegenüber der paganen Ethik betont Clem. Al. protr. 113, 1 die Bestimmung des ganzen Lebens durch die christl. E. E. prägt Seele u. Körper (Isid. Pel. ep. 3, 163). Cyrill spricht von der Notwendigkeit, Gott möglichst durch ein buntes Gemälde aller Tugenden, die zusammen die E. ausmachen, zu gefallen (PG 77, 936). Gerne betont man, daß die christl. E. eine Frömmigkeit der Tat, nicht des Wortes ist; die prägnanteste Fassung steht bei PsJustin. coh. 35 (ähnlich Clem. Al. paed. 1, 102, 3; PsClem. hom. 11, 16, 2; Greg. Naz.: PG 35, 524; vgl. Athanas.: PG 25, 557c). – Oft wird die Sittlichkeit der christl. E., im Gegensatz zur antiken oder jüdischen kultischen Betätigung, als ‚Opfer' gefaßt (Clem. Al. strom. 5, 67, 1; Orig. c. Cels. 8, 17; Euseb. dem. ev. 1, 6, 44; Cyrill.: PG 77, 433; Greg. Naz.: PG 35, 526). – Schon oben wurde gezeigt, daß sich die christl. E. für ihren ethischen Inhalt oft in antikes Gewand, zB. das der platonischen Kardinaltugenden, kleidet; weiter geht Clemens Al.: paed. 1, 102 (vgl. Pohlenz, Klemens 162/3) wird die christl. Sittlichkeit in stoischer Weise gesehen: θεοσεβείας κατόρθωμα (vgl. Euseb. praep. ev. 8, 8, 36 εὐσεβείας κατορθώματα für die Tugenden Hiobs); der Inhalt jedoch des σύστημα sind die Gebote des Herrn. Ähnlich arbeitet die zusammenfassende Schilderung der θεοσέβεια des Gnostikers mit der Charakterisierung des stoischen Weisen strom. 7, 54, 1/2. Auch darin überträgt Clemens ein Denkschema von der Philosophie auf die christl. E., daß er die christl. Ethik von der heidnischen scheidet, insofern jene die παραγγέλματα/καθήκοντα für das εὖ ζῆν = ἀίδιον ζῆν enthalte, diese nur diejenigen für das ζῆν (paed. 1, 103, 2; protr. 7, 1; vgl. in der Antike Sen. ep. 70, 4; 77, 6; ben. 3, 30, 4 u. 31, 4; Iambl. protr. 28, 7ff u. 46, 22ff Pist.).

c. Reinheit u. E., Vergeistigung. Der Gedanke, daß die Sittlichkeit ein integrierender Bestandteil der E. ist, wird vielfach verschmolzen mit der Forderung nach der Reinheit als notwendiger Voraussetzung der E. (vgl. Mt. 5, 23/4); diese Forderung kann verschiedene Formen annehmen: Reinheit (nicht nur von einem Frevel, sondern auch von den sogenannten kleineren Verfehlungen) ist die Voraussetzung für die Einweihung in die nur den Reinen zugänglichen Mysterien der christl. θεοσέβεια (Orig. c. Cels. 3, 60); schon Clem. Al. liebt den Gedanken, daß man über die Tugenden rein zur E. komme (so strom. 2, 80, 5; vgl. 1, 159, 3, ähnlich wenn er ausführt strom. 1, 177, 4: das Gesetz ... erzieht zur θεοσέβεια). Natürlich arbeitet die asketische Richtung gern mit diesem Gedanken (Basil.: PG 31, 185b usw.). Insbesondere kann er aber auch im Anschluß an die antike Philosophie (der auch Orig. c. Cels. 4, 26 vorliegt) vergeistigt werden: die Reinheit des Frommen besteht in der Reinigung von den Leidenschaften, d. h. in der Apathie; so zuerst bei Clem. Al. strom. 5, 67, 1 (wohl im Anschluß an Philon; für diesen vgl. Völker, Philo 126ff). In etwas anderer Weise nimmt Eusebius die Apathie in die E. auf (praep. ev. 3, 13, 24); wenn es den antiken Philosophen mit ihrer philosophischen Religion ernst wäre, würden sie Gott verehren, in reinen Gedanken u. richtigen u. wahren Dogmen, in der Apathie der Seele u. in einer Angleichung (Homoiosis) hinsichtlich der Tugend an ihn nach Kräften (zur Apathie vgl. weiter dem. ev. 3, 4, 18 u. 34; für das Moment der sittlichen Reinigung neben dem richtigen Dogma u. der aufrechten Gesinnung in der E. vgl. Euseb. praep. ev. 4,

10 Ende u. dem. ev. 1, 8, 2). Die Nähe zu neuplatonischen Forderungen liegt auf der Hand; hingewiesen sei nur auf Porph. abst. 2, 43 (172, 9ff; vgl. 2, 45/6 [174, 8ff N.[2]]; Iambl. protr. 21 [109, 29/110, 5 Pist.]). Cyrill. (PG 77, 432) verbindet denselben Gedanken mit der Interpretation von cant. 2, 10/12.

V. Depravation u. Erneuerung der E.

a. Christliche Betonung der Neuheit. Zu den charakteristischen Zügen der christl. E. gehört das Moment der ‚Neuheit' (Euseb. dem. ev. 3, 6, 32; 3, 3, 31; praep. ev. 1, 2, 2; 1, 5, 12; 4, 1, 3; PsClem. hom. 7, 3; Orig. c. Cels. 5, 35 usw.). Der Berufung der antiken E. auf den νόμος πάτριος u. der Ablehnung des Christentums unter dem Gesichtspunkt der καινοτομία (Allgemeines zu dieser Frage bei Geffcken, Zwei Griech. Apologeten [1907] 161/2) antworten die christlichen Autoren (abgesehen von den oberflächlichen Argumenten, die Geffcken 241_2 u. 376 zusammenstellt) mit der Umsetzung dieser Frage in den Gegensatz von ἐθισμός/λογισμός oder δόξα/ἀλήθεια. So Justin. ap. 1, 1/2. Die Gegenüberstellung von δόξα παλαιῶν (statt des platonischen πολλῶν) u. ἀλήθεια (vgl. PsJustin. coh. 1; ap. 1, 12 tritt dafür λόγος/λογισμός ein), die Zuordnung von Todesdrohung u. gerechtem Handeln im folgenden (vgl. ap. 1, 3 u. Plato Crito 54B/C) zeigen den Anschluß an Plato (vgl. die Definition des Philosophen Dio Chrys. 67, 1). Die christl. Auseinandersetzung arbeitet also nicht mit der Denkweise der antiken Religion, sondern der der antiken Philosophie. Selbst der Kaisertitel pius/εὐσεβής, der eigentlich ganz andere, nicht philosophische Inhalte hat (vgl. Ulrich 65/72), wird im Sinn des frommen = wahrheitsliebenden Philosophen bemüht (1, 12). Der Gegensatz von ἔθη/λογισμός für den Gegensatz von christlicher u. paganer E. findet sich auch bei PsJustin. coh. 38. Clemens Al. legt den Gegensatz von συνήθεια u. ἀλήθεια in diesem Sinne dem 10. Kap. seines Protreptikos zugrunde (bes. 99, 3. 101, 1/3. 109, 1). Auch hier wird eine Problemstellung aufgenommen, freilich in verallgemeinerter Weise, die die antike Philosophie kennt. Orig. c. Cels. 5, 35 spricht dies aus, wenn er fordert, wie die Anhänger der Philosophen sich gegen bestimmte Sitten der Vorfahren (Speisegebote) auf ihre κατὰ δεισιδαιμονίας μαθήματα berufen, statt den ἔθη πάτρια zu folgen, so müsse man auch den Christen gestatten, entsprechend ihren λόγοι den Bilderdienst aufzugeben. Aus der antiken Philosophie sei danebengestellt Sen. ep. 123, ähnlich v. beata 1, 4; 2, 1. Sicher steht unter antikem philosophischem Einfluß auch die allegorische Erklärung von Lots Weib bei Philo ebr. 164.

b. Christentum als Naturgesetz. In origineller Weise sieht Origenes den Gegensatz von Christentum u. πάτριος νόμος (c. Cels. 5, 37) als das Gegeneinander von νόμος γραπτός u. νόμος φύσεως = τοῦ θεοῦ. Damit greift er den antiken, besonders von der Stoa herausgearbeiteten Unterschied zwischen Naturrecht u. positivem Recht auf.

c. Höheres Alter der christl. E. Mit dem Argument des höheren Alters der christl. E. wendet sich Eusebius in der Praep. ev. u. der Dem. ev. gegen den Vorwurf des νεωτερισμός (zur Methode der Apologie bei Eusebius vgl. Berkhof, Die Theologie des Euseb. v. Caes. 39/64). Bereits bei PsJustin enthält die Widerlegung der antiken E. neben dem Argument der höheren (geoffenbarten) Weisheit auch dasjenige des höheren Alters, u. zwar zunächst der jüdischen θεοσέβεια (des Moses u. der Propheten 8. 9. 12) im Gegensatz zur griech. philosophischen Religion; er benutzt also den geläufigen, aus der jüd. Apologetik stammenden Gedanken vom höheren Alter der jüd. Weisheit. Darüber hinaus aber hat das Argument des höheren Alters der christl. E. auch die Bedeutung des Zusammenhangs von Uroffenbarung u. christl. E.: Christus erneuert die ursprüngliche θεοσέβεια der Vorfahren, die unter dem Einfluß des Teufels in Vergessenheit geraten war (coh. 21 im Anschluß an Gen. 3, 5; vgl. 36), jedoch später durch göttliche Gnade Moses u. den Propheten geoffenbart worden war (21) u. von dort aus den Weg auch zu den großen Geistern der Antike gefunden hatte (14/34). Die antike E. ist eine Entartungserscheinung (παλαιὰ πλάνη 4. 21. 35; vgl. 36 usw.) der ursprünglich wahren Religion (ähnlich PsJustin. de monarch. 1), eine Folge des Sündenfalls (coh. 21), das Christentum ihr gegenüber nicht nur die wahre, sondern auch die ursprüngliche θεοσέβεια. Das Ziel der coh. ist es, diesen Beweis zu führen (vgl. Clem. Al. protr. 25, 3 auf stoischer Grundlage; Dio Chrys. 12, 27). Eusebius benutzt diese Gedanken in der Apologie gegen den Vorwurf der christlichen καινοτομία. Während aber bei PsJustin alles Wesentliche sich aus den zwei Voraussetzungen der Inter-

pretation des Sündenfalls u. des höheren Alters der hebr. Weisheit erklären läßt, nimmt Eusebius Elemente der griech. Kulturentstehungslehren auf; damit hängt zusammen eine Parallelisierung der Rolle der christl. E. u. der antiken Philosophie für die Entstehung von Kultur u. Sittlichkeit. Andererseits verlangt die Apologetik gegen die Juden eine Abgrenzung der ursprünglichen E. von der Ritualgesetzgebung des Moses. Mit dieser starken Betonung der Ursprünglichkeit der christl. E. nähert sich Eusebius der Methode der antiken Religionskritik (Theophrast, Porphyrius vgl. o. Sp. 994). Der Praep. ev. ist der Einwand vorausgeschickt, die christl. E. bedeute den Abfall von den πάτρια ἔθη u. einen νεωτερισμὸς τοῦ βίου (1, 2, 2). Eusebius antwortet mit dem bekannten Argument der notwendigen Überprüfung dieser ἔθη am σώφρων λογισμός. Innerhalb dieser Überprüfung spielt das Argument des relativen Alters die Hauptrolle. Eusebius argumentiert aufgrund griechischer Quellen, daß die ältesten Menschen, auch die ältesten Griechen, den polytheistischen Kult nicht kannten (1, 9, 11/19; vgl. 20/3; 1, 6, 3/4; 3, 7, 5; 10, 1, 3). Also haben sich die Christen mit überlegter u. besonnener Entscheidung der wahren u. alten E. der Hebräer zugewandt (praep. ev. 15, 1, 6). Die Abgrenzung gegen die jüdische Ritualgesetzgebung zeigt die dem. ev. 1, 2, 1. Obgleich der Charakter des Christentums als καινὸς καὶ ξενίζων τρόπος εὐσεβείας unbestritten ist (1, 1, 8; vgl. 1, 1, 4 u. 7), so ist es doch zugleich τάγμα παλαίτατον μὲν καὶ πάντων τυγχάνον πρεσβύτατον (1, 2, 9; vgl. 2, 10, schließlich das Ergebnis der Untersuchung 1, 6, 30, ähnlich 3, 3, 7). Man könnte vielleicht annehmen, daß diese Rückführung auf die älteste hebr. E. aus der apologetischen Haltung gegenüber dem Judentum entstanden sei – auch hier wird ja καινοτομία bestritten (1, 7, 1) – u. deshalb für die Dem. ev. ersonnen sei. Doch wird derselbe Gedanke auch der antiken E. entgegengestellt, am deutlichsten h. e. 1, 4 (vgl. 1, 2, übernommen von Nicephorus h. e. 1, 5; vgl. auch Euseb. v. Const. 2, 57). Den Zusammenhang zwischen der bei den Griechen entarteten u. bei den Hebräern erhaltenen ursprünglichen E. sucht Eusebius durch Einschaltung griech. Kulturentwicklungslehren, vor allem stoischer Prägung, zu erklären (dem. ev. 4, 7ff ohne griech. Lehren erinnert an PsJustin, fügt aber die Dämonologie ein; dem. ev. 8 pr. 6/11 u. praep. ev. 2, 6, 11ff; 2, 5, 4 sind stoisch beeinflußt). Für die Vorstellung der φυσικαὶ ἔννοιαι bei Eusebius vgl. praep. ev. 10, 1, 5; h. e. 1, 4, 4; laud. Const. 2, 4; 4, 2; 13, 12 (dazu Pohlenz, Stoa 2, 208 u. laud. Const. 13, 12). Aus der Antike ist Chrys.: SVF 2, 82/3. 1115. 1126 heranzuziehen, freilich ist bei Eusebius, wie zu erwarten, der spontane Eindruck der Gottesvorstellung (vgl. Dio 12, 17ff) in aprioristischer Weise umgebogen worden (deutlicher noch laud. Const. 4, 2; 2, 4 werden sogar die λογικὰ σπέρματα, zu denen auch die Gotteserkenntnis gehört, soteriologisch gedeutet). Daß Eusebius hier bewußt die nichtchristliche Auffassung aufnimmt, zeigt wohl die Verbesserung μᾶλλον θεοδιδάκτοις auch praep. ev. 10, 1, 5, wo er sich gegen den Einwand wendet, die Weisheit der griech. Philosophen stamme aus den κοιναὶ ἔννοιαι, nicht aus der hebr. Weisheit. Wesentlich ist, daß auch der qualitative Charakter der primären Gotteserkenntnis gerade den Zug aufnimmt, den die Stoa immer wieder gegen die epikureische πρόληψις ins Feld führt (vgl. Pohlenz, Stoa 2, 56): ‚Das Göttliche erscheint uns nicht nur unsterblich u. selig, sondern auch menschenfreundlich, fürsorglich und nützlich‘ (Chrys.: SVF 2, 1126 = Plut. comm. not. 1075e; Chrys.: SVF 2, 1115 = Plut. de Stoic. rep. 1051e; vgl. Poseidonios bei Dio Chrys. 12, 29. 32 u. die von Plutarch in demselben Kontext zitierten Fragmente des Antipater Chrys.: SVF 3, 33 u. 34 = Plut. mor. 1051f u. 1052b; Eusebius, Theophanie 59, 17ff Gr.). Noch deutlicher kommt die stoische Betrachtungsweise in der Praep. ev. zum Ausdruck, wenn Eusebius von der einzigen reinen Gotteserkenntnis der frühen Zeit, nämlich der des Judentums, spricht. Erfolgt diese in der Dem. ev. durch die Gnade Gottes (4, 7, 2; 8 pr. 10), bzw. die Fürsorge des Logos, so hier durch die Reinheit u. Schärfe des Verstandes, kraft deren sie den Weg bzw. Aufstieg vom Sichtbaren zum unsichtbaren Schöpfer fanden (vgl. praep. ev. 1, 6, 2). Am weitgehendsten folgt er der antiken Anschauung bis in die Einzelheiten in der ausführlichen Beschreibung der Frühgeschichte des Judentums (praep. ev. 8, 2, 1ff). Die Theologie ist hier Endpunkt der Physik ganz wie in der Antike – freilich rettet Eusebius die christl. Anschauung, wenn er im weiteren ausführt, die Hebräer seien aufgrund ihrer so gewonnenen u. geübten E. der göttlichen Offenbarung gewürdigt worden, die

über aller dialektischen Erkenntnis stehe (praep. ev. 8, 5, 1; für die spontane Gotteserkenntnis aus der Welt vergleiche Poseidonios bei Dio Chrys. 12, 27/8; Chrys.: SVF 2, 1009. 1010, vielleicht auch Cicero nat. deor. 2, 154, dazu die mittelbare Gotteserkenntnis durch Lehre, Stob. 4, 2, 19 [124, 1] u. Diodor. 12, 20, 2. Weiteres unter E. u. Erkenntnis). – Die Aufnahme der stoischen Gedanken hinsichtlich des Ursprungs der Religion steht bei Eusebius dem. ev. 8 pr. 7 in einer ausführlichen Schilderung des Zustandes der primitiven Menschheit u. ihrer Entwicklung zur Gesittung. Auch dieser weitere Rahmen ist die Umformung einer antiken Kulturentstehungstheorie; die Rolle, die dort ratio oder utilitas, in der poseidonischen Kulturgeschichte der Weise (vgl. Sen. ep. 90) spielt, ist hier auf den Logos bzw. die von ihm geoffenbarte E. übertragen. Diese Umformung ist verständlich, da einerseits Moses schon in jüd. Schriften zum Kulturbringer geworden war (Nachweise bei E. R. Curtius, Europäische Lit. u. lat. MA[2] [Bern 1948] 217/8), andererseits Eusebius auch sonst die christl. E. als versittlichende Kraft sieht, die die Heiden nicht nur von der Verderbtheit zur Sittlichkeit, sondern auch von der Wildheit zum Gemeinschaftsleben führt (vgl. dem. ev. 3, 2, 40. 3, 7; praep. ev. 1, 4, 6/7 u. 4, 8; auf die Rolle der E. als Kulturbringerin weist auch E. Schwartz hin: PW 6, 1409; dem. ev. 8 pr. 6ff ist zu vergleichen mit Cic. inv. 1, 2ff; Tusc. 1, 22; Sest. 91; de or. 1, 36); im allgemeinen hält man diese Lehre für poseidonisch (dazu Reinhardt: PW 21, 805 u. Norden: NJb Suppl. 19 [1893] 426/7). In der stoischen Lehre wird die Kulturentwicklung als ein Fortschritt von anfänglicher Wildheit zur Gesittung gesehen, freilich in der Form des Übergangs von der Herrschaft des Körpers zur Herrschaft des Geistes; während hier also das Körperliche nur den natürlichen Gegensatz zum Geistigen meint, faßt Eusebius in christlicher Interpretation den Hang zur σωμάτων ἡδονή (vgl. ausführlicher praep. ev. 7, 2, 1) religiös als die Abkehr von Gott u. Zuwendung zu den paganen Kulten (übrigens diese Wendung zum Schlechteren in der Gesamtkomposition an derselben Stelle wie bei Cicero). Bei Poseidonios verdankte die Menschheit dem Geist, d. h. der Philosophie, ihre σωτηρία (so Reinhardt: PW 21, 808 u. Poseidonios 450); es lag nicht fern, dafür den Logos im christlichen Sinne bzw. E. einzusetzen.

VI. Lohn der E. Ὁ τῆς εὐσεβείας καρπός (zB. Cyrill.: PG 68, 485b; vgl. μισθός Clem. Rom. 2 Cor. 20, 3; ἆθλον Basil. ep. 18 [PG 32, 284a]; ἔπαθλον Euseb. v. Const. 1, 3, 3; ἡ ἐκ θεοῦ ἀμοιβή Euseb. v. Const. 1, 18, 1; zu μισθός in diesem Sinne im NT vgl. ThWb 4, 699ff).

a. Allgemein. Die grundlegenden Stellen des NT sind: 1 Tim. 4, 7/8 (oft aufgenommen, zB. Clem. Al. protr. 1, 1, 3; Athanasius: PG 27, 439bff usw.) u. 6, 5/6; 2 Tim. 3, 12, die einerseits den soteriologischen Charakter des καρπός erkennen lassen, andererseits die sittliche Autarkie im Diesseits (im Anschluß an die antike Philosophie) betonen (zur Interpretation von 1 Tim. 6, 5/6 vgl. Spicq 189, auch Theodoret zur Stelle: PG 82, 824; wenig überzeugend Tillmann 134), während im Gegensatz zur Antike u. zum AT (Material bei Spicq 138. 189) vom materiellen Erfolg im Diesseits nur im negativen Sinne gesprochen wird (vgl. auch ThWb 4, 799ff). Daß freilich εὐσέβεια in jedem Falle einen καρπός tragen müsse, wird implizite stets vorausgesetzt; nur so ist die Kritik des Clem. Al. protr. 91, 1 an der heidnischen E. verständlich. – Die Aufnahme des Autarkiegedankens im stoischen Sinne treffen wir zB. bei Clem. Al. paed. 3, 36, 3 (vgl. protr. 122, 4 u. Nemes. nat. hom. 352 Matth.), der soteriologisch-eschatologische Zug kehrt ständig wieder (zB. Clem. Al. protr. 90, 3; vgl. PsJustin. or. 4; Justin. dial. 44; Clem. Al. strom. 7, 58, 1/2 – übrigens gewinnt εὐδαιμονία bei Clemens seine antike Stellung wieder, es fehlt bekanntlich dem NT, vgl. Pohlenz, Klemens 172/3). Der soteriologische Zug kann auch so erscheinen, daß der Christ durch seine E. die bösen Dämonen von sich abwehrt (Euseb. praep. ev. 4, 21, 4). Besonders beachtenswert ist der Preis der E. bei Athanasius PG 27, 439b/441a im Anschluß an 1 Tim. 4, 7 (vgl. Athanasius PG 25, 96c u. ö.).

b. Bestreitung des Zusammenhangs zwischen E. u. irdischem Schicksal. Ein Zusammenhang zwischen E. u. dem materiellen Schicksal wird vielfach bestritten. Gregor v. Naz. wendet sich gegen die Ansicht, Unglück im Diesseits sei eine Heimsuchung Gottes (PG 35, 900b), erst im Jenseits werde man Belohnung u. Strafe empfangen; ähnlich die Theodizee des Clem. Rom. (2 Cor. 20, 3 u. frg. 3; Damasc. sacra parall. 2, 783: wenn Gott den Lohn der Gerechten sofort auszahlte, würden

wir einen Handel treiben, keine E.), der in dem Gedanken der ἐμπορία vielleicht an die platonische Kritik des ‚do-ut-des-Verhältnisses' in der Religion anschließt (vgl. Plato Euthyphr. 13E/14A u. Lucian. Jup. conf. 5/6). 2 Tim. 3, 16 wird von Basilius ep. 18 aufgenommen; auch hier wird den Plagen im Diesseits der Frommen die untrügliche Jenseitshoffnung als ἆθλον gegenübergestellt (vgl. Clem. Rom. 1 Cor. 56, 3). Derselbe Gedanke liegt zugrunde, wenn PsClem. hom. 12, 11 der Christ sein böses Schicksal auf den Teufel zurückführt, der dem θεοσεβής nachstellt. Bekanntlich erhält die aus dem Festhalten an der christl. E. erlittene θλῖψις ihren Eigenwert; während die Heiden Unglück leiden, ohne an der Jenseitshoffnung teilzuhaben, bedeutet für den Christen die θλῖψις im Diesseits die Vergebung seiner Sünden im Jenseits. Andererseits wird die E. der guten Werke im speziellen Sinne Voraussetzung der Erlangung des ewigen Heiles, vgl. PsClem. hom. 11, 4 (vgl. 17). Das christl. Jenseits kann in der antiken Terminologie als χῶρος εὐσεβῶν bezeichnet werden (Clem. Rom. 1 Cor. 50, 3). Für die Verinnerlichung des καρπός im Diesseits ist charakteristisch Clem. Al. paed. 1, 102, 2: τέλος δέ ἐστιν θεοσεβείας ἡ ἀΐδιος ἀνάπαυσις ἐν τῷ θεῷ. Cyrill (PG 68, 484d/486c) interpretiert die Segensverheißungen des AT (Lev. 26, 3/5; Dtn. 9, 13. 15): Gottes Botschaft läßt die Seele des Gerechten den bunten Ertrag der E. hervorbringen. Es ist verständlich, daß auch hier, abgesehen vom Autarkiegedanken, der Anschluß an die Ergebnisse der antiken Philosophie naheliegt. Cyrill (PG 76, 629) zitiert zustimmend Alexander v. Aphrodisias.

c. E. sichert diesseitigen Erfolg. Andererseits bricht sich aber auch die Anschauung des diesseitigen Erfolges für den Bekenner der wahren E. Bahn. Es ist verständlich, daß über den Gedanken der göttlichen Heilsökonomie, die bereits im Diesseits wirkt u. dem Christentum zum Erfolg verhilft, Gott zum ὑπέρμαχος τῶν εὐσεβῶν (so Euseb. h. e. 10, 2, 1) wird. Diese Anschauung, die auch an das AT anknüpft (vielfach auch bei der Interpretation des AT verwendet, vgl. Theodoret.: PG 80, 270/80 zu Ex. 23, 31 u. Dtn. 1, 7. 8), ist bereits bei Origenes festzustellen (c. Cels. 3, 7). Die Verbreitung dieser Gedanken hängt natürlich auch mit den geschichtlichen Ereignissen zusammen; bekanntlich hat Eusebius sie zur allgemeinen Geltung gebracht u. sie auf die Tätigkeit Konstantins angewendet (vgl. dazu Berkhof 53/9, Weiteres u. Sp. 1044); er sieht die Bestätigung dieser Anschauung in der Verbindung von E. u. Weltfrieden (laud. Const. 8, 8/9 u. 16, 1/7 usw.; vgl. E. Schwartz: PW 6, 1409), wobei die Kontrastierung mit dem Mißerfolg des heidn. Kultes interessant ist, da Eusebius hier ausdrücklich die heidnische Auffassung vom καρπὸς τ. εὐσ. aufnimmt (laud. Const. 16, 1). Wie sehr sich in dieser Zeit heidnische u. christl. Polemik gleichen, zeigt ein Vergleich mit dem bei Euseb. h. e. 9, 7 überlieferten Edikt des Maximus oder mit Julian 376c/d: Diese Aufnahme antiker Vorstellungsweise lag um so näher, als die Anschauung, daß die Plagen u. Leiden der Menschheit auf ihre Sünden zurückgehen, schon früh Thema der christl. Autoren ist (vgl. Aristides 8, 6 u. dazu Geffcken 62/3 mit weiterem Material); damit hängt aber die irdische Belohnung des Frommen zusammen. Eusebius kontrastiert immer wieder das traurige Schicksal der gottlosen Kaiser mit der glücklichen Herrschaft u. dem friedlichen Tod des Konstantin (vgl. v. Const. passim, auch Constantius: v. Const. 1, 18, 1). Der irdische Erfolg wird erklärt als Pfand für die Erfüllung des jenseitigen καρπός (Euseb. v. Const. 1, 3, 3; vgl. auch laud. Const. 6, 10). Überhaupt setzt sich die naivere Ansicht vom persönlichen Wohlergehen des Frommen weithin durch (Greg. Naz. PG 35, 881c). Der Lohn, den Athanasius für seine E. erhält, besteht nicht nur in der Aufnahme unter die Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer usw., sondern auch in einem friedlichen Tod im hohen Alter (Greg. Naz. in der Biographie PG 35, 1128a/c, vgl. Moses bei PsClem. hom. 19, 22). Ähnliche Äußerungen sind häufig.

VII. E. des Herrschers. a. E. des heidn. Herrschers. Sie wird selten von den christl. Autoren anerkannt. Wo es geschieht, wird sie christlich interpretiert. Justin bittet Antoninus Pius, der ‚rationalen' Rechtfertigung des Christentums zuzustimmen, indem er aus der (christlichen) Gleichsetzung von εὐσέβεια u. φιλοσοφία folgert, daß für den frommen Kaiser die Wahrheitsliebe des Philosophen verbindlich sei (ap. 1, 1/2. 3. 12; ap. 2, 2; Athenagoras: PG 6, 895b). Athenagoras (cap. 7; PG 6, 904c) erwartet von der E. seiner Adressaten (Mark Aurel u. Kommodus) die Zustimmung zu der Vorrangstellung der Offenbarung vor dem menschlichen Denken.

b. E. des christl. Herrschers. 1. Konstantin als Führer zur E. Für die christl. Autoren des 4./5. Jh. ist Konstantin der erste fromme Herrscher (Theodoret. h. e. 5, 20; vgl. Euseb. v. Const. 1, 4 u. 4, 75). Diese E. schildern, freilich in panegyrisch idealisierender Weise, die sog. Vita Const. u. die Tricennatsrede des Eusebius; Weiteres findet sich in der h. e. des Eusebius; doch hat das Bild, das Eusebius entwirft, insofern allgemeinere Bedeutung, als es für die Nachfolger des Konstantin verbindlich wurde (vgl. Treitinger 130/1; N. H. Baynes, Eusebius and the Christian Empire: Mél. Bidez [Bruxelles 1934] 1, 13/8). Naturgemäß zeigt sich die E. des Konstantin zunächst an seinem positiven Verhalten zum christl. Gott u. zur christl. Kirche: eine Zusammenfassung aller hierhergehörigen Handlungen des Kaisers in der Interpretation des Eusebius gibt v. Const. 3, 1 mit der σύγκρισις der E. des Konstantin u. der παρανομία seiner Gegner: Konstantin ruft zur Erkenntnis des einen Gottes auf, statt Christus zu schmähen, kämpft er unter seinem Zeichen, restituiert die vertriebenen Christen in Besitz u. Ehren, baut Kirchen, läßt die Heilige Schrift abschreiben, erlaubt Synoden, zerstört heidnische Tempel u. Götterbilder, bestraft die Verfolger der Märtyrer, nimmt Christen in den Hofdienst auf: unter diesen Gesichtspunkten wird auch sonst die E. des Konstantin der δυσσέβεια seiner Mitregenten u. Vorgänger entgegengestellt (v. Const. 2, 19 usw.; vgl. auch Konstantin u. Julian bei Theodoret.: PG 82, 1242; Gratian bei Theodoret.: PG 82, 1197 usw.); mit etwas mehr Zurückhaltung gelten dieselben Aussagen bei Eusebius für Konstantius; er ist zwar nicht εὐσεβὴς βασιλεύς, doch hält er sich von der δυσσέβεια der Mitregenten fern (v. Const. 1, 13, 2), seine Toleranz ist Zeichen seiner πρὸς τὸ θεῖον ὁσία (1, 14, 6), seine Prüfung der christl. Hofbeamten beruht auf einem εὐσεβὴς λογισμός (1, 16, 1), er ehrt u. anerkennt Gott (1, 17, 1/2). Die h. e. 8, 13, 14 rühmt Konstantin als Nacheiferer der väterlichen E. für unsere Lehre. Darüber hinaus stellt Eusebius jedoch die kaiserliche E. im Sinne eines idealen Christentums dar: Konstantin bietet allen Menschen das Vorbild eines frommen Lebens (v. Const. 1, 3, 4), er stellt sein gesamtes Handeln unter den Willen Gottes (laud. Const. 5, 8 u. v. Const. 2, 12; vgl. 1, 39, 3), sein Verhalten nach dem Sieg über Maxentius wird als christliche Demut (ἔμφυτος εὐσέβεια) gedeutet: er überläßt Gott den Ruhm. Ganz im Sinne des christl. Verzichtes auf das Irdische lehrt er seine Söhne (v. Const. 4, 52), die E. dem Reichtum, ja dem Königsthron vorzuziehen. Idealisierend ist weiter die Anschauung (für die wirklichen Verhältnisse vgl. Straub 124), daß der Kaiser, in deutlicher Parallelisierung zur Tätigkeit Christi (vgl. Berkhof 57/9), für seine Untertanen zum διδάσκαλος τῆς εὐσεβείας wird (v. Const. 1, 4/5; 2, 19. 61; 3, 2; 4, 18; laud. Const. 5, 8; 9, 9 usw.): das steigert sich zu dem Bild (laud. Const. 2, 5 aE.), daß der Kaiser als Opfer Gott die von ihm zur E. geleiteten Seelen darbringt. Es gibt im antiken Herrscherbild Ansätze für die Tätigkeit des Kaisers als ἡγεμὼν εἰς εὐσέβειαν durch das eigene vorbildliche Verhalten (so Synes. regn. 28a), auch im Schema des βασιλικὸς λόγος des Menander gibt es als Topos die Mehrung der E. der Untertanen unter der Regierung des gerühmten Herrschers (Rhet. Gr. 9, 230, 4W.). Überhaupt führt der Herrscher die Untertanen durch sein Vorbild zur Tugend.

2. Konstantin zu dieser Aufgabe von Gott bestellt. Aber Eusebius verbindet mit dieser Funktion des christl. Herrschers einen viel weitergehenden Gedanken: der Kaiser ist von Gott zu dieser Aufgabe der Ausbreitung des Christentums bestimmt, er ist Werkzeug der göttlichen Heilsökonomie (vgl. bes. v. Const. 1, 4/5 usw.; Berkhof 54ff). So vereinigt sich in der E. des christl. Kaisers ein persönliches Moment, wird doch der Kaiser kraft seiner persönlichen E. überhaupt erst von Gott gewählt; vgl. für die byz. Zeit Const. Porph. caer. 1, 65 u. 93 (PG 112, 568a. 785b): E. des Amtes u. der Aufgabe (auch die göttliche Berufung des Herrschers hat eine Parallele in der antiken Anschauung, vgl. Straub 76ff; Treitinger 34ff; ders., Vom oström. Staats- u. Reichsgedanken [1956] 250ff). Dieser doppelte Charakter der kaiserlichen E. gewinnt besondere Bedeutung für den byzantinischen Herrscher (Treitinger 145/6).

3. Weitere Züge des heidn. Herrscherbildes ins Christliche übernommen. Wie Züge des antiken Herrscherbildes mit christlichen Gedanken verschmolzen werden, soll an zwei weiteren Elementen der herrscherlichen E. gezeigt werden.

α. Verknüpfung der E. des Herrschers mit Wohlergehen von Herrscher u. Reich. Eusebius sieht die Erfolge des Konstantin als Ergebnis seiner E. u. kontrastiert sie ausdrück-

lich mit den Mißerfolgen heidnischer Herrscherfrömmigkeit (laud. Const. 9, 1/2). Sowohl das persönliche Wohlergehen u. lange Leben, auch der friedliche Tod des Konstantin (h. e. 8, 14; v. Const. 4, 57; vgl. 1, 3. 6 usw.), wie das Wohlbefinden des Reiches, werden im engen Zusammenhang mit der von ihm geübten E. gesehen; die Vorstellung kehrt in der v. Const. ständig wieder: Gott ehrt die frommen Kaiser, vernichtet die ‚Tyrannen' (1, 3), Konstantin genießt die ἀμοιβή Gottes als Lohn seiner E. (1, 6); diese Belohnung durch den äußeren Erfolg ist der Grund für die Annäherung Konstantins an das Christentum (1, 27), auch die v. Const. kontrastiert mit dem Mißerfolg der Verehrung der heidnischen Götter (Maxentius 1, 27) usw. Die antike Anschauung wird soweit übernommen, daß auch die Gebete der Frommen für Kaiser u. Reich dieselbe Bedeutung wie in der Antike haben (v. Const. 4, 14; vgl. 1, 15 u. 5, 26). Für die Kontinuierlichkeit dieser Vorstellungen gibt einen guten Beweis der Bericht des Theodoret von den letzten Worten des Theodosius an seine Söhne (PG 82, 1253/56). Trotz dieser Nähe zu antiken Vorstellungen trägt jedoch die christl. Verbindung von E. mit dem Sieg des Kaisers u. dem Wohlergehen des Reiches einen eindeutig anderen Charakter: Mit dem Sieg des Frommen geht stets zusammen die Niederlage des ‚Gottlosen' (man achte auf die Umprägung des christenfreundlichen Maxentius zum gottlosen Tyrannen); es handelt sich nicht nur um den göttlichen Schutz für den Frommen, sondern ebensosehr um die göttliche Gerechtigkeit, die zur Bestrafung des (gottlosen) Gegners führt (vgl. v. Const. 1, 5/6. 46; laud. Const. 9 fin.). Damit werden Vorstellungen des AT aufgenommen; der direkte Vergleich fehlt nicht (mit Moses v. Const. 1, 38; vgl. Cyrill.: PG 76, 1136b an Theodosius). Der Krieg des frommen Herrschers ist ein Kampf der Frömmigkeit gegen die Gottlosigkeit; der Topos vom Sieg mit den Waffen der Frömmigkeit ist Eusebius geläufig (v. Const. 1, 8; vgl. laud. Const. 9; v. Const. 1, 5; 2, 16; 4, 19). Gedanke u. Bild setzten sich in die byzantinische Zeit fort. Beim Empfang des Kaisers in Kpel jubelt das Volk: ‚Ihr habt die Völker zerstreut mit den göttlichen Waffen der E.' (Const. Porph. 1, 63. 69 [PG 112, 549b]; vgl. Treitinger 228/9. 166_{36}; Cyrill.: PG 76, 1137cd). Auch hier erfüllt der Kaiser die ihm von Gott vorbestimmte Rolle im göttlichen Heilsplan (v. Const. 1, 5. 50; 2, 28 usw.). Der Kaiser bringt das Christentum den Völkern; sein Lohn ist die Weltherrschaft (v. Const. 1, 46; vgl. Treitinger 228/9; Const. Porph. 1, 63 [PG 112, 549b]). Auch diese Anschauung wird grundlegend für die Theorie des byzantinischen Kaisertums u. die Verknüpfung von Glauben u. Reichsidee (Treitinger 43/6). Die göttliche Hilfe für den Frommen gegen den Gottlosen wird auch auf den Gegensatz von Orthodoxie u. Häresie übertragen (Theodoret. PG 82, 1128/29; ähnliche Worte findet Cyrill gegenüber Theodosius de recta fide cap. 1 [PG 76, 1136/37]). Charakteristisch für die byzantinische Anschauung ist die Königsakklamation Leon I (Const. Porph. 1, 91 [PG 112, 785a]; vgl. für die Siegeskraft des byz. Kaisers Treitinger, Vom oström. Staats- u. Reichsgedanken 264/7).

β. E. des Herrschers Wurzel aller Tugenden. Das Verhältnis der E. des Kaisers zu den übrigen Herrschertugenden: Aus der christl. E. erwachsen alle anderen Tugenden; das gilt auch für die E. des Herrschers: Euseb. v. Const. 1, 9: διὰ δὲ χωρῶν ἀρετῆς παντοίοις εὐσεβείας καρποῖς ἐνηβρύνετο, μεγαλόψυχος μὲν εὐεργεσίαις τοὺς γνωρίμους καταδουλούμενος, κρατῶν δὲ νόμοις φιλανθρωπίας ... (vgl. Procop. pan. auf Anastasius 3/4 u. Athanasius: PG 25, 265a: E. als Quelle der φιλανθρωπία). Mit Recht macht Straub 128 darauf aufmerksam (vgl. Baynes: Mél. Bidez 13/18), daß die Tugenden, die hier aus der E. hervorgehen, nicht typisch christliche, vielmehr geläufige Herrschertugenden der Antike sind. Die Syzygie von liberalitas u. clementia spielt bekanntlich im antiken Herrscherbild eine prominente Rolle (vgl. Sueton. Nero 10, 1; Dio Cass. 52, 34, 8/9; Menand. Rhet. Gr. 9, 336 usw.). Noch deutlicher ist das Eus. v. Const. 3, 1, wo in der σύγκρισις der E. des Kaisers u. der παρανομία der Christenverfolger avaritia u. liberalitas, saevitia u. clementia kontrastiert werden. Auch dieser doppelte Gegensatz stammt aus dem Arsenal des antiken Herrscherlobes (vgl. Tac. ann. 15, 73, 2; Sueton. Dom. 9, 1 u. 10; Plin. pan. 50, 5; Pan. 3, 5, 3 u. 13, 3; 9, 4, 4; Dig. 68, 22, 1; Hist. Aug. Max. et Balb. 17, 4; Iul. or. 1, 43a/b). – Im Panegyrikus des Prokop auf Anastasius ergeben sich aus der E. des Kaisers φιλανθρωπία, φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία (494 Bekker/ Niebuhr); dies ist ebenfalls die Übernahme

einer geläufigen Tafel von Herrschertugenden (vgl. Menander Rhet. Gr. 9, 222, wo zwar δικαιοσύνη statt φιλανθρωπία steht, doch zeigt die Ausführung 225, daß beides zusammengehört; für die Nachwirkung dieser Tugendtafel in der byzantinischen Zeit vgl. Treitinger, Vom oström. Staats- u. Reichsgedanken 254). E. spielt im Bild des byzantinischen Herrschers die entscheidende Rolle; so ist es zu verstehen, daß im Laufe der Zeit die Vorstellung der kaiserlichen E. auch auf die Gebiete übertragen wird, wo bisher (in Nachwirkung der antiken Sehweise) der Gedanke der kaiserlichen Heiligkeit oder Göttlichkeit herrschte: alles was den Kaiser irgendwie berührt, kann als fromm bezeichnet werden, alle seine Handlungen, Beamten u. Urkunden (vgl. Treitinger 42/3. 50; Const. Porph. caer. 1, 91/4 [PG 112, 785a/88b]). Dieser Gebrauch erklärt sich aus einer Ausweitung der Kaisertitulatur εὐσεβής (Dineen 32_7).

VIII. Εὐσεβής, εὐσεβέστατος, εὐσέβεια als Titel u. Anrede.

a. Εὐσεβής usw. als Kaisertitulatur. Justinian. Nov. 78, 5 (vgl. Chr. Schöner, Über die Titulaturen der röm. Kaiser: Acta Sem. Erl. 2 [1881] 493) bezeugt die Übernahme der antiken Kaisertitulatur pius = εὐσεβής (Beispiele für diese Wiedergabe bei Preisigke, Wb. 3, 553ff; Ditt. Or. 2, 620/2 usw.) in die christl. Kaisertitulatur. Anrede u. Titel εὐσεβής spielen eine wichtige Rolle in der byzantinischen Kaiserakklamation (Const. Porph. caer. 1, 63 [PG 112, 549b]: τὸν εὐσεβῆ, κύριε, φύλαξον; 1, 92 [PG 112, 785c; vgl. 749a. 752b. 753a. 771b. 773a]; 1, 78 [PG 112, 613b]). – Die geläufige Titulatur des Kaisers ist freilich: ὁ (θειότατος) καὶ εὐσεβέστατος ἡμῶν δεσπότης (zuerst für Justinian belegt, Material: Preisigke, Wb. 3, 70/2; A. Zehetmaier, De appellationibus honorificis in papyris Graecis obviis [1912] 10/11; Const. Porph. caer. 1, 95 u. ö.); für die Kaiserin ἡ εὐσεβεστάτη ἡμῶν δέσποινα. Εὐσεβέστατος als Ehrentitel für Konstantin Ditt. Or. 721, 5. Entsprechend ist εὐσεβέστατος häufig als Anrede des Kaisers (Cyrill.: PG 76, 1136 usw.; Material aus der kirchlichen Epistolographie bei Dineen 30/1). Selten kommt es im 5./7. Jh. als ehrende Anrede für Geistliche u. Laien vor. – Ἡ σὴ εὐσέβεια ist als abstrakte Anrede fast ganz auf den Kaiser beschränkt (H. Zilliacus, Untersuchungen zu den abstrakten Anredeformen u. Höflichkeitstiteln im Griechischen [Helsingfors 1949]; Zehetmaier 10; Dineen 29/30), häufig bei Athanasius u. Theodoret; auch ἡ ἐμὴ εὐσέβεια als Titel im Munde des Kaisers (Athanasius: PG 25, 341b; Theodoret.: PG 82, 957b); für Athanasius gibt das Lexikon von G. Müller als Ausnahme PG 25, 692a u. 1181a (Anrede an Mönche u. einen Bischof); auch sonst finden sich einzelne Ausnahmen, zB. Basilius ep. 265; PG 32, 985a (Bischöfe). Diese Einschränkung auf den Kaiser entspricht dem Gebrauch von pietas als abstrakter Anrede (vgl. Schöner 492/3; Hirschfeld 28_2).

b. Θεοσέβεια usw. als Titulatur für Kaiser, Bischöfe usw. Θεοσέβεια u. θεοσεβέστατος (selten θεοσεβής) finden sich als ehrende Anrede an Bischöfe, manchmal auch an andere Geistliche (Athanas.: PG 25, 693a: Mönche) häufig in der kirchlichen Epistolographie (vgl. Dineen 6/10; Zilliacus 69; vgl. 62), besonders bei Basilius u. Theodoret; ebenso in Papyrusurkunden des 4./7. Jh. (Zilliacus 85; Preisigke, Wb. 3, 190; Zehetmaier 51/2). Selten ἡ σὴ θεοσέβεια als Anrede an den Kaiser (so bei Athanasius: PG 25, 597b. 612b. 600c; 26, 816c; Cyrill.: PG 48, 252a); ebenso θεοσεβέστατος vom Kaiser: Preisigke, Berichtig. 1, 67010, 21 Masp., vgl. PGrenf. 2, 96, 2 (Zehetmaier 50).

c. Ὅσιος usw. als Anrede u. Titel. Ὁσιότης als abstrakte Anrede u. ὁσιώτατος finden sich oft in der kirchlichen Epistolographie seit dem 4. Jh. (vgl. Dineen 10/11; Zilliacus 60); sie sind sehr gebräuchlich bei Athanasius, Basilius, Eusebius, Joh. Chrysostomus, Greg. v. Nyss., Cyrill. Al., Theodoret u. a. als Anrede für Bischöfe, selten für andere hohe Geistliche (Theodoret.: PG 83, 1323b an einen Presbyter); ὁσιώτατος ist ebenfalls in Papyrusurkunden belegt (Preisigke, Wb. 3, 198 saec. 7./8., vgl. Zehetmaier 51). Ὁσιότης findet sich selten als Anrede des Kaisers (Athanasius: PG 26, 77a/b; Theodoret.: PG 82, 1045b), einmal von einer hochgestellten Matrone (Theodoret.: PG 83, 1238d); falls Ditt. Or. 718, 1 richtig ergänzt ist, hätten wir eine antike Vorstufe.

d. Εὐλάβεια usw. als Anrede. Εὐλάβεια u. εὐλαβέστατος sind in der christl. Epistolographie als Anrede an Geistliche ganz geläufig (Dineen 20/26). Sie begegnen auch in manchen Fällen als Anrede an Laien, darunter auch an den Kaiser (ἡ σὴ εὐλάβεια Athanasius: PG 25, 596a/597a; 26, 816c; εὐλαβέστατος: PG 25, 324b).

IX. Δεισιδαιμονία u. E. a. Δεισιδαιμονία = heidn. Religion. Während δεισιδαιμονία in der Antike kein fest umrissener Begriff ist u. eine Haltung bezeichnet, die sich in mancherlei religiösen Anschauungen u. Praktiken äußern kann, insbesondere auch die Grenze gegenüber der E. meist nicht eindeutig festgelegt ist, bezeichnet das Wort in der christl. Literatur meist die heidnische Religion schlechthin. Man versteht δεισ. aus der christl. Interpretation des zweiten Bestandteils des Wortes als Furcht vor den Dämonen, im Gegensatz zur Gottesfurcht (so Athanas.: PG 26, 952b; vgl. Clem. Al. strom. 3, 44, 1/3; 7, 1, 4; protr. 58, 4 usw.). Die positive antike Bedeutung liegt m. W. nur Act. 17, 22 (von den Athenern) u. 25, 19 (von den Juden) vor. Etwas häufiger ist der Gebrauch im antiken negativen Sinne; insbesondere muß betont werden, daß für Origenes (was P. J. Koets, Δεισιδαιμονία, Diss. Utrecht [1929] nicht berührt) dieser antike, nicht der speziell christl. Gebrauch der häufigere ist. Für ihn bezeichnet δεισ. die verurteilte Praxis im Hinblick auf den Ritualismus der Juden (c. Cels. 7, 41; in Mt. 11, 12; c. Cels. 2, 2 superstitiones; in demselben Sinne Orig. in Lev. hom. 12, 5 [GCS 29, 463, 14]; vgl. Diognet. 494b u. 496b); Origenes nimmt den Gebrauch der antiken Philosophie auf, wenn er die Abkehr der Christen von den πάτρια ἔθη damit vergleicht, daß auch die antike Philosophie ihre Anhänger lehrt, μὴ δεισιδαιμονεῖν, u. diese gegenüber manchen Vorstellungen u. Gebräuchen ihrer Väter (Todesfurcht, Speisegesetze) den κατὰ δεισιδαιμονίας μαθήματα der Philosophie folgten (c. Cels. 5, 35; ähnlich gebraucht c. Cels. 3, 56; 8, 53). Antike Bedeutung liegt weiter zugrunde, wenn er den Vorwurf zurückweist, die christl. Lehre mit ihrer Ausrichtung auf das Jenseits sei nicht frei von δεισιδαιμονία (c. Cels. 3, 78); gemeint sind Vorstellungen wie die der Höllenstrafe u. des himmlischen Lohnes. Daneben bezeichnet δεισιδαιμονία jedoch auch bei Orig. im Gegensatz zur E. das Heidentum schlechthin (zB. c. Cels. 3, 29; 4, 5; in Mt. hom. 10, 23 [32, 21 Klosterm.]; vgl. 33 [204, 15/16] falsae superstitiones / vera fides). Diese Kontrastierung ist besonders bei Clemens Al. häufig (zB. protr. 58, 4; 90, 3; 108, 3 usw.), aber auch bei Eusebius u. Athanasius beliebt; Eusebius sieht auch den Gegensatz Judentum–Heidentum als den von E. u. δεισ. (dem. ev. 1, 2, 15. 4, 6. 5, 4. 2, 3, 72 usw.). Δεισιδαίμων/δεισιδαιμονία in dieser Verwendung begegnet sowohl absolut (zB. Justin. ap. 1, 2; PsJustin. coh. 36; Clem. Al. protr. 37, 4; 42, 8 usw.) als auch ergänzt durch einen charakteristischen Zug des heidnischen Kultes (πολύθεος Euseb. dem. ev. 1, 2, 5 usw.; εἰδωλολατρία Clem. Al. paed. 2, 41, 1; vgl. Orig. c. Cels. 6, 17 u. Clem. Al. protr. 52, 1; 96, 4; ἀγάλματα Euseb. dem. ev. 1, 5, 4 usw.). Schließlich bezeichnet δεισιδαιμονία im 4. Jh. oft nur formal die heidn. Götterverehrung, ergänzt durch einen bezeichnenden Genetiv (εἰδώλων, Athan.: PG 15, 68a usw.). Der Plural bezeichnet einzelne Momente oder Stadien der heidnischen Religion (Euseb. dem. ev. 1, 2, 14; Athanasius: PG 25, 17b, vgl. superstitiones Orig. in Jesu Nave 5 [GCS 30, 320, 17]).

b. Erklärung des christl. Wortgebrauchs. Die neue Bedeutung im christl. Sprachgebrauch wird vielfach nach dem Vorbild der christl. Autoren (vgl. o. Sp. 1049) ganz aus der christl. Auffassung des zweiten Bestandteils des Wortes erklärt (so Koets 84/6). Demgegenüber muß man darauf hinweisen, daß δεισιδαιμονία (eine Ausnahme allerdings schon bei Justin. ap. 1, 2) gewöhnlich das Heidentum als Kontrast zur E. (so bei Clemens Al. in der Regel) bezeichnet: wo dieser Kontrast nicht gegeben ist, sagt zB. Origenes stets θεραπεία τῶν δαιμόνων, σέβειν τοὺς δαίμονας ...... u. ä. (c. Cels. 7 u. 8 passim). So liegt die Annahme nicht fern, daß für den christl. Gebrauch der Gegensatz von E. u. δεισ. in der antiken Ethik u. Philosophie von Bedeutung war: dieser Gegensatz wird übernommen u. automatisch die ‚falsche Frömmigkeit' auf das Heidentum übertragen. Wichtig ist in diesem Zusammenhang Orig. c. Cels. 6, 17. Die Übernahme des antiken Gegensatzes konnte um so leichter erfolgen, als etwa von Clemens Al. die antike philosophische Kritik an δεισ. übernommen u. auf das Heidentum bezogen wird. So kommt es, daß δεισ. bei Clemens ganz in der Vorstellungsweise der antiken Philosophie erscheint: Clemens definiert δεισ. wie die Stoa (strom. 2, 40, 1; vgl. Theodoret.: PG 83, 997; Chrys.: SVF 3, 408/409; vgl. Plut. de superst. passim). Auch in der Unterscheidung der zwei Arten der ἀσέβεια, Gottlosigkeit u. δεισιδαιμονία u. deren Rückführung auf ἀμαθία (protr. 25, 1; vgl. Plut. mor. 164a) folgt Clemens der antiken philosophischen Kritik. Die Herleitung der δεισ. aus dem mangelhaften Wissen über das

Wesen Gottes in der Stoa wird in das Bild des Gnostikers übernommen (vgl. o. Sp. 1017f u. Philo praem. et poen. 40; quod det. 18). Der Weg von der δεισ. zur θεοσέβεια führt über die ἐπίγνωσις τῶν πραγμάτων (Ecl. proph. 28, 1). Da der Gnostiker die besten Vorstellungen vom Göttlichen hat, ist er θεοσεβής u. ἀδεισιδαίμων (strom. 7, 23, 2). Da der δεισιδαίμων den Göttern den Zorn (πάθος) zuschreibt, entspringt aus der falschen Vorstellung die falsche Praxis (24, 1ff): auch diese Position ist wie das folgende Material (nach Art des von Theophrast. char. 16 zusammengestellten) der antiken philosophischen Kritik entnommen mit der Übertragung dessen, was dort den Auswüchsen der E. galt auf die heidnische E. schlechthin. Die Übernahme solchen Materials bringt es mit sich, daß an manchen Stellen der Eindruck entsteht, als ob auch bei Clemens nur ein Teil der heidn. Praxis mit δεισ. gemeint wäre (etwa protr. 13, 2), was ihm aber fernliegt.

H. Berkhof, Die Theologie des Eusebius v. Caesarea (Amsterdam 1939). – J. Bernays, Theophrasts Schrift über Frömmigkeit (1865). – G. Bertram, Art. Θεοσέβεια: ThWb 3, 124/8. – H. Bolkestein, Theophrastos Charakter der Deisidaimonia = RGVV 21, 2 (1929). – J. Bolkestein, Ὅσιος en εὐσεβής, Diss. Utrecht (1936). – F. Bräuninger, Untersuchungen zu den Schriften des Hermes Trismegistos, Diss. Berlin (1926). – R. Bultmann: Art. Εὐλάβεια: ThWb 2, 749/51. – L. Dineen, Titles of Address in Christian Greek Epistolography to 527, Diss. Washington (1929). – F. Dirlmeier, Θεοφιλία – Φιλοθεΐα: Philol. 90 (1935) 57/77. 176/93. – A. J. Festugière, L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile (Paris 1932); La sainteté (Paris 1942); Épicure et ses dieux (Paris 1946); La Révélation d'Hermès Trismégiste 2 (Paris 1949). – J. Geffcken, Zwei griech. Apologeten (1907). – A. Harnack, Greek and Christian piety at the end of the third century: Hibbert Journal 10 (1912) 65/82. – I. Heinemann, Philons jüdische u. griechische Bildung (1932, [Neudr. 1962]). – J. van Herten, Θρησκεία, Εὐλάβεια, Ἱκέτης, Diss. Utrecht (1934). – O. Hirschfeld, Die Rangtitel der röm. Kaiserzeit = SbB (1901). – O. Kern, Die Religion der Griechen 1 (1926). – P. J. Koets, Δεισιδαιμονία. A contribution to the knowledge of the religious terminology in Greek, Diss. Utrecht (1929). – J. Liegle, Pietas: ZNum 42 (1935) 59/100. – M. P. Nilsson, Geschichte der griech. Religion 1² (1955); 2 (1950). – E. Norden, Die antike Kunstprosa 2² (1909); Agnostos Theos³ (1927). – H. Petré, Caritas. Étude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne = Spic. Sacr. Louv. 22 (1948). – M. Pohlenz, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung 1¹(1948); 2²(1955); Klemens v. Alex. u. sein hellenist. Christentum: NGG 1943, 3, 103/80. – R. Reitzenstein, Die hellenist. Mysterienreligionen³ (1927). – O. Reverdin, La religion de la cité platonicienne (Paris 1945). – W. Schmid, Götter u. Menschen in der Theologie Epikurs: RhMus 94 (1951) 97/156. – K. L. Schmidt, Art. Θρησκεία: ThWb 3, 155/9. – Ch. Schöner, Über die Titulaturen der röm. Kaiser: Acta Sem. Erl. 2 (1881). – W. Schubart, Das hellenistische Königsideal nach Inschriften u. Papyri: Archiv f. Papyrologie 12 (1937) 1/26. – C. Spicq, St. Paul. Les épîtres pastorales (Paris 1947). – J. Straub, Vom Herrscherideal der Spätantike = Forschungen zur Kultur und Geistesgeschichte 18 (1939). – W. J. Terstegen, Εὐσεβής en ὅσιος in het grieksch taalgebruik na de IVᵉ eeuw, Diss. Utrecht (1941). – F. Tillmann, Über ‚Frömmigkeit' in den Pastoralbriefen des Apostels Paulus: Pastor Bonus 53 (1942) 129/136. 161/5. – O. Treitinger, Die oström. Kaiser- u. Reichsidee u. ihre Gestaltung im höfischen Zeremoniell, Diss. München (1938). – Th. Ulrich, Pietas (pius) als politischer Begriff im röm. Staat bis zum Tod des Kaisers Commodus = Histor. Untersuch. 6 (1930). – W. J. Verdenius, Platons Gottesbegriff: Fond. Hardt, Entretiens 1 (1954) 246/71. – W. Völker, Fortschritt und Vollendung bei Philo v. Alexandria (1939); Der wahre Gnostiker nach Clemens Alex. = TU 57 (1952). – U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Plato 1³ (1929); Der Glaube der Hellenen 1/2 (1931/32). – E. Williger, Hagios, Untersuchungen zur Terminologie des Heiligen = RGVV 19, 1 (1922). – A. Zehetmaier, De appellationibus honorificis in papyris Graecis obviis, Diss. Marburg (1912). – H. Zilliacus, Untersuchungen zu den abstrakten Anredeformen u. Höflichkeitstiteln im Griechischen (Helsingfors 1949). *D. Kaufmann-Bühler.*

Eusebius von Caesarea.

A. Leben. I. Quellen. Acacius, Schüler, Nachfolger u. Erbe des E., hatte eine Vita seines Lehrers verfaßt (Socr. h. e. 2, 4; Soz. h. e. 3, 2; 4, 23), die nicht erhalten ist. Nichts

Vergleichbares bieten die knappen Notizen des E.-Schülers Eusebius v. Emesa (s. 4; adv. Sabell.) u. die parteiischen Berichte bei den Zeitgenossen u. den späteren Kirchenhistorikern (Athanas., Arius, Euseb. v. Nikomedien, Alexander v. Alexandria, Hieron., Sokrates, Sozomenos, Theodoret). Einiges enthalten die Akten des 2. Konzils von Nicaea vJ. 787 (Mansi 13, 317) u. die Antirrhetica des Patriarchen Nikephoros (ebd. 313. 317; Specil. Solesm. 1, 371f), worin E. Äußerungen zur Bilderfrage zitiert sind. Die Hauptquelle zu E. Leben sind selbstverständlich seine eigenen Werke; die Stellen aber, die uns über die entscheidenden Jahre u. die wichtigsten Ereignisse seines Lebens berichten sollten, sind auch diejenigen, welche absichtlich vieles auslassen oder umschreiben, was E. als gefährlich für seinen Ruhm oder seine Ruhe erachtete. Außerdem muß gesagt werden, daß es ein Charakterzug des E. war sich fast ausschließlich für jene äußeren Vorgänge zu interessieren, die seiner Eitelkeit am meisten entsprachen.

II. Bis 324. a. Geburtsort, Geburtsdatum. Weder Geburtsdatum noch Geburtsort sind mit Sicherheit bekannt. Als E. in den Mart. Pal. Caesarea ἡ ἡμετέρα πόλις nannte, war er schon Bischof; daher bezieht sich diese Bezeichnung nicht auf seine Heimat, sondern auf seinen Bischofssitz. Seine Zeitgenossen u. die späteren Autoren nennen ihn E. v. Caesarea (Athan. syn. 17; decr. Nic. syn. 3; apol. c. Arian. 8, 77; Marcell.: Eus. c. Marcell. 1, 4, 39; Basil. spir. s. 29; Theodrt. h. e. 1, 14), was auf das gleiche hinausläuft; indem man E. in Verbindung mit seinem Bischofssitz erwähnt, will man ihn von dem gleichnamigen Bischof von Nikomedien unterscheiden. Da man aber damals in der Regel einen aus der betreffenden Stadt stammenden Priester zum Bischof wählte, u. da auf der anderen Seite der Anfang von E. Laufbahn als mit Caesarea eng verbunden erscheint, liegt die Annahme nahe, daß er auch aus dieser Stadt stammte, wenngleich uns keine Erwähnung Caesareas als seines Geburtsortes vor dem 14. Jh. bekannt geworden ist (Theod. Metoch. cap. misc. 17). Die Geburt des E. kann man um 260 datieren (Lightfoot 309; Schwartz 1370; dagegen datiert sie Preuschen 605 um 275). Der Ausdruck καθ' ἡμᾶς, den er gebraucht, um seine Generation zu bezeichnen, hat eine sehr genaue Bedeutung u. kann sich nur auf Personen beziehen, die nach der Geburt des Verfassers lebten, oder auf Ereignisse, die nach diesem Zeitpunkt lagen. Wenn E. im 7. Buch seiner H.e. (26, 3) sagt, daß er jetzt über die Geschichte seiner Generation berichten will, hat er soeben die Darstellung der valerianischen Christenverfolgung (258/60) abgeschlossen; er datiert auch den Tod des Bischofs Dionysius v. Alexandrien (264) in seine Zeit. Er ist also zwischen 260 u. 264 geboren worden (irrtümlicherweise datiert E. auch καθ' ἡμᾶς die Thronbesteigung des Papstes Dionysius [259], weil seine Chronologie der röm. Bischöfe sehr ungenau ist; vgl. Schwartz 1370).

b. Familie. Über die Familie des E. ist nichts bekannt. Arius nennt ihn Bruder des Euseb. v. Nikomedien (Theodrt. h. e. 1, 4); da dieser aber von ihm als δεσπότης (ebd. 1, 6) spricht, kann die Bezeichnung ἀδελφός nicht buchstäblich, sondern nur bildlich aufgefaßt werden (Glaubensgenosse). Nach Nikephoros Kallistos (h. e. 6, 37) war E. der Neffe (ἀδελφιδοῦς) des Pamphilos, dessen Namen er später annahm (E. ὁ Παμφίλου regelmäßig in allen Teilen seiner Werke; vgl. auch Hieron. vir. ill. 81). Die Art u. Weise aber, wie E. sein erstes Treffen mit dem von ihm als δεσπότης bezeichneten Gelehrten beschreibt, schließt jedes Verwandtschaftsverhältnis aus, wie übrigens auch jede Möglichkeit, daß E. je Sklave oder Freigelassener des Pamphilos gewesen wäre (weither geholte Interpretation des Wortes δεσπότης bei Phot. ep. 73). Die Art, wie E. von den Juden in seinen Werken spricht, schließt praktisch auch jüdische Abstammung aus; ob seine Familie bei seiner Geburt schon christlich war, muß dahingestellt bleiben.

c. Ausbildung. In Caesarea erhielt E. seine erste religiöse Ausbildung; dort lernte er das Symbolum, das er später dem Konzil v. Nicaea vorlegte (H. G. Opitz, Urk. zur Gesch. des arian. Streites [1934/5] nr. 31). Dort wurde er auch zum Priester geweiht, wahrscheinlich von Bischof Agapios, der sich ihm gegenüber immer sehr wohlwollend zeigte (h. e. 7, 32). Bedeutsam aber wurde seine Begegnung mit Pamphilos. Dieser aus Phönizien stammende sehr gelehrte Priester setzte in Caesarea die Tradition des Origenes fort, dessen Bibliothek er gepflegt, wiederaufgebaut u. erweitert hat; er gründete ein Forschungsinstitut für biblische Textkritik u. Exegese. E., dem solche Studien besonders verlockend erschienen (er hörte den berühmten Exegeten Dorotheos v.

Antiochien, h. e. 7, 32), wurde bald enger Mitarbeiter des Pamphilos. Hauptanliegen des Bibelinstituts von Caesarea war das schon von Origenes verfolgte: die Feststellung des Bibeltextes. Pamphilos bemühte sich, die Original-Hss. der Tetrapla oder Hexapla des Origenes zu sammeln. Er scheint in der Tat ein Autorenexemplar der Tetrapla des AT vor Augen gehabt u. den Text des NT nach den Kommentaren u. Notizen des Origenes rekonstruiert zu haben (Schwartz 1372). E. beteiligte sich eifrig an der Emendations- u. Editionstätigkeit seines Lehrers, neben Antonios u. Porphyrios, die wie Pamphilos später der diokletianischen Verfolgung zum Opfer fielen. Einige Überschriften von Bibel-Hss. erwähnen die gemeinsam von Pamphilos u. E. durchgeführten Kollationen u. Korrekturen (Devreesse, Introd. 123f). Gleichzeitig sammelte E. Notizen über alle Gebiete seiner späteren Tätigkeit: Bibelexegese, Apologetik u. Kirchengeschichte. Er unternahm mehrere Studienreisen: in Antiochien hörte er die Vorlesungen des Dorotheos; er weilte in Caesarea Philippi; in Jerusalem besuchte er die Bibliothek des Bischofs Alexander (h. e. 6, 20, 1).

d. Verfolgungszeit. Dieser friedlichen Zeit (h. e. 8, 1) folgte die Verfolgung von 303. Bis 310 scheint E. seine literarische Tätigkeit fortgesetzt zu haben; jedenfalls sammelte er weiter Material für seine zukünftigen Publikationen. Er reiste auch nach Tyrus (h. e. 8,7) u. in die Thebais (ebd. 8, 9, 4); vielleicht suchte er auf diese Weise der Gefahr einer Verhaftung in Caesarea zu entgehen. Pamphilos wurde im Nov. 307 verhaftet u. am 16. Febr. 309 enthauptet (mart. Pal. 7, 4; 11). Die Haft unterbrach weder seine Forschungen noch seine Zusammenarbeit mit E., der 308 mit seinem Lehrer die 5 ersten Bücher der Apologie für Origenes verfaßte; das 6. und letzte Buch schrieb E. nach dem Tode des Pamphilos allein (Phot. cod. 118). Es ist möglich, aber keineswegs sicher, daß auch E. einige Zeit im Gefängnis war. Auf dem Konzil von Tyros vJ. 335 bezichtigte ihn der ägyptische Bischof Potamon v. Herakleia des Abfalls (Epiph. haer. 68, 8), ohne übrigens einen anderen Beweis zu erbringen als die verhältnismäßig milde Behandlung, die er von seiten der Behörden genossen hatte. Das würdige Verhalten des E. gegenüber seinem Ankläger wie auch ein Hinweis des Athanasius (apol. c. Arian. 8, 1) scheinen jedoch zu beweisen, daß es sich lediglich um eine unbegründete Verleumdung handelte. Es wäre auch kaum denkbar, daß die Gemeinde von Caesarea E. zum Bischof gewählt hätte, wenn sein Verhalten während der Verfolgung Grund zum Anstoß gegeben hätte; auch hätte er als Lapsus nicht so energisch die Abtrünnigen tadeln können (Lightfoot 311). Über die Lage der Kirche in Caesarea in der Zeit zwischen dem Toleranzedikt des Galerius (311) u. dem Endsieg des Licinius über Maximinus Daia ist uns nichts bekannt, jedenfalls wird uns die politische Rolle des E. erst nach dem Siege Constantins (324) deutlich.

e. Erste Bischofsjahre. Es scheint, daß die Wahl des E. zum Bischof, als Nachfolger des zwischen 313 u. 315 verstorbenen Agapios, unmittelbar nach der Wiederherstellung des religiösen Friedens stattfand (Agrikolaos, den Tillemont 7, 42 für den Nachfolger des Agapios hält u. der an dem Konzil v. Ankyra 314 teilnahm, war Bischof des kappadokischen, nicht des palästinensischen Caesarea; vgl. Lightfoot 312e). Jedenfalls hatte E. das Bischofsamt schon bei der Einweihung der Kirche von Tyrus inne (um 315; Harnack 2, 2, 108 datiert die Weihung in das J. 314, wahrscheinlich zu früh; dagegen scheint Bardys Datierung in seiner Ausgabe der h. e. 3, 82_1 mit 316/317 zu spät). Euseb. v. Nikomedien berichtet, E. habe von Anfang an entschieden für die Lehre des Arius Stellung genommen (Theodrt. h. e. 1, 5). Dagegen spricht aber, daß E. sich in den Kirchenstreitigkeiten eher von seinen persönlichen Sympathien als von theologischen Erwägungen leiten ließ; auch die Unbeständigkeit seiner Stellungnahme zu Arius' Lehre bestätigt diese Annahme. Nach seiner Exkommunikation durch die ägyptische Synode wandte sich Arius an E., der als Bibelexeget u. Historiker schon berühmt war. Ohne sich über den Kern der Streitfrage zu äußern, versuchte E., eine Kompromißlösung einzuleiten; er schrieb Briefe an Alexander v. Alexandria u. Euphrantion v. Batanaia, in denen er den Patriarchen beschuldigte, die Gedanken des Arius entstellt zu haben, u. versuchte, die Thesen des Exkommunizierten in ein günstiges Licht zu rücken (Mansi 13, 317). Schon früher hatte er in einem ersten Brief an Alexander für Arius plädiert (Theodrt. h. e. 1, 5). Mit den Bischöfen Theodotos v. Laodikeia u. Paulinos v. Tyrus versuchte nun E., die Rückkehr des Arius nach Alexandria zu erwirken, während

der Bischof der Stadt den drei Bischöfen seinen Standpunkt bekanntgab (Epiph. haer. 69, 4). Auf der anderen Seite beklagte sich Alexander bei Alexander v. Kpel darüber, daß die drei syrischen Bischöfe, deren Wahl ‚unter fragwürdigen Umständen' stattgefunden habe, Arius unterstützten (Theodrt. h. e. 1, 3). Wahrscheinlich auf Veranlassung des E. versammelten sich mehrere Bischöfe in Caesarea; diese Synode erlaubte dem Arius die Rückkehr nach Ägypten, forderte ihn aber auf, seine Kompetenzen als Presbyter nicht zu überschreiten u. sich seinem Bischof unterzuordnen. In dieser Formel erkennt man die Kompromißbereitschaft u. das diplomatische Geschick des E., der diesen Vorgang durch seinen Brief an Alexander vorbereitet hatte. Die Synode wurde kurz vor dem Einzug des Constantin in Nikomedien nach seinem Sieg über Licinius (Herbst 324) abgehalten. Eine in aller Eile unter dem Vorsitz des Ossius nach Antiochia einberufene Synode (H. Chadwick, Ossius of Cordova and the Presidency of the Council of Antioch 325: JThSt 9, 2 [1958] 292/304), welche den Nachfolger des am 20. 12. 324 verstorbenen Bischofs Theodotos bestimmen sollte, sprach dagegen die Verurteilung der Lehre des Arius aus. E., der sich mit Theodotos v. Laodikeia u. Narkissos v. Neronias geweigert hatte, die ἔκθεσις πίστεως anzuerkennen, wurde exkommuniziert, freilich nur provisorisch, da dem vom Kaiser nach Ankyra berufenen Konzil nicht vorgegriffen werden sollte. Die Authentizität des Synodalbriefes von Antiochia ist umstritten, wird aber jetzt allgemein angenommen (Opitz, Urk. nr. 18; Kelly 208f; Chadwick aO.).

III. Von Nicaea bis zum Tod des E. a. Nicaea. E. war also eine sehr umstrittene Persönlichkeit, als das vom Kaiser nach Nicaea statt nach Ankyra berufene Konzil begann. Obwohl als Gelehrter allgemein anerkannt, war er doch der antiarianischen Partei höchst verdächtig. Nach einem Aufenthalt in Ankyra (c. Marcell. 1, 4, 45, 49) erschien er in Nicaea. Man hat oft angenommen, daß er bei der Eröffnung des Konzils den Kaiser offiziell begrüßte u. hat daraus Schlußfolgerungen über seine angebliche Vorrangstellung u. sein Freundschaftsverhältnis zum Kaiser gezogen (Lightfoot 313). Eigentlich war aber E. in Nicaea als Angeklagter erschienen. Wenngleich seine Exkommunikation durch die Synode von Antiochia nur als bedingt u. provisorisch angesehen wurde, konnte er doch unmöglich eine Prunkrede zu Ehren des Kaisers halten u. den Vorsitz führen. Die Vita Const. schreibt die Begrüßungsansprache dem ‚Führer der Rechtspartei' zu (ὁ τοῦ δεξίου τμήματος πρωτεύων, 3, 11), d. h. dem Leiter der Partei, die zur Rechten des Kaisers saß. Die späteren Inhaltsverzeichnisse der Vita bezeichnen diesen Redner als Εὐσέβιος ὁ ἐπίσκοπος. Schwartz (1413), der an die Echtheit nicht nur der Vita, sondern auch der Inhaltsverzeichnisse glaubt, hielt diesen Eusebius für den Bischof v. Nikomedien, der allein befugt war, den Vorsitz eines in seinem Bistum gehaltenen Konzils zu übernehmen. Wahrscheinlicher ist aber, daß Eustathios v. Antiochia das Konzil eröffnete (Theodrt. h. e. 1, 7, 10; vgl. Fliche-Martin, Hist. 3, 83_5; Nicetas thes. de orth. fide 5, 7 nennt Alexander als Vorsitzenden). E. legte dem Konzil sein Glaubensbekenntnis vor, nicht etwa als Diskussionsgrundlage, sondern als Beweis für seine Rechtgläubigkeit; denn seine Intervention erfolgte nach der Verurteilung des Arius u. vor der Diskussion über die Annahme eines Symbols. In der Rechtfertigungsschrift, die er an seine Gemeinde richtete, behauptete er wohl, daß das angenommene Symbol praktisch nichts anderes sei als das Taufsymbol von Caesarea, das er als sein eigenes Credo vorgelesen habe (Theodrt. h. e. 1, 12; Socr. h. e. 1, 8; Gel. Cyz. h. e. 2, 35); er bagatellisierte die Zusätze, die vom Kaiser verlangt u. von ihm selbst angenommen wurden, um Streitigkeiten zu vermeiden. Das Symbol von Caesarea diente aber keineswegs als Grundlage des nicänischen, das vielmehr vom jerusalemischen Credo inspiriert wurde (H. Lietzmann, Symbolstudien: ZNW 24 [1925] 193f). Die Exkommunikation des E. wurde mit Zustimmung des Kaisers durch das Konzil aufgehoben. So erscheint die Rolle des E. in Nicaea als nicht besonders wichtig. Weder war ihm ein besonderer Rang zuerkannt, noch hatte er an der Redaktion des Symbols maßgeblichen Anteil, noch spielte er bei der Festlegung des Osterdatums eine besondere Rolle (obwohl er gerade in chronologisch-historischen Fragen besonders kompetent war). Obwohl er sich von den extremsten Arianern distanziert hatte, mußte er sich praktisch den Argumenten des Alexander u. des Athanasius beugen. Das wichtigste Ergebnis des Konzils war für ihn die Bekanntschaft mit dem Kaiser, dessen Achtung u.

Gunst er sich durch seine Gelehrsamkeit, seine Beredsamkeit, sein diplomatisches Geschick u. auch seine Unterwürfigkeit erwerben konnte. Auf diese Weise konnte er in der Folgezeit die Politik eines Mannes beeinflussen, in dem er aufrichtig das Werkzeug der Vorsehung erblickte. Von diesem Zeitpunkt an versorgte er Constantin mit theologischen u. historischen Argumenten für seine Reden u. Schriften (Harnack, Gesch. 2, 109).

b. Eustathios-Affäre. E. Verhalten nach dem Konzil v. Nicaea widerspricht dem, was er in seinem Brief an die Gemeinde von Caesarea beteuert hatte. Von 325 bis 330 versuchte er zusammen mit Eusebius v. Nikomedien, die großen Nicäner aus ihrer führenden Stellung zu vertreiben. Eine besonders heftige Polemik führte er gegen Eustathios v. Antiochia, den er des Sabellianismus bezichtigte, während dieser ihm Entstellung des Nicaenums vorwarf (Socr. h. e. 1, 23, 8; 6, 13; Sozom. h. e. 2, 19). E. konnte erreichen, daß Asklepas v. Gaza, der seine Exkommunikation in Ankyra gefordert hatte, 325 oder 326 abgesetzt wurde (Athan. apol. c. Arian. 45, 2 = Theodrt. h. e. 2, 8, 26; Coll. antiar.: CSEL 65, 56; Stevenson 112). Um 330 enthob ein in Antiochia gehaltenes Konzil Eustathios seines Amtes (Socr. h. e. 1, 24, 1; Sozom. h. e. 2, 19, 1; Theodrt. h. e. 1, 21; Philost. h. e. 2, 17; vgl. F. Cavallera, Le schisme d'Antioche [Paris 1905] 57): man warf diesem nicht nur seine Irrlehren, sondern auch seine Lebensweise u. sein Benehmen gegenüber der Mutter des Kaisers vor. E. hat wohl bei der Absetzung u. Verbannung seines Rivalen eine nicht unwesentliche Rolle gespielt. Was darauf folgte, ist ungenügend bekannt. Nach der Vita Const. (3, 59/62) sollen im Anschluß an die Absetzung des Bischofs von Antiochia Unruhen ausgebrochen sein; zu dessen Nachfolger gewählt, soll E. die Wahl unter Berufung auf das nicänische Verbot der Translationen abgelehnt haben. Die Vita Const. hat aber den Gang der Ereignisse vereinfacht: Nicht E., sondern sein Freund Paulinos v. Tyros löste Eustathios unmittelbar ab (Philost. h. e. 3, 15; Eus. c. Marcell. 1, 4, 2); dem 6 Monate nach seiner Wahl verstorbenen Paulinos folgte dann Eulalios nach, der auch sehr bald starb. Erst dann fand in Antiochia ein 2. Konzil statt, auf dem sich die Parteien unter dem Druck des Kaisers auf die Person des E. einigten. Als Gelehrter u. als Meister in der Kunst des Kompromisses, der absichtlichen Auslassung u. Umschreibung mußte der mit Constantin befreundete E., der keiner der extremen Parteien angehörte, als der geeignete Nachfolger des Eustathios erscheinen. Er war aber viel zu klug, um sich in das Wespennest Antiochia locken zu lassen, u. zog es vor, in seinem geliebten Caesarea zu bleiben.

c. E. u. Athanasius. Die Unruhen gegen Athanasius in Alexandria veranlaßten den Kaiser, im Frühjahr 334 dem E. den Vorsitz eines in Caesarea abzuhaltenden Konzils anzubieten. Da Athanasius nicht erschien, fand es nicht statt (Schwartz 1418). Im nächsten Jahr berief Constantin dieses Konzil nach Tyrus; welche Rolle E. dabei spielte, ist nicht genau festzustellen. Er brachte es trotz seines Ansehens fertig, sich mit keiner der Parteien endgültig zu überwerfen. Athanasius, der große Besiegte dieses Konzils, hielt ihn für einen Gegner, keineswegs aber für einen Feind (Harnack 2, 2, 109). Schon vor seiner Verurteilung hatte Athanasius Tyrus verlassen, um in Kpel den Kaiser zu treffen. Daraufhin hat nach Athanasius Constantin alle Konzilsteilnehmer zu sich berufen, um über die Angelegenheit zu beraten (apol. c. Arian. 86; Socr. h. e. 1, 34; Sozom. h. e. 2, 28; Gelas. Cyz. h. e. 3, 18; vgl. Parmentier in seiner Theodoret-Ausgabe [GCS 19] LXIIf). Diese Behauptung kann wohl nicht stimmen; das Konzil von Tyrus mußte seine Tagesordnung erledigt haben, ehe es sich in corpore in eine andere Stadt begab (E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius = Ges. Schr. 3 [1959] 258f). E. gehörte zu einer am Hofe erschienenen Abordnung von Athanasius' Gegnern; während seines Aufenthaltes in Kpel hielt er die Rede zur Feier der Tricennalien (v. Const. 4, 46; 1, 1). Die Gruppe muß wohl erst nach Schluß der Synode von Tyros abgereist sein, vielleicht sogar erst nach der Eröffnung der Synode v. Jerusalem. Die Chronologie der Reisen bleibt aber unsicher. Die Vita Const. (4, 43/5) erwähnt nur die Anwesenheit verschiedener Bischöfe in Jerusalem, die auch an dem Konzil v. Tyrus teilgenommen hatten u. nun der Einweihung der Anastasiskirche beiwohnten. E. spielte dabei die erste Rolle; er versäumt nicht zu betonen, wie ausgezeichnet seine Rede war.

d. Marcellus-Sache. Nicht weniger Schwierigkeiten bietet die Rekonstruktion der Ereignisse, die zur Absetzung des Bischofs Marcellus v. Ancyra führten, u. jener, die darauf

folgten. Socr. h. e. 1, 36 u. Sozom. h. e. 2, 33 datieren die Absetzung nach der Synode v. Tyros, an der Marcellus noch teilgenommen haben soll. Es scheint indes, daß die Verurteilung viel früher, schon um 330, in einer Synode in Kpel ausgesprochen wurde, zu der Constantin Bischöfe aus Pontus, Asien, Thrakien u. Moesien berufen hatte (Schwartz aO.). Obwohl E. nicht anwesend war, muß seine Meinung doch maßgebend gewesen sein. Anlaß zu dem Beschluß der Synode hatte nämlich ein Werk des Marcellus gegen den Arianer Asterios gegeben, in dem der Verf. die beiden Eusebius, den ‚großen' und den ‚anderen' (E. v. Nikomedien u. E. v. Caesarea), scharf angriff. Da die Verurteilung nicht allgemeinen Beifall gefunden hatte, baten arianisierende Kreise E., den Beschluß der Synode wissenschaftlich zu rechtfertigen. Zunächst veröffentlichte er eine Auswahl aus den Schriften des Marcellus, die den Beweis erbringen sollten, daß dessen Lehre unorthodox war. Später fügte E. noch drei Bücher an Flacillus hinzu, in denen die Thesen des Marcellus förmlich widerlegt wurden.

e. E. u. Constantinus. Als Constantin am 22. 5. 337 starb, stand E. auf der Höhe der kaiserlichen Gunst. Seit dem Konzil v. Nicaea scheint sein Verhältnis zu Constantin ungetrübt gewesen zu sein. Wenn auch der Charakter der Vita Const. es verbietet, die darin enthaltenen Behauptungen über E. Stellung am Hofe wörtlich zu nehmen, muß man dem Verhältnis dieser beiden Menschen zueinander doch einen besonderen Wert beimessen. E. erblickte in Constantins Regierung die Erfüllung der Weltgeschichte u. sah in ihm das Werkzeug der Vorsehung; deshalb betrachtete er es als seine Pflicht, die Handlungen eines Kaisers, der seinem Herrscherideal u. seinen Vorstellungen vom Verhältnis zwischen Staatsoberhaupt u. Kirche so vollkommen entsprach, mit allen Mitteln zu unterstützen. Vor allem der Kontrast zwischen der leidenden Kirche der Verfolgungszeit u. der triumphierenden Kirche nach 313 u. besonders nach 324 veranlaßte E., sich ganz in den Dienst Constantins zu stellen. Auf der anderen Seite erkannte dieser, welchen Nutzen er von der tatkräftigen Unterstützung eines Mannes haben konnte, der, von allen als Gelehrter hochgeschätzt, immer zu Kompromissen bereit war, ohne sich selbst zu kompromittieren, der Constantins Auffassung v. Kirche u. Staat teilte u. die allgemeinen Interessen der Christenheit theologischer Unnachgiebigkeit vorzog. Dazu kam noch, daß E., der die kompliziertesten theologischen Fragen für Laien verständlich darzulegen wußte, sehr geschickt seine Kenntnis der Psychologie ausnützte, um nicht nur den Kaiser, sondern auch dessen Schwester Constantia für seine Sache zu gewinnen (PG 20, 1545/50). – E. überlebte Constantin nicht lange. Nach 337 wird sein Name in der Kirchengeschichte nicht mehr erwähnt. Sokrates (h. e. 2, 4; vgl. Sozom. h. e. 3, 2) datiert seinen Tod zwischen die Rückkehr des Athanasius nach Alexandria (337) u. den Tod Constantius' II (340). Jedenfalls nahm sein Nachfolger Acacius schon 341 an der Weihesynode von Antiochia teil.

B. Werke. Da E. in vielen seiner Werke antike gelehrte Tradition aufgreift u. christianisiert, kann hier auf eine Aufzählung u. Charakteristik der Schriften nicht verzichtet werden. – Keiner der spätantiken u. mittelalterlichen Kataloge von Werken des E. ist vollständig (Hieron. vir. ill. 81; Suda s. v. Εὐσέβιος; Niceph. Call. h. e. 6, 37; Phot. cod. 9/13. 27. 37. 118; Ebedjesu [Assemani, Bibl. Orient. 3, 1, 18f] gibt ein Verzeichnis der ins Syrische übersetzten Werke). Durch sie u. auch durch die vielen Zitate, bei E. selbst wie auch bei anderen Autoren, kann man jedoch eine fast vollständige Liste rekonstruieren. Einiges ist verlorengegangen; das meiste aber ist im Original oder in syrischen, armenischen, georgischen u. lateinischen Übersetzungen erhalten. Eine chronologische Anordnung der Schriften ist nicht durchführbar, daher werden sie im folgenden systematisch geordnet, mit Angabe der für jedes Buch wahrscheinlichsten Datierung.

I. Bibelkritik u. Exegese. 1. Bibelhandschriften. Schon als junger Mitarbeiter des Pamphilos hatte sich E. an der Edition eines wissenschaftlich einwandfreien Bibeltextes beteiligt (s. o. Sp. 1054f) u. hierin für die Festigung philologischer Tradition in der Kirche auch seinerseits zu wirken angefangen (Schwartz 1372). Er hörte in der Folge nicht auf, durch die Schreibstube von Caesarea für textlich u. formal gute Bibelabschriften zu sorgen. Constantin beauftragte ihn, die Kirchen von Kpel mit schön geschriebenen Hss. zu versehen (v. Const. 4, 36). Die Frage, welcher Art die 50 Hss. waren, die E. in einer Sendung nach Kpel schickte (aO. 4, 37), ist verschieden beantwortet worden; einige dach-

ten an Vollbibeln, andere mit mehr Wahrscheinlichkeit an Vierevangelienbücher (vgl. zuletzt Wendel u. Klauser, Cib. 192).
2. Canones u. Karpianos-Brief. Text: H. von Soden, Schriften des NT 1 (1902) 388f; kopt. Übers.: A. Hebbelynck, Les κεφάλαια et les τίτλοι des Évangiles: Muséon 4 (1928) 81/120; armen. Übers.: A. Vardanian, Kritische Ausgabe der altarmen. Schriftsteller u. Übersetzungen 3, 1 (1930) Anh.; vgl. Oliver. In dem Brief werden Entstehung u. Methode der Canones dargestellt. Schon um 200 hatte Ammonios v. Alexandria eine Art Harmonie der Evangelien verfaßt, deren Grundlage Mt. war; zu diesem waren die Paralleltexte aus den anderen Evv. hinzugefügt. Dieses Verfahren hatte aber den Nachteil, daß es zwar die fortlaufende Lektüre des Mt., aber nicht der übrigen Evv. ermöglichte. E. teilte den Evv.-Text in bezifferte Sektionen ein u. stellte eine Tafel von 10 Canones auf, d. h. von Listen der Parallelstücke: sie verzeichneten die Abschnitte, die allen 4, 3 oder 2 Evv. gemeinsam oder nur einem Ev. eigen waren. Im Evv.-Text selbst war jede Sektion schwarz beziffert; eine 2. Zahl, rot geschrieben, wies auf den Canon hin, der die betreffende Stelle u. die Paralleltexte nachwies (Gregory: Tischendorffs ed. maior des NT [1884] 45/52; Nordenfalk 51; Klauser, Cib. 191f. Nach Devreesse, Introd. 162, hätte E. auch Canones für die Apg. u. die Apostelbriefe verfaßt). Mit diesen Canones greift E. vermutlich eine Technik auf, die von der heidn. alexandrinischen Philologie entwickelt worden war.
3. Topographie des Hl. Landes. Diese Arbeit wurde auf Veranlassung von Paulinos v. Tyros in den letzten Jahren des Licinius oder in den ersten Jahren von Constantins Alleinherrschaft verfaßt. Sie umfaßte folgende 4 Teile, die wohl für beliebte Hilfsmittel der heidn. alexandrinischen Philologie die auf die Bibel zugeschnittenen Gegenstücke schaffen. a) Übersetzung der im AT vorkommenden Völkernamen ins Griechische. b) Beschreibung des alten Judaea mit Angabe der Grenzen der zwölf Stämme. c) Beschreibung Jerusalems u. des Tempels. d) Ortsnamen der Hl. Schrift. Titel dieses 4. Abschnitts in der latein. Bearbeitung des Hieronymus: ,De situ et nominibus locorum Hebraicorum', bei Hieron. vir. ill. 81 ,Topica'. Nur dieser 4. Teil ist erhalten. Ausg.: E. Klostermann, Das Onomasticon der biblischen Ortsnamen = GCS 11, 1 (1904).
4. Die Namen des Buches der Propheten. Das erhaltene kleine Stück (PG 22, 1261), dessen Echtheit umstritten ist, gehört vielleicht zu nr. 11 (Harnack, Gesch. 1, 2, 575; 2, 2, 122).
5. Psalmenkommentar. Dieser sehr umfangreiche Kommentar, von Hilarius v. Poitiers u. von Eusebius v. Vercelli (unter Auslassung der für häretisch gehaltenen Stellen) ins Lateinische übertragen (Hieron. vir. ill. 81; ep. 61, 2; 112, 20), stammt wohl aus dem Anfang der 30er Jahre des 4. Jh.; erwähnt wird der Bau der 335 eingeweihten Basilika am Hl. Grab. Beträchtliche Teile sind in den Katenen erhalten. Ausg.: PG 23, 65f; 24, 9f; G. Mercati = StT 142 (1948). Vgl. Devreesse, Chaîn.
6. Jesajakommentar. Hieronymus spricht vir. ill. 81 von 10 Büchern, aber in der Praefatio seines eigenen Kommentars von 15. Der von Montfaucon aus den Katenen wiederhergestellte Text PG 24, 89/526 enthält viel Nichtauthentisches, hat aber manches Authentische ausgelassen. Ein Laurentianus enthält das fast vollständige, aber noch nicht edierte Werk (Möhle; Devreesse, L'édit.). Hieronymus (comm. in Is. praef.) erwähnt die von E. geplante historica explanatio, beklagt sich über die allegorisierende Interpretation, die E. von Origenes übernommen hatte. Für die Datierung bietet ein Hinweis auf die 314/5 eingeweihte Kirche von Tyros einen terminus post quem; Wallace-Hadrill, Eus. 51 hält das Werk für nachnicänisch.
7. Kommentare zu Prov., Cant., Proph., Dan., Matth., Hebr., deren Bruchstücke sich in den Katenen u. in der Überlieferung finden, sind teilweise PG 24 ediert (Schwartz 1436).
8. Kommentar zu 1 Cor. Von Hieron. (ep. 49, 3) erwähnt, Existenz aber von Harnack 2, 2, 123 angezweifelt.
9. Kommentar zu Lc. Die aus den Katenen gewonnenen umfangreichen Fragmente beziehen sich ebensosehr auf Mt. wie auf Lc. Die Exegese ist im Gegensatz zu den späteren Werken des E. sehr einfach. Wahrscheinlich um 309/10 verfaßt (Wallace-Hadrill, Eus. 51; Schwartz 1432 hält den von Mai erfundenen sog. Lc.-Kommentar für Auszüge aus der 2. Theophanie, vgl. u. Sp. 1069).
10. Περὶ διαφωνίας εὐαγγελίων. Von Hieron. (vir. ill. 81; in Mt. 1, 1 = 7, 11 Vallarsi) u. von Ebedjesu als ,Lösung der Widersprüche der Evv.' bezeichnet. Von den zwei Teilen war der erste dem Stephanos gewidmet; er behandelte in Form von Fragen u. Antworten (ζητήματα καὶ λύσεις, *Erotapokriseis) den

Anfang der Evv. (dem. ev. 7, 3, 18). Der zweite Teil, dem Marinos zugeeignet, interpretierte die Berichte über die Auferstehung. Erhalten sind nur eine Zusammenfassung (ἐπιτομὴ ἐν συντόμῳ), die von E. selbst herrührt, u. mehrere Fragmente (PG 22, 879/1106; G. Beyer, Die evangelischen Fragen u. Lösungen des E. in jakobitischer Überlieferung: OrChr NS 12/14 [1922/24] 30/70; 3. S. 1 [1927] 80/97. 284/92; 3. S. 2 [1927] 57/69). Stephanos u. Marinos scheinen jüngere Kleriker gewesen zu sein, mit denen E. Bibelexegese trieb. Die Quaestiones sind entweder als Parerga zur Dem. ev. nach der 1. Auflage der H. e. verfaßt worden (Schwartz 1389) oder sie sind zwischen dem Erscheinen des 1. u. 7. Buches der Dem. ev. entstanden oder die vor der Dem. ev. erschienenen Quaestiones sind später in der Epitome umgearbeitet u. nicht nur zusammengefaßt worden (Lightfoot 338; vgl. Bardy, Littér.). In den erhaltenen Fragmenten u. in der Epitome sind neben anderem Material besonders Auszüge aus Julius Africanus enthalten. E. zeichnet sich hier durch Nüchternheit aus; sehr oft wagt er nicht, endgültige Lösungen der Aporien vorzuschlagen, sondern begnügt sich mit Hinweisen auf seine Vorgänger. Die Quaestiones sind sehr oft benutzt, wenn auch nicht immer zitiert worden; vgl. Hieron. ep. 5, 9; 120 u. comm. in Mt. 1; Ambros. in Lc. comm.; Isidor. Pelus. ep. 2, 212.

II. Dogmatik. 11. ‚Elementare (erste) Eisagoge'. Darüber o. Bd. 4, 884f. Vgl. Laurin 124/30.

12. Erfüllte Weissagungen des Herrn. Dieses Werk ist später von E. als 4. Buch in die Theophanie aufgenommen worden (vgl. u. nr. 21).

13. Apologie für Origenes, in 6 Büchern. Die 5 ersten Bücher verfaßte E. gemeinsam mit Pamphilos während dessen Haft (307/9). Sie waren an die ägyptischen, zu Zwangsarbeit in den Bergwerken verurteilten Confessores u. an deren geistliches Oberhaupt Patermuthios gerichtet (Phot. cod. 118; Eus. h. e. 6, 33, 4). Nach dem Tode des Pamphilos u. des Patermuthios schloß E. das Werk mit dem 6. Buch ab (aO. 6, 36, 4). Der Originaltext ist verschollen; erhalten blieben das 1. Buch in der latein. Übersetzung des Rufinus, die übrigen Bücher nur in der knappen Analyse des Photios. Rufinus' Übersetzung spielte in dessen Polemik mit Hieronymus eine beachtliche Rolle. Die Apologie war als Antwort gegen Angriffe, wahrscheinlich des Methodios v. Olympos, gedacht (Eus. h. e. 6, 33, 4; vgl. Schwartz 1358). Das 1. Buch enthält lediglich dogmatische κεφάλαια, die übrigen Teile sammelten alles, was man von Origenes aus der Überlieferung u. aus den erhaltenen Schriften wußte (Eus. h. e. 6, 33, 4; 23, 4; 36, 4). Im 6. Buch setzte sich E. mit einigen Behauptungen des Pamphilos, zB. über das Todesdatum des Origenes, auseinander (aO. 6, 36, 4; vgl. 6, 36, 3). Ausg. der Rufinschen Übersetzung: PG 17, 542/615 (vgl. Murphy 83/4).

14. Gegen Marcellus, Bischof v. Ancyra. a. Aus der Notwendigkeit, den Beschluß des Konzils v. Kpel (an dem E. nicht teilgenommen hatte) durch wissenschaftliche Argumente zu untermauern (vgl. o. Sp. 1061), entstanden 2 Bücher, die durch Zitate beweisen sollten, daß die Angriffe des Marcellus gegen Origenes, Asterius, Eusebius v. Nikomedien u. Paulinos v. Tyros unbegründet, seine Thesen unhaltbar, seine Kenntnis der Bibel unzureichend und seine Zitierweise unwissenschaftlich waren. – b. Den zitierten Büchern gegen Marcellus folgten bald drei weitere ‚Über die orthodoxe Lehre von der Göttlichkeit Christi. Eine Widerlegung des Marcellus'. In der an Flaccillus gerichteten Vorrede gibt E. die Gründe an, die ihn veranlaßt haben, diese Nachträge zu verfassen. Man warf ihm vor, seine Kritik sei nur negativ gewesen, u. verlangte von ihm auch eine positive Lehre, um sie dem Sabellianismus des Marcellus entgegenzusetzen. Anläßlich der Widerlegung dieser Häresie stellt E. in diesen Büchern eine stark vom Arianismus beeinflußte Theologie auf. Ausg. der beiden Teile: E. Klostermann: GCS 14 (1906). Über die Echtheit Conybeare, Authorsh.; Chase-Bethune-Baker; Loeschke; Klostermann aO. IX/XVI.

15. Über das Osterfest. E. verfaßte für Constantius eine ‚mystische Erklärung' der Bedeutung des Festes, die der Kaiser sofort ins Lateinische übersetzen ließ. Die Vita Const. gibt den Dankbrief des Kaisers an E. wieder (4, 34/5). Die Entstehungszeit ist um 334/5 zu datieren (Harnack 2, 2, 125). Ein längeres Fragment dieses allegorischen Traktats über den Typos der israelitischen Pascha u. seine Erfüllung im christl. Osterfest hat A. Mai in der Lc.-Katene des Nicetas entdeckt. Es enthält eine Erklärung der verschiedenen Teile des jüd. Rituals u. ihrer Gegenstücke

im christl. Ritus sowie eine Polemik gegen den orientalischen (= antiochenischen) Brauch, Ostern am Sonntag nach dem jüd. Pascha zu feiern, u. einen Bericht über die Beschlüsse des Konzils v. Nicaea über den Festtermin. Es scheint nicht, daß der Traktat die Ostertabelle enthielt, die Hieronymus dem E. zuschreibt (vir. ill. 61; vgl. Schwartz 1433f; anders Lightfoot 343). Ausg.: PG 24, 693/706.

III. Apologetik. 16. Gegen Hierokles. In der Widerlegung des Φιλαλήθης des Hierokles, Praeses von Bithynien am Anfang der großen Verfolgung, dann Präfekt von Ägypten, überging E. die Haupteinwände des Verf. gegen die christl. Religion. Da Hierokles seine Argumente von Kelsos übernommen hatte, genügte es, auf Orig. c. Cels. zu verweisen. E. hat sich deshalb auf den originellsten Teil von Hierokles' Werk konzentriert, nämlich auf die Parallele zwischen *Apollonius v. Tyana u. Christus. Die philosophische Widerlegung ist etwas konfus, während die historische Kritik an der Überlieferung über Apollonius' Wundertaten mustergültig ist. Der Stil der kleinen Schrift ist besonders gepflegt. E. hat sich bemüht, den rhetorisch geschulten Staatsbeamten mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Harnack (2, 117f) erblickte in der Schrift eine Jugendarbeit des E., die früher sei als die Reise des Verf. nach Ägypten u. sogar als der Anfang der Verfolgung, weil Hierokles darin noch nicht als Verfolger erscheint. Dagegen datierte Schwartz (1394) das Werk in die Jahre nach der Verfolgung, weil er in der Erwähnung der göttlichen Strafe der Verfolger eine Anspielung auf den Tod des Galerius iJ. 311 erkennen wollte. Es ist aber wohl möglich, daß E. diesen Topos ganz allgemein verwendet hat. Auch die affektierte Art, mit der E. die von Hierokles innegehabten Ämter bezeichnet, erlaubt keine endgültigen Rückschlüsse auf deren Reihenfolge u. folglich auch nicht auf die Entstehungszeit des Traktats (vgl. J. Moreau, Lactance, De la mort des persécuteurs 2 [Paris 1954] 292f). Ausg.: PG 22, 795/868; T. Gaisford, Oxf. 1852.

17. Gegen Porphyrios. Dieses mindestens 25 Bücher umfassende Werk (Hieron. ep. 70, 3; vir. ill. 81) ist fast spurlos untergegangen. Fragmente bei Harnack 1, 2, 564f u. E. v. d. Goltz, Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jh. = TU 17, 4 (1899) 41f. Es muß früher als 324 verfaßt worden sein. Wenn auch Constantins Befehl, sämtliche Kopien des Buches Κατὰ Χριστιανῶν des Porphyrios zu vernichten, nur bedingt durchgeführt wurde, ist es kaum wahrscheinlich, daß E. sich die Mühe gab, diese Schrift nach dem Endsieg des Christentums ausführlich zu widerlegen (Schwartz 1395). Merkwürdig ist, daß E., der Porphyrios mehrfach in der H. e., in der Praep. u. Dem. ev. zitiert, nie auf seine eigene Widerlegung Bezug nimmt. Valesius nahm an, daß E. an dem Traktat ‚Gegen Porphyrios' gleich am Anfang seiner literarischen Tätigkeit gearbeitet, ihn jedoch erst nach dem Erscheinen der zitierten Bücher veröffentlicht hätte. Es ist aber auch möglich, wenn dies auch seinen sonstigen Gepflogenheiten nicht entspricht, daß er die noch vor 300 verfaßte Arbeit totgeschwiegen hat, weil sie ihm nicht mehr genügte (Harnack 2, 2, 119).

18/19. Praeparatio evangelica in 15 Büchern u. Demonstratio evangelica in 20 Büchern. Beide Werke gehören zusammen u. sind dem Theodotos v. Laodikeia in Syrien gewidmet, der vor 335 starb (Athanas. apol. c. Arian. 8). Der 1. Teil, der ganz erhalten ist, war als Einführung des ganzen Werkes gedacht (dem. ev. 1, 1, 15). Von der Dem. ev. sind die ersten 10 Bücher u. ein Fragment des 15. erhalten. Ein Hinweis auf den heidn. Propheten Theoteknos (praep. ev. 4, 2, 10) ergibt als terminus post quem 313/4 (vgl. h. e. 9, 2 u. 11, 5); in den Büchern 1 (4, 14) u. 12 (10, 7) gilt die Verfolgung als beendet, während Buch 13 (6, 12) auf die Möglichkeit eines Wiederaufflammens hinweist (Bruch zwischen Constantin u. Licinius vor 324?). Man kann wohl annehmen, daß die schon 313 angefangene Praep. erst 10 Jahre später abgeschlossen wurde (Mras, Vorw. seiner Ausgabe LIV/V). Das Ganze stellt den umfangreichsten u. großartigsten Versuch der christl. Wissenschaft auf dem Gebiet der Apologetik dar. Über das Verhältnis zu nr. 11 u. den Inhalt s. o. Bd. 4, 884f. Ausg. der Praep.: K. Mras = GCS 43, 1 u. 2 (1954/6); der Dem.: I. A. Heikel = GCS 23 (1913).

20. Zwei Bücher der Widerlegung u. Verteidigung. Dieses verlorene Werk diskutierte nach Phot. cod. 13 ‚einige der Einwände der Heiden gegen die christl. Religion u. löste glücklich, wenn nicht gänzlich, die Schwierigkeiten'.

21. Theophanie, in 5 Büchern. Vom griech. Originaltext sind nur viele Fragmente erhal-

ten, die A. Mai in der Lc.-Katene des Nicetas entdeckt hat. Eine wortgetreue syrische Übersetzung erlaubt aber eine vollkommene Rückübersetzung. Die 3 ersten Bücher des durch die selbst für E. außerordentlich zahlreichen Selbstzitate bemerkenswerten Werkes behandeln die gleichen Themen wie Praep. ev. u. Dem. ev., nämlich die ‚Theologie', die Rolle des Logos in der Weltschöpfung u. dessen Erscheinung in Christus. Benützt werden auch die Enkänienpredigt von Tyros (nr. 31) u. der 1. Teil der Laudes Constantini (nr. 30). E. beruft sich darin weniger auf die Hl. Schrift als auf die Spekulation u. die Interpretation historischer Tatsachen. Die Form ist viel rhetorischer als die der großen Apologien, der Inhalt dagegen viel einfacher u. weniger dogmatisch, da die Theophanie nicht für ein christl., sondern für ein heidn. Publikum oder besser für Neophyten bestimmt war. Das 3. Buch wurde erneut vereinfacht, um es für Constantin verständlich zu machen (βασιλικὸν σύγγραμμα der Laudes Constantini, s. u. nr. 30). Zu den ursprünglichen 3 Büchern fügte E. 2 Anhänge hinzu, welche, in einfacherer Form als die 3 ersten gehalten, die Bücher 4 u. 5 bilden. Das 4. ist die oben erwähnte nr. 12, die praep. ev. 1, 3, 12 zitiert wird; das 5. Buch greift erneut das in der Dem. ausführlich behandelte Thema auf, daß Jesus kein Magier u. die Apostel keine Betrüger sind. Das ganze Werk ist zweifelsohne nach 324 entstanden u. gehört in die letzte Periode der literarischen Tätigkeit des E., in der er mehr Panegyriker u. weniger Historiker war. Ausg.: H. Gressmann = GCS 11, 2 (1904).

22. Zweite Theophanie. In den Katenen heißt es bei einigen Zitaten: ἐκ δευτέρας Θεοφανείας. Die ‚2. Theophanie' kann nur die Parusie sein. Die erhaltenen Fragmente sind nichts anderes als Paraphrasen von Evangelienperikopen. Wahrscheinlich gehörten viele der von A. Mai einem Lc.-Kommentar zugeschriebenen Exzerpte zu diesem Werk (Schwartz 1432/3).

23. Über Vielweiberei u. Kindersegen der Patriarchen. Das verlorene Werk soll aus dem Bibelunterricht hervorgegangen sein u. versucht haben, die Schwierigkeiten zu beheben, die aus dem Kontrast zwischen dem christl. Begriff von der Ehe u. dem nicht streng monogamischen Leben der Patriarchen entstanden. Vgl. Isid. Pelus. ep. 2, 274.

IV. Historische Werke. 24. Leben des Pamphilos, in 3 Büchern. E. erwähnt dieses verlorene Werk in der H. e. (6, 32, 3; 8, 13, 6) u. in den Mart. Pal. (11, 3). Es enthielt u. a. einen Katalog der in Caesarea von Pamphilos aufgebauten Bibliothek, den Hieronymus benutzte, um die Liste von Origenes' Werken aufzustellen (ep. 33. 34). Entstehungszeit: zwischen Pamphilos' Tod (309) u. Erscheinen der H. e. (311).

25. Über die Märtyrer von Palästina, 1 Buch. Die ‚kurze' Rezension ist in den Hss. der H. e. überliefert (als Teil oder Anhang des 8. Buches oder als Anhang zum ganzen Werk, nach Buch 10); die ‚lange' Rezension ist nur durch eine syrische Übersetzung bekannt (Londoner Hs. vJ. 411, die auch die Theophanie enthält). Nach Schwartz (1407f) stellt die Kurzfassung die 1. Ausgabe dar, die, vor dem Sturz des Maximinus Daia verfaßt, dem 8. Buch der vorletzten Ausgabe der H. e. angehängt wurde. Die 2. Ausgabe, eine längere, rhetorisch überarbeitete u. Zusätze enthaltende Version, ist wahrscheinlich nach 323 veröffentlicht worden. Nach Laqueur (6/26) hat E. das Büchlein, ursprünglich Bestandteil des 8. Buches der H. e., um 313 gesondert ediert; dabei erfuhr es eine gründliche Überarbeitung. Die 1. Fassung behandelte nur die Märtyrer von Caesarea; zu diesen fügte dann E. die Märtyrer aus dem übrigen Palästina hinzu. Ursprünglich wollte E. nur über die Martyrien berichten, deren Augenzeuge er gewesen war (h. e. 8, 13, 7); nur ausnahmsweise hat er andere erwähnt, die Christen aus Palästina betrafen. Die Martyrien hat er chronologisch geordnet, die Verfolgungsedikte, die Unterbrechungen der Verfolgungsmaßnahmen, die Umstände der Verhaftungen u. Hinrichtungen sorgfältig registriert. Ausg.: E. Schwartz = GCS 9, 2 (1908) 907/50 (Kurzfassung u. Fragmente der ‚langen' Rez. in griech. Sprache); W. Cureton, History of the Martyrs of Palestine by E. (Lond. 1861): syr. Übersetzung der ‚langen' Rezension; G. Garitte, Version géorgienne de la Passion de s. Procope par E.: Muséon 66 (1954) 145/6. Deutsche Übersetzung der syr. Rez. bei B. Violet: TU 14, 4 (1896).

26. Sammlung von älteren Märtyrerakten. Das Büchlein ist wahrscheinlich deshalb nicht erhalten, weil es größtenteils in die H. e. eingearbeitet wurde (h. e. 4, 15; 5, praef. 4, 21). Es handelte sich um eine Sammlung authentischer Dokumente, die sich auf Heilige be-

zogen, welche vor der diokletianischen Verfolgung gelitten hatten. Die in die H. e. eingearbeiteten Fragmente betreffen die Märtyrer von Smyrna, Pergamon u. Lyon unter Mark Aurel u. Apollonius von Rom. Die Sammlung scheint den Verfassern des Martyrologium Syriacum vorgelegen zu haben (Harnack 1, 2, 556).

27. Chronik. Dieses größtenteils verlorene Werk umfaßte 2 Teile, die man oft unrichtig als ‚Chronographie' u. ‚Canon' bezeichnet. Eigentlich war die sog. Chronographie nur eine Einleitung, in der E. mittels ausführlicher Exzerpte aus Berossos, Manetho, Phlegon v. Tralles usw. die Grundlagen u. die Methode seiner Chronologie vorlegte. Nur dieser 1. Teil kann an Hand der griech. Fragmente u. einer armen. Übersetzung einigermaßen rekonstruiert werden. Dagegen sind die Tabellen der Daten, die den sog. 2. Teil bildeten, nur in Bearbeitungen erhalten, praktisch also verloren. Vgl. o. Bd. 3, 55f; ferner Wallace-Hadrill, Chron. Ausg.: A. Schoene (1866/75): armen., syr. u. lat. Übersetzungen; J. K. Fotheringham (Lond. 1923): Hieronymuschronik; R. Helm = GCS 47 (1950); J. Karst = GCS 20 (1911): Übersetzung der armen. Version.

28. Kirchengeschichte in 10 Büchern. Dieses Werk hat den Ruhm des E. begründet u. ihm den Titel ‚Vater der Kirchengeschichte' eingetragen. Zweck u. Ziel des E. war nicht, die Entwicklung der Kirche von ihrem Anfang bis in seine Zeit zu verfolgen; sein Hauptanliegen war vielmehr, wie er es auch in der Praep. ev. u. in der Dem. ev. tat, Dokumente zur Geschichte der Kirche zu sammeln. Dies beweist schon der gewählte Titel ἱστορία, der in der Praep. ev. (1, 6, 7) eine apologetischen Zwecken dienende Sammlung bezeichnet. Der apologetische Standpunkt ist auch in der H. e. wesentlich, die in dem Triumph der Kirche die krönende Erfüllung der Weltgeschichte erblickt. In der Vorrede faßt E. Plan u. Inhalt seines Werkes zusammen: chronologische Reihenfolge (διαδοχαί) der Bischöfe (zumindest für die wichtigsten Stühle) seit der Apostelzeit, Folge der Lehrer u. Schriftsteller, Darstellung der Häresien, der Kämpfe u. der Leiden der Kirche. E. erweist sich als der Nachfolger der hellenist. Grammatiker u. Philologen, die die Geschichte hauptsächlich als Literaturgeschichte auffaßten. Die διαδοχαί der alexandrinischen u. pergamenischen Schriftsteller waren die Geschichte der Philosophenschulen, in deren Rahmen auch die äußere Geschichte der Philosophie, d. h. der griech. Kultur, dargestellt wurde. Nachdem E. in der Chronik das notwendige chronologische Gerüst geschaffen hatte, wollte er die Überlegenheit der wahren Philosophie, d. h. der christl. Religion, gegenüber den heidn. Lehren hervorheben, indem er die διαδοχαί τῶν ἀποστόλων den profanen διαδοχαί, die Einheit u. Kontinuität dem bunten Neben- u. Gegeneinander gegenüberstellte. E. versteht die Aufgabe des Historikers anders als ein Thukydides oder Tacitus; nach E. ist es Aufgabe des Historikers, authentische Texte zu sammeln, welche die Ereignisse u. die Ideen bezeugen, u. sie durch knappe Erklärungen in den richtigen Zusammenhang zu stellen. In dem Maße allerdings, wie E. sich seinem eigenen Zeitalter nähert u. die literarische Überlieferung dünner wird, wird er zu einem weniger scharfen u. objektiven Beobachter, gelegentlich zum voreingenommenen Zeugen. Vor allem im 9. u. im 10. Buch werden daher erhebliche Änderungen in Ton u. Inhalt deutlich. Der nüchterne Bericht wird zu einem nichtssagenden Panegyricus oder zu einer bombastischen Danksagung; Emphase, Umschreibung, Auslassung, Halbwahrheit u. sogar Urkundenfälschung ersetzen die wissenschaftliche Interpretation sicherer Dokumente. Der Einwand der Fälschung ist vielleicht zu schwerwiegend, wenn man an die Gewohnheit der Antike denkt, die damnatio memoriae ohne Vorbehalte bis ins Detail durchzuführen. Wie könnte man aber sonst die Manipulation von Urkunden bezeichnen, die E. sich zuschulden kommen läßt (Auslassung des Namens des Maximinus in der Abschrift des Toleranzediktes vJ. 311 [8, 17], Tilgung von ganzen Stellen über Licinius u. damnatio memoriae des Crispus in späteren Ausgaben)? Trotz dieser Mängel ist die H. e. eine nicht zu überschätzende Quelle, fast die einzige Quelle für die ältere Kirchengeschichte, vor allem deshalb, weil sie uns eine sehr große Anzahl von wichtigen Textstellen erhalten hat. Selbst die letzten Bücher, deren wissenschaftliches Niveau niedriger ist, bieten eine Fülle von Urkundenmaterial. Die Entstehungsgeschichte der H. e. ist vor allem durch Schwartz aufgehellt worden; die andersartigen Theorien von Laqueur u. Lawlor halten der Kritik nicht stand; vgl. Emonds 39f. Ausg.: E. Schwartz-Th. Mommsen = GCS 9 (1903/1909).

V. Panegyrische Schriften, Reden u. Predigten. 29. Vita Constantini in 4 Büchern. Dieses Werk kann man nicht in die Kategorie der historischen Schriften einordnen. Es ist, wie Photios festgestellt hat, eine ἐγκωμιαστικὴ τετράβιβλος. Man könnte es mit den βίοι des Philon v. Alexandria vergleichen, der in den Patriarchen Musterbeispiele der Tugend erblickt. Constantin, der ,einzige von allen röm. Kaisern, der ein Freund Gottes gewesen ist', ist für alle Menschen ,ein sichtbares Beispiel christl. Lebens' (1, 3, 4). Entsprechend den Gepflogenheiten der Schule von Caesarea sind aber zahlreiche Dokumente eingestreut (Briefe, Reden u. Erlasse Constantins), die mit der Geschichte nur in sehr entfernter Beziehung stehen. Die Vita, die mit einer hochtönenden Schilderung des Todes u. der Bestattung Constantins schließt, erwähnt als Nachfolger seine 3 Söhne, sie muß also nach dem Blutbad von Kpel verfaßt sein, das die Neffen des Kaisers beseitigte (Sept. 337). – Wegen ihres zweideutigen Charakters, wegen der Dinge, die verschwiegen werden, der mißbräuchlichen Verwendung ganzer Abschnitte früherer Schriften u. wegen der Widersprüche zu den parallelen Darstellungen der H. e. ist die Echtheit der Vita stark bezweifelt worden. Sie steht nicht in der von Hieronymus überlieferten Liste der Werke des E., u. kein Autor scheint sie vor Ende des 4. Jh. zu kennen. Die Darstellung der Kriege zwischen Constantin u. Licinius ist mit ,foedissimi errores' (Valesius) behaftet, deren der gewissenhafte Verfasser der H. e. sich unmöglich hat schuldig machen können; auch hat die erbauliche Schilderung der Bekehrung Constantins (Kreuzesvision u. Erfindung des Labarum) kein Gegenstück in der H. e. Diese u. andere Gründe haben mehrere Gelehrte, zuletzt auch H. Grégoire, veranlaßt, die Vita für nicht-eusebianisch zu halten; Grégoire hat sie dem Euzoios, Nachfolger des E. auf dem Stuhl von Caesarea unter Valens, zugeschrieben. Man hat auch die in die Vita eingestreuten Dokumente für ganz oder teilweise gefälscht gehalten, bis ein Papyrusfund den Beweis geliefert hat, daß zumindest eine der umstrittenen Urkunden authentisch ist (Jones). Es handelt sich aber dabei um ein Dokument, das nicht nur durch die Vita, sondern auch durch einige Hss. der H. e. überliefert ist. Die Frage ist äußerst verwickelt, aber es scheint, daß die Vita, im ganzen genommen, wohl ein Werk des E. ist, u. daß die Dokumente, die er eingefügt hat, authentisch sind. Was die Widersprüche, Auslassungen u. Irrtümer betrifft, so lassen sie sich erklären. Die Arbeitsweise des E. bestand in einem unaufhörlichen Wiederverwenden ganzer Abschnitte seiner früheren Werke, u. dabei achtete er nicht allzu genau auf die Nahtstellen. Zu berücksichtigen sind auch der panegyrische Charakter der Vita, die politische u. religiöse Stellung des Verfassers, die Zeitumstände u. die Notwendigkeiten der constantinischen Propaganda (Moreau, Probl.). Wie kann man sich über die Lücken, Parteinahmen u. Inkonsequenzen einer Darstellung wundern, deren Verfasser es fertigbrachte, den Zeitabschnitt vom Konzil von Nicaea bis zum Tode Constantins zu behandeln, ohne auch nur den Namen des Athanasius u. des Arius zu erwähnen? Man muß ferner das Lebensalter des E. berücksichtigen, in dem er die Vita verfaßte; sie war wohl noch mehr als die früheren Schriften Sekretären anvertraut. Die Authentizität zumindest des Kerns der Vita schließt übrigens in keiner Weise die Möglichkeit späterer Überarbeitungen u. Einschaltungen aus (zu diesen Einschaltungen müßten dann wohl auch die Hinweise auf die christl. Kunstwerke Kpels 3, 48f gehören; vgl. Klauser, Äußer. 223/42). Wichtiger noch als die Suche nach dem Verfasser ist die Frage nach der Glaubwürdigkeit. Die Vita ist mit allen ihren Mängeln eine wichtige Quelle, weniger wegen der Dinge, die sie beschreibt, als wegen der Art, in der die wesentlichen Fakten dargestellt oder verschwiegen werden. Sie liefert weniger genaue Angaben über Ereignisse, als vielmehr Belege für die Mentalität, das Handeln u. die Propaganda gewisser christl. Kreise in der ersten Generation des christl. Reiches. Wenn die Vita im 4. Jh. nur wenig bekannt war, so erklärt sich dies wohl daher, daß sich die Zeiten nach dem Tode Constantins gewandelt hatten, u. daß Constantius II, der für den ersten wirklich christl. Kaiser gehalten sein wollte, seit Beginn seiner Herrschaft es vorzog, ein Werk, in dem seinem Vater gerade die Eigenschaften zugeschrieben waren, für die er sich selbst das Monopol vorbehalten wollte, in Vergessenheit geraten zu lassen. – An die Vita ist als eine Art Anhang die Rede Constantins an die Versammlung der Heiligen hinzugefügt. Bisweilen hat man diese Rede als 5. Buch der Vita bezeichnet. Das Werk stammt aber von Constantin; nur die

Kapitelüberschriften sind von E. abgefaßt worden (Dörries 129/61; Vogt, Constantinus 364/7). Ausg.: I. A. Heikel = GCS 7 (1902).
30. Laudes Constantini. Das Buch mit diesem Titel umfaßt zwei Reden von sehr verschiedenem Inhalt; die Tricennatsrede (1/10) u. das βασιλικὸν σύγγραμμα (11/18). Die Tricennatsrede wurde iJ. 335 in Anwesenheit des Kaisers bei der Feier seiner 30jährigen Regierung gehalten. Das σύγγραμμα ist iJ. 335 in Jerusalem anläßlich der Weihung der Kirche am Hl. Grab (vita 4, 46) abgefaßt worden. Diese Rede dient dazu, die Errichtung des Gotteshauses zu rechtfertigen, dessen Großartigkeit von heidn. Seite kritisiert worden war. Sie enthält eine für Heiden bestimmte Einführung in die christl. Lehre. E. bemüht sich zu zeigen, daß der Kaiser, der zu dieser Zeit noch nicht getauft war, eine solche Einführung nicht nötig hat, weil er mit einer persönlichen Offenbarung bedacht war. Das σύγγραμμα ist eigentlich nichts anderes als die Adaptierung der sehr stark zusammengefaßten u. vereinfachten Theophanie, die übrigens auch in der Tricennatsrede benutzt wird. Ausg.: I. A. Heikel = GCS 7 (1902) 193/259.
31. Rede zur Weihung der Kirche von Tyros: h. e. 10, 4.
32. Rede zum Ruhme der Märtyrer. Diese kurze, von Ebedjesu als Anhang zu den Mart. Pal. erwähnte Rede ist nur in der syr. Übersetzung erhalten. Sie besitzt keinen historischen Wert; ihr abscheulicher Stil hat dem Übersetzer schwere Mühe gemacht. Wahrscheinlich in Antiochien anläßlich der Feier der Makkabäer u. lokaler Märtyrer gehalten, ist sie nur zufällig der Schrift De mart. Pal. hinzugefügt. Ausg.: W. Wright, The Encomium of the Martyrs: JournSacrLit 4, 5 (1864) 403/8; 6 (1864/5) 129/33.
33. Rede über die Trockenheit. Diese verlorene, von Ebedjesu erwähnte Rede behandelte 1 Reg. 17, 17 oder ein aktuelles Ereignis.
VI. Briefe. Von den vielen Briefen, die E. geschrieben hatte, sind nur drei vollständig erhalten.
34. Brief an Flacillus; vgl. nr. 14b.
35. Brief an Carpianus; vgl. nr. 2.
36. Brief an die Gemeinde von Caesarea nach dem Konzil von Nicaea (H. G. Opitz, Athanasius' Werke 2, 1 [1935] 28/31). Vgl. o. Sp. 1058.
37. Fragmente von Briefen an Alexander v. Alexandria (Theodrt. h. e. 1, 5; Mansi 13, 316/7). Vgl. o. Sp. 1056.
38. Fragmente eines Briefes an Euphrantion v. Balaneae (Mansi 13, 317; vgl. Athan. syn. 17). Vgl. o. Sp. 1056.
39. Fragmente eines Briefes an Constantia, Schwester Constantins (Pitra, Specil. Solesm. 1, 383/6; Mansi 13, 314; PG 20, 1545/49). Vgl. o. Sp. 1062.
VII. Unechtes oder Zweifelhaftes. 40. Die PG 24, 1047/1208 dem E. zugeschriebenen 14 Reden sind Werke des Eusebius v. Emesa (F. M. Buytaert, L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse [Louvain 1949]).
41. Rede über den Stern der Weisen. Diese syrische Rede, welche die hsl. Überlieferung dem E. zuschreibt, ist nicht authentisch (Lightfoot 345). Ausg.: W. Wright, Eusebius of Caesarea on the Star: JournSacrLit 4, 9 (1866) 117/36; 10 (1867) 150/64.
42. Gegen die Manichäer. Epiph. haer. 66, 21 erwähnt unter anderen Widerlegungen (ἀντιρρήσεις) der Manichäer eine Schrift des E. Da ein solcher Traktat sonst nie erwähnt wird, handelt es sich dabei wahrscheinlich nicht um ein selbständiges Stück, sondern um einen Teil eines nicht erhaltenen Werkes.
C. Würdigung. I. E. u. die Bibel. a. Text u. Kanon. E. wurde im griech. Osten, in geringem Maße auch im latein. Westen, wegen seiner Benutzung durch Hieronymus für einen der größten Gelehrten auf dem Gebiete der Bibelkunde gehalten, für den ‚Schlüssel zu den Hl. Schriften u. Hüter des NT' (Valesius). Der Reichtum der Bibliothek von Caesarea gestattete es ihm, fehlerfreie Texte zu liefern. Zahlreiche Hss. bewahren das Andenken seiner Tätigkeit als Korrektor u. Herausgeber (Devreesse, Introd. 123f). Bei der Auswahl von Lesarten verhält sich E. in seinen dogmatischen u. apologetischen Darlegungen eklektisch; er wählt in jedem Einzelfall den Text aus, der ihm am geeignetsten erscheint, als Argument für seine These zu dienen. Auch an der höheren Kritik zeigt er sich interessiert. Er teilt die biblischen Schriften in drei Gruppen ein: in diejenigen, deren Authentizität allgemein angenommen ist (ὁμολογούμενοι), in diejenigen, deren Authentizität umstritten ist (ἀντιλεγόμενοι), u. in die, welche allgemein verworfen werden (νόθοι). Er sammelt u. prüft sorgsam alle Belege für u. gegen die Authentizität, aber beraubt sich nicht aus freien Stücken der Möglichkeit, auch apokryphe Schriften zu benutzen. Ebensowenig

wie er einen einzigen textus receptus in den Gebrauch der Kirche einführen möchte, will er einen strengen biblischen Kanon festsetzen (das Wort κανών kommt in dieser Bedeutung in der H. e. nicht vor), sondern er will ganz einfach die Gegebenheiten der Überlieferung sammeln. So schwankt er zB. bei der Offenbarung des Johannes zwischen den widerstreitenden Ansichten des Origenes u. des Dionysios v. Alexandria (h. e. 3, 25) u. nimmt keine klare Stellung zum Hirten des Hermas ein (ebd. 3, 3, 6f; 5, 8, 7). Aber er benutzt für die Erfordernisse seiner Beweisführung sogar Bücher, die er als νόθοι ansieht, sei es, daß er sie namentlich erwähnt, sei es, daß er Abschnitte wiedergibt, ohne sie zu nennen. Dies geschieht besonders häufig in der Theophanie (Wallace-Hadrill, E. 67).

b. Exegese. Von den drei von Origenes in De principiis für möglich gehaltenen Interpretationsweisen (somatische [= wörtliche u. historische], psychische [= moralische], pneumatische [= allegorisch-mystische]) verwendet E. angeblich immer die erste. Dies rührt von der Tatsache her, daß er sich vor allem als Historiker betrachtet: für ihn ist die Einheit der Geschichte in der rettenden Tat Gottes durch Christus gegeben. Diese Einheit der Geschichte wird durch die Einheit der Hl. Schrift dokumentiert; daher ist es nicht zweckmäßig, zwischen AT u. NT zu unterscheiden (E. tut es in seinen Beweisführungen beinahe niemals); man kann also jeden Abschnitt der Hl. Schrift durch einen anderen aus irgendwelchem Buch erklären. Die beste Interpretation wird dementsprechend ein einfacher Vergleich sein, die Aneinanderreihung von Parallelstellen ad infinitum. Unter diesen Voraussetzungen ist es zweckmäßig, immer die wörtliche oder historische Interpretation (πρὸς τὴν πρόχειρον λέξιν) auszuwählen u. nicht etwa die allegorische oder typologische. Indem er, bisweilen auf sehr gewagte Art u. Weise, Abschnitte des AT u. des NT miteinander vergleicht, bedient sich E. aber tatsächlich der allegorischen Interpretationsweise, ohne es zu wollen, indem er jedes Wort historisch interpretiert, bei jedem Vergleich aber willkürlich extrapoliert (vgl. zB. die Exegese des Ps. 123, 4 durch Ps. 109, 7; Mt. 26, 41; Phil. 2, 8 u. Eph. 1, 20 in dem. ev. 5, 3, 24f; vgl. Wallace-Hadrill, E. 93f). E. erkennt übrigens, daß gewisse Abschnitte ‚pneumatisch' zu erklären sind (proph. ecl. 2, 14 [PG 22, 1112]); er hält sich aber nicht an eine feststehende Lehre, sondern bleibt wie bei der Auswahl der Bibelversion eklektisch. Man könnte bisweilen sagen (Wallace-Hadrill, E. 81), daß in den ältesten Schriften der Einfluß des Origenes sichtbarer u. daher auch die Bedeutung der allegorischen Kritik größer ist. Man kann in dieser Hinsicht die Behandlung der Prophetien in den Proph. ecl., wo die allegorisierende Betrachtungsweise bevorzugt ist, mit der Interpretation derselben in dem 30 Jahre später geschriebenen Jesajakommentar vergleichen. Ein solcher Vergleich ist jedoch nur in beschränktem Maße möglich, da man noch nicht über eine vollständige wissenschaftliche Ausgabe des Jesajakommentars verfügt, u. da viele Abschnitte, die der Interpretation der Proph. ecl. zu widersprechen scheinen, nicht authentisch sind (Devreesse, L'édit.; ders., Introd. 128). Hieronymus war der Ansicht, daß es E. nicht gelungen sei, seinem Kommentar den historischen Charakter zu bewahren, sondern daß er doch auf die Allegorie verfallen sei (s. o. Sp. 1064). Es muß zwischen vollständigen Kommentaren, die jede Stelle interpretieren, u. apologetischen Werken, in denen nur eine Auswahl von Stellen Gegenstand der Interpretation ist, unterschieden werden. Im allgemeinen überwiegt die wörtliche Interpretation, mit einem ‚Überrest' der allegorisierenden Betrachtungsweise (Wallace-Hadrill, E. 87), während gewisse Ausdrücke konsequent symbolisch erklärt werden (Tiere, Wasser, Meer usw., die allerdings verschiedene symbolische Deutungen je nach den Fällen erfahren).

II. Theologie. a. Inkonsequenz des Praktikers. Bei seiner Exegese setzt E. die Fleischwerdung des Logos als den Mittelpunkt christlichen Denkens immer an den Anfang. Die von ihm am häufigsten zitierten Texte sind der Anfang von Joh. u. Jes. 35, die er nie müde wird zu kommentieren. Er ist kein großer Theologe u. stützt sich vor allem auf die Tradition, das Fundament seines Glaubens (vgl. den Brief an die Gemeinde von Caesarea, o. Sp. 1075). Sein historischer Sinn läßt ihn die Einheit der Geschichte in der rettenden Tat Gottes erblicken, die sich in Jesus manifestiert, deren letzte Konsequenz die Errichtung der Kirche im Römischen Reich durch Constantin ist. In dieser vom Kaiser zur Geltung gebrachten Kirche sieht er die Erfüllung des Abraham gegebenen Versprechens. Deshalb hält er gewisse Kon-

zessionen in Glaubenssachen, selbst wenn sie der Tradition entgegenstehen, für wenig belangreich, wenn es gilt, die Einheit der Staatskirche zu gewährleisten (ebd.). Er ist weniger ein Doktrinär als ein Praktiker, u. als solcher nimmt er zu den christologischen Streitigkeiten seiner Zeit Stellung. Obwohl er sich für den Vorkämpfer der Orthodoxie hält (eccl. theol. 1, 8) u. immer wieder seinen absoluten Respekt vor der Tradition betont, muß man ihn der Inkonsequenz zeihen (Phot. cod. 13; Stevenson 77: ,chaotic to some extent'). Man hat ihn sogar der Unehrlichkeit bezichtigt (Phot. cod. 127). Es wäre aber ungerecht, wenn man ihm zum Vorwurf machen würde, daß er im Grunde wie Arius dachte, aber sich nicht ebenso klar u. deutlich in seinen Reden aussprach. E. verstand es vorzüglich, seine Ideen unter einer Flut von Worten zu verbergen u. viel zu reden, um nichts zu sagen (Duchesne, Hist. 2^5, 133).

b. Gottes- u. Trinitätslehre. E. vertritt den Subordinationismus. Vom Platonismus beeinflußt, glaubt er, daß zwischen einem transzendenten Gott u. der Welt ein Mittler unbedingt erforderlich ist. Der Logos ist ein ,zweiter' Gott, der von einem ,anderen, größeren Gotte' geweiht ist (dem. ev. 5, 30; 4, 16). Der seit Origenes u. Dionysius von Alexandria bezeugte, bei Athanasius aktualisierte Terminus ὁμούσιος findet sich bei E. nicht. Im Gegensatz zu Arius verwirft E. das Wort κτίζειν, um die Zeugung des Sohnes zu bezeichnen, der als γεννητός aber nicht als ὁμοίως τοῖς λοιποῖς γεννητοῖς ὑποστάς bezeichnet wird (eccl. theol. 1, 8; Stevenson 83; Prestige). Der Sohn ist der Mittler zwischen Gott dem Vater u. der Schöpfung; seine Hauptaufgabe ist es, seinen Jüngern das rechte Wissen zu vermitteln. Christus ist gleichzeitig Retter u. Lehrer, aber E. betont mehr den Aspekt des Lehrers als den des Heilands, zur Stützung seiner Theorie, daß das Christentum eine Erneuerung der alten vormosaischen Religion sei, die von Abraham, dem Freund Gottes, gelebt wurde (dem. ev. 1, 5). Jesus ist der zweite Moses, der zweite Gesetzgeber (ebd. 1, 7); die Kreuzigung ist das Opfer, in dem Jesus auch der Hohepriester ist (Wallace-Hadrill, E. 118f). Die schwache Stelle der eusebianischen Soteriologie liegt dort, wo die Beziehung zwischen Gott dem Vater u. dem Sohn nicht klar festgestellt u. nicht in die Trinitätslehre integriert ist, sondern wo er zu einer Art von Dualität zurückkehrt (c. Marcell. 1, 4). Das theologische System des E., recht einfach auf der Geschichte aufgebaut, vermeidet nicht Inkonsequenzen. Gott manifestiert sich nicht hauptsächlich in Vorstellungen, die an den Geist gerichtet sind, sondern durch die Tat, in den Patriarchen u. Propheten, in Israel, in dem Fleisch gewordenen Logos, in der Kirche u. in dem Imperium des Constantin.

c. Bilderfeindlichkeit. Da die antike Philosophie in der Ablehnung des religiösen Bildes gespalten war (o. Bd. 2, 314/18), wird E., der konsequent gegen das Bild auftritt (Koch; Elliger; Klauser, Äuß.), in diesem Punkt kaum von einer klassischen Tradition abhängig sein. E. folgt vielmehr der bis etwa 350 festgehaltenen allgemeinen Auffassung der Theologie, die in der Hauptsache vom AT bestimmt ist: das zweite Gebot des Dekalogs gilt im Neuen Bund weiter (Klauser aO.).

III. E. u. Römisches Reich. Die Achse, auf der sich die Geschichte der Menschheit anordnet, ist für E.: Abraham–Christus–Constantin, dessen Reich die Erfüllung des dem Abraham gegebenen Versprechens ist (quaest. ad Steph. 6). Schon vor der Alleinherrschaft Constantins teilte E. die Auffassung, daß das Reich zu der Vollendung von Gottes Plan beigetragen hatte, indem es die Ausbreitung des Christentums ermöglichte. Nach 324 ist das Hauptthema nicht mehr Christus u. Kaiser, sondern Christus u. Constantin (Eger). Das Reich Constantins ist der Beweis für die operatio Dei. Constantin selbst war das Werkzeug Gottes, um die Feinde der Kirche niederzuwerfen, u. Gott hat es ihm gelohnt. Er ist der unbesiegbare Kaiser geworden, der größte der Weltgeschichte, der bei allen seinen Unternehmungen glücklich war (v. Const. 1, 5/6; 2, 24/8; 4, 20; laud. 7). Constantin ist also Kaiser von Gottes Gnaden u. sein Reich ist beinahe göttlich (laud. 2; v. Const. 1, 24). Es ist sehr bemerkenswert, daß E. nach 324 Joh. 18, 36 niemals mehr zitiert (Wallace-Hadrill, E. 177). Die Idee von der geistigen Bedeutung des Kaisers hat E. der hellenistischen Staats- u. Herrscherphilosophie entlehnt. Die Grundlage seiner Theorie stützt sich auf die Idee der μίμησις, daß die kaiserliche Herrschaft eine Nachbildung des Königreiches Gottes sei (Zitate von Diotogenes, Sthenidas, Ekphantios u. Plutarch). Wie die hellenistischen Theoretiker erblickt E. in dem Logos das leitende Prinzip für den Herrn auf Erden; er

teilt ihre Ideen über die Tugenden des wahren Königs (Baynes, E. and the Rom. Emp.). Die philosophische Sprache dieser Philosophen ist vor allem in den Laud. nur oberflächlich christianisiert.

IV. E. u. die griech. Literatur. Es wurde bereits erwähnt (o. Sp. 1071f), daß E. Wesentliches der hellenist. Geschichtskonzeption verdankt. Unerachtet der christlich-apologetischen Tendenz seiner Schriftstellerei ist ferner seine Arbeits- u. Argumentationsmethode griechisch, u. d. h. wissenschaftlich, was sich u. a. in einem so unscheinbaren Detail wie seiner peinlich sauberen Zitierweise ausdrückt (Mras GCS 8, 1 LV). E. Belesenheit in der christl. Literatur bezeugt vor allem die H. e., in der paganen die Praep. ev. (GCS 8, 2 Index). Natürlich war der Umfang seiner Lektüre vom Bücherbestand der Bibliothek des Pamphilos in Caesarea abhängig. In ihr herrschte ein auffälliger Mangel an poetischen Texten, weshalb E. etwa seine wenigen Tragiker-Zitate, selbst die aus dem vielgelesenen Euripides, sämtlich aus zweiter Hand gibt. Es fehlten außerdem die Werke des Aristoteles, dessen Lehre E. nur nach mittelplaton. u. spätperipatet. Schriften referiert, sowie die der großen Stoiker u. Epikurs, die E. nur im Spiegel mittelplaton. u. populärer Doxographie kennt. Von Platon dagegen hat E. vieles im Original gelesen, u. seine Kenntnis der mittel- u. neuplaton. Literatur bis hin zu Porphyrios, seiner wichtigsten philosophiegeschichtlichen Quelle, ist erstaunlich. Numenios etwa u. Attikos kennen wir wesentlich nur aus den bei E. erhaltenen Exzerpten, u. auch von Plutarch hat er einiges sonst Verlorene bewahrt. E. Vorstellung von Philosophie ist weitgehend von der in seiner Zeit dominierenden platon. Tradition bestimmt, die jedoch seit dem 1. Jh. vC. (Antiochos) eine Fülle stoischer (vor allem aus Poseidonios), peripatetischer (zB. bei Galen u. Plutarch) u. pythagoreischer (etwa bei Numenios) Elemente aufgenommen hat. – Ziemlich ausgebreitet ist auch E. Belesenheit in der historiographischen Literatur, insbesondere solcher Werke, die sich auch mit den Juden u. anderen orientalischen Völkern beschäftigen (vor allem Alexander Polyhistor, der auch eine Hauptquelle für Clemens ist). Es verdient allerdings angemerkt zu werden, daß E. auch die Kompilation des Diodor ausgiebig ausgeschrieben hat, ein Werk also, das jahrhundertelang weit unter den Ansprüchen eines gebildeten Autors wie zB. Plutarchs gelegen hatte. – Daß E. den Inhalt der paganen Literatur, insbesondere der philosophischen Schriften, ausschließlich nach dem Grad der wirklichen oder scheinbaren Übereinstimmung mit seinen christlichen Anschauungen verwirft bzw. annimmt, versteht sich von selbst.

V. Fortleben. Am Ende des 4. Jh. war E. als Heiliger bei den Arianisierenden verehrt: das Martyrologium Syriacum erwähnt sein Fest am 30. 5. (H. Lietzmann, Die drei ältesten Martyrologien [1911] 11; der Verfasser des Mart. ist ein Grieche aus Nikomedien). Von seiner Popularität legt die Zahl der schon sehr früh erschienenen syrischen Übersetzungen beredtes Zeugnis ab. Während der Konflikt der Orthodoxen mit den Arianern akut blieb, zitierten die Orthodoxen seine Werke nur selten, u. immer mit Vorbehalt oder sogar mit Tadel; nicht nur sein Verhalten in dem Konflikt, sondern auch sein Origenismus waren ihnen anstößig. Aber vom 5. Jh. ab zeichnete sich ein Umschwung ab. Man versuchte, ihn von dem Verdacht des Arianismus zu reinigen (Socr. h. e. 2, 21); Gelas. Cyz. h. e. 2, 1 nennt ihn φιλαληθέστατος u. entschuldigt seine schwache (μικρόν) Tendenz zum Arianismus aufgrund der Einfalt seines Herzens, ἐξ ἀπεριέργου ἁπλότητος. Ein neuer Wandel vollzog sich aber in der Zeit des Bilderstreites; da die Ikonoklasten E. unter ihren Gewährsmännern zitiert hatten (s. o. Sp. 1080), brachte ihn die entgegengesetzte Partei durch den Vorwurf der Häresie in Mißkredit (Phot. ep. 73), u. seit dieser Zeit fiel er in Ungnade, wenn auch seine Bildung sehr bewundert blieb. – Im Westen vermochte die Bedeutung seiner Schriften ihn trotz der heftigen Angriffe, die Hieronymus gegen ihn richtete, der ihn zum Anführer der arianischen Partei machte, vor der Verurteilung zu retten (Decr. Gelas. [E. Preuschen, Analecta [1893] 152]: propter rerum tamen singularium notitiam, quae ad instructionem pertinent; Pelagius II ep. 5, 921). Sein Name war so groß, daß er seinen Namensvetter von Caesarea in Kappadokien aus dem Martyrologium Hieronymianum verdrängte u. dessen Platz usurpierte. Erst bei der Revision des Martyrologium Romanum unter Papst Gregor XIII wurde sein Name gestrichen u. durch den des Eusebius v. Samosata ersetzt (Lightfoot 348; ASS Nov. 2, 2, 129 u. 329; Propyl. Dec. 248 [Bibliogr.]).

K. ALAND, Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins: TU 63 (1957) 549/600. – L. ALLEVI, E. di Cesarea e la storiografia ecclesiastica: Scuola Cattolica 1940, 550/64. – B. ALTANER, Augustinus u. E. v. Kaisareia. Eine quellenkritische Untersuchung: ByzZ 44 (1951) 1/6. – D. S. BALANOS, Zum Charakterbild des Kirchenhistorikers E.: ThQS 116 (1935) 309/22. – O. BARDENHEWER 3², 240/62. – G. BARDY, La littérature patristique des Quaestiones et Responsiones sur l'Écriture Sainte: RevBibl 41 (1932) 228/36; La théologie d'E. de Césarée d'après l'Hist. Eccl.: RevHistEccl 50 (1955) 5/20. – P. BATIFFOL, Les documents de la Vita Constantini: BullAncLittArchéolChrét 4 (1914) 309/22. – A. BAUER, Beiträge zu E. u. den byzantinischen Chronographen: SbW 162 (1909). – W. BAUER, Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im ältesten Christentum (1934). – A. BAUMSTARK, Syrische Fragmente von E. περὶ διαφωνίας: OChr 1 (1901) 378/83. – N. H. BAYNES, The Chronology of the 9th Book of the Hist. Eccl. of E.: ClassQ 18 (1924) 193; The Chronology of E.: ebd. 19 (1925) 95/101; Constantine the Great and the Christian Church: ProcBrAc 15 (1929, ersch. 1931); E. and the Christian Empire: AnnInstPhil 2 (1933/4) 13/18 = Byzantine Studies and other Essays (Lond. 1955) 168/72. – H. BERKHOF, Die Theologie des E. von Cäsarea (Amsterd. 1939); Kirche u. Kaiser (1946). – A. BIGELMAIR, Zur Theologie des E. v. Cäsarea: Festschr. G. Hertling (1913) 65/85. – D. DE BRUYNE-A. WILMART, Membra disiecta: RevBibl 36 (1924) 121/36. – C. BURKITT, Evangelion da-Mepharreshe (Cambr. 1914). – R. CADIOU, La bibliothèque de Césarée et la formation des chaînes: RevScRel 16 (1936) 474/83. – H. VON CAMPENHAUSEN, Griech. Kirchenväter² (1956) 61/71. – L. CANET, Sur le texte grec des Canons d'E.: MélArch 33 (1913) 119/68. – A. CASAMASSA, I documenti della Vita Constantini di E. di Cesarea: Letture Constantiniane (Rom 1914) 1/60 = Scritti Patristici 1 (Rom 1955) 3/40. – E. CASPAR, Die älteste römische Bischofsliste (1926). – W. R. CASSELS, The Purpose of E.: Hibbert Journ. 1 (1903) 781/8. – R. CEILLIER, Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques² 3 (1859) 168/318. – F. H. CHASE-J. F. BETHUNE-BAKER, Note on the Authorship of the contra Marcellum and de eccl. theol.: JThSt 6 (1905) 512/21. – F. C. CONYBEARE, Three early doctrinal Modifications of the Text of the Gospels: Hibbert Journ. 1 (1903) 474/83; The Authorship of the Contra Marcellum: ZNW 4 (1903) 330/4; 6 (1905) 250/70. – F. E. CRANZ, Kingdom and Policy in E. of Cesarea: HarvTheolRev 45 (1952) 575/611. – A. CRIVELLUCI, Della fede storica di E. nella Vita di Costantino (Livorno 1888); I documenti della Vita Constantini: Studi Storici 7 (1898) 412/29. 453/91. – F. L. CROSS, The Council of Antioch A. D. 325: ChurchQuartRev 128 (1939) 49/76. – I. DANIELE, I documenti constantiniani della Vita Constantini di E. di Cesarea: Analecta Gregoriana 13 (Rom 1938). – R. DEVREESSE, Art. Chaînes exégétiques grecques: DictB Suppl. 1, 1122/4; L'édition du commentaire d'E. de Césarée sur Isaïe: RevBibl 42 (1933) 540/55; Introduction à l'étude des manuscrits grecs (Par. 1954). – H. DOERGENS, E. von Cäsarea als Darsteller der phöniz. Religion (1915); E. v. C. als Darsteller der griech. Religion (1922); Apollonius v. Tyana in Parallele zu Christus: ThGl 25 (1933) 292/304; E. v. Caes., der Vater der Kirchengeschichte: ebd. 29 (1937) 446/8. – H. DÖRRIES, Das Selbstzeugnis Kaiser Constantins = AbhG 34 (1954). – L. DUCHESNE, Histoire ancienne de l'Église 2⁵ (Par. 1911). – H. EGER, Kaiser u. Kirche in der Geschichtstheologie des E. v. Cäsarea: ZNW 38 (1939) 97/115. – A. EHRHARDT, Constantins d. Gr. Religionspolitik u. Gesetzgebung: SavZ Rom 72 (1955) 127/90; Politische Metaphysik von Solon bis Augustinus 2 (1959) Kap. 7. – W. ELLIGER, Die Stellung der alten Christen zu den Bildern (1930).– H. EMONDS, Zweite Auflage im Altertum (1941). – E. FASCHER, Art. Energeia: o. Bd. 5, 42f. – M. FAULHABER, Die griech. Apologeten der klass. Väterzeit. I. E. von Cäsarea (1895). – H. FISCHER, Geschichte der Kartographie von Palästina: ZDPV 56 (1933) 218/53. – FLICHE-MARTIN, Hist. 3 (1950). – G. FLOROVSKY, Origen, E. and the Iconoclastic Controversy: Church History 19 (1950) 3/22. – P. FRANCHI DE' CAVALIERI, Constantiniana = Studi e Testi 171 (1953). – E. FRITZE, Beiträge zur sprachlich-stilistischen Würdigung des E. (1910). – H. GELZER, Sextus Julius Africanus u. die byzantinische Chronographie 2, 1 (1885) 23/107. – S. GRÉBAUT, Les dix canons d'E. et d'Ammonius: RevOrChr (1913) 314/17. – H. GRÉGOIRE, La ‚conversion' de Constantin: Rev. de l'Univ. de Brux. 36 (1930/1) 231/72; E. n'est pas l'auteur de la Vita Constantini dans sa forme actuelle et Constantin ne s'est pas converti en 312: Byzant 13 (1938) 561/83; La vision de Constantin ‚liquidée': ebd. 14 (1939) 341/51; L'authenticité de la Vita Constantini attribuée à E.: BullAcBelg 39 (1953) 462/79. – H. GRESSMANN, Studien zu E. Theophanie = TU 23, 3 (1903). – A. VON GUTSCHMID, Kleine Schriften 1 (1889) 417/529. – A. HALMEL, Die Entstehung der Kirchengeschichte des E. von Cäs. (1896); Die Palästinischen Märtyrer des E. v. C. in ihrer zweifachen Form (1898). – A. VON HARNACK, Gesch. der altchristl. Literatur bis E. 1, 2 (1893) 551/86; 2, 2 (1903) 106/27. – I. HEIKEL, De Praep. Ev. Eusebianae edendae ratione quaestiones (Helsinki 1888); Kritische Beiträge zu den Constantin-Schriften des E. = TU 36, 4 (1911); De Constantini imperatoris scriptis edendis (Helsinki 1916). – R. HELM,

E. Chronik u. ihre Tabellenform = AbhB 1924; De E. in Chronicorum libro auctoribus: Eranos 22 (1924) 1/10; Die neuesten Hypothesen zu E. Chronik: AbhB (1929) 371/408; Hieronymus' Zusätze in E. Chronik und ihr Wert für die Literaturgeschichte = Philol Suppl. 21, 2 (1929). – P. Henry, Recherches sur la Préparation évangélique d'E. et l'édition perdue des œuvres de Plotin (Par. 1935); Les états du texte de Plotin (Par. 1938). – K. Heussi, Zum Geschichtsverständnis des E. v. C.: WissZJena 7 (1957) 89/92. – F. J. Foakes-Jackson, E. Pamphili. A Study of the Man and his Writings (Cambr. 1933). – F. Jaskowski, Die Kirchengesch. des E. und der Primat: KirchlZ 1909, 104/16. – A. H. M. Jones, Note on the Genuineness of the Constantinian Documents in E. Life of Constantine: JournEcclHist 5 (1954) 196/200. – H. Katzenmayer, Petrus u. der Primat des röm. Bischofs in der Eccl. Hist. des Bischofs E. von Cäs.: IntKirchlZeitschr 38 (1948) 153/71. – J. N. D. Kelly, Early Christian Creeds (Lond. 1950). – Th. Klauser, Das Ciborium in der älteren christl. Buchmalerei = NachrGött 1961, 191/208; Die Äußerungen der Alten Kirche zur Kunst: Atti del VI. Congr. di Archeol. Crist. (Città d. Vat. 1964). – E. Klostermann, E. Schrift περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων = TU 28, 2b (1902). – H. Koch, Die altchristl. Bilderfrage (1917) 41/58. – H. Kraft, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (1955). – K. Lake, The Caesarean Text of Mark: HarvTheolRev 21 (1928) 277. – R. Laqueur, E. als Historiker seiner Zeit (1929). – J. R. Laurin, Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361 = AnalGregor 61 (Rom 1954). – H. J. Lawlor, The Chronology of E. Martyrs of Palestine: Hermathena 25 (1908) 177/201; Eusebiana (N. Y. 1912); The Chronology of E.: ClassQ 19 (1925) 94/100. – G. Lazzati, Note su E. epitomatore di Atti dei Martiri: Studi in onore A. Calderini-R. Paribeni 1 (Mil. 1956) 377/84. – H. Leclercq, Art. E. de Césarée: DACL 5, 747/75; Art. Historiens du christianisme: ebd. 6, 2550/5. – H. Lietzmann, Gesch. 3, 152/62. – J. B. Lightfoot, Art. E. of Caesarea: Dict. of Christian Biography 2 (Lond. 1880) 308/48. – G. Loeschcke, Contra Marcell., eine Schrift des E. v. Cäs.: ZNW 7 (1906) 69/76. – E. Lohmann, Der textkritische Wert der syrischen Übersetzung der Kirchengeschichte des E. (1899). – A. Mancini, Della composizione della H. E. di E. Cesarense: Studi Storici 41 (1897) 269/90; Osservazioni sulla Vita di Costantino di E.: RivFil 33 (1905) 309/60. – G. Mercati, Note di letteratura biblica: Vivre et Penser 1 (1941) 5/15. – P. Meyer, De Vita Constantini Eusebiana: Festschr. Gymn. Adolfinum Moers (1882) 23/8. – R. L. P. Milburn, Early Christian Interpretations of History (Lond. 1954). – A. Möhle, Der Josajakommentar des E. von Kais. fast vollständig wiederaufgefunden: ZNW 35 (1934) 87/9. – J. Moreau, Zum Problem der Vita Constantini: Historia 4 (1955) 234/45; Vérité historique et propagande politique chez Lactance et dans la Vita Constantini: AnnUniv Saraviensis 4 (1955) 89/97. – K. Mras, Ein Vorwort zur neuen E.-Ausgabe: AnzAkW 84 (1947) 115/20; Meine E.-Ausgabe: RhMus 22 (1944) 217/36; Die Stellung der Praep. evang. des E. im antiken Schrifttum: AnzAkW 93 (1956) 209/17. – M. Müller, Die Überlieferung des E. in seiner Kirchengesch. über die Schriften des NT u. deren Verfasser: ThStKr 105 (1933) 425/55. – F. X. Murphy, Rufinus v. Aquileia (Wash. 1945). – H. S. Murphy, E. New Testament Text in the Dem. ev.: JournBiblLit 73 (1954) 162/8. – E. Nestle, Die eusebianische Evangeliensynopse: NeueKirchlZeitschr 19 (1908) 40/51. 93/114. 219/32. – W. Nigg, Die Kirchengeschichtsschreibung, Grundzüge ihrer historischen Entwicklung (1934). – H. Nolte, Zu den Eclogis propheticis des E. v. Caes.: ThQS 43 (1861) 95/109. – C. Nordenfalk, Die spätantiken Kanontafeln (Göteborg 1938). – M. Noth, Die topographischen Angaben im Onomastikon des E.: ZDPV 66 (1943) 32/63. – H. H. Oliver, The Epistle of E. to Carpianus: Novum Testamentum 3 (1959) 138/45. – H. G. Opitz, E. v. Cäs. als Theologe: ZNW 34 (1935) 1/19. – P. Orgels, A propos des erreurs historiques de la Vita Constantini: AnnInstPhil 12 (1952) 575/611. – J. E. L. Oulton, Rufinus' Translation of the Church History of E.: JThS 30 (1929) 150/74. – F. Overbeck, Die Bischofslisten u. die apostolische Nachfolge in der Kirchengesch. des E. (1898). – G. Pasquali, Die Komposition der Vita Constantini des E.: Hermes 45 (1910) 369/86. – A. Penna, Il ‚de consensu evangelistarum' ed i ‚canoni Eusebiani': Biblica 36 (1955) 1/19. – E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem (1935). – A. Piganiol, Sur quelques passages de la Vita Constantini: AnnInstPhil 10 (1950) 513/8. – A. Pistelli, I documenti costantiniani negli scrittori ecclesiastici (Firenze 1914). – E. des Places, Les Lois de Platon et la Prép. Évang. d'E. de Cés.: Aegyptus 32 (1952) 223/31; E. de Césarée juge de Platon: Mélanges A. Diès (Par. 1956) 69/77; Le Platon de Théodoret: Studi in honore A. Calderini-R. Paribeni 1 (Mil. 1956) 325/36; Deux témoins du texte des Lois de Platon: WSt 70 (1957) 254/9. – G. L. Prestige, ἀγέν[ν]ητος and γεν[ν]ητός and kindred words, in E. and the early Arians: JThSt 24 (1923) 486/96. – E. Preuschen, Art. E.: Herzog-H. RE 5, 605/18. – A. Puech, Histoire de la littérature grecque chrétienne 3 (Par. 1930) 167/234. – J. Quasten, Patrology 3 (Utrecht 1960) 309/45. – J. Salaverri, La cronologia en la H. E. de E. Cesariense: Estudios Ecclesiasticos 11 (1932) 114/23; La idea de

tradición en la H. E. de E. C.: Gregorianum 13 (1932) 211/40; La sucesión apostólica en la H. e. de E. C.: ebd. 14 (1933) 219/47; El origen de la revelación y los garantes de su conservación en la Iglesia secundo E. C.: ebd. 16 (1935) 349/73. – J. Schaefer, Die 50 Bibelhss. des E. für den Kaiser Konstantin: Der Katholik 11 (1913) 90/104. – F. Scheidweiler, Die Bedeutung der Vita Metrophanis et Alexandri für die Quellenkritik bei den griech. Kirchenhistorikern: ByzZ 50 (1957) 74/98; Nochmals die Vita Constantini: ebd. 49 (1956) 1/32; Zur Kirchengesch. des E. von Kaisareia: ZNW 49 (1958) 123/29. – A. Schoene, Die Weltchronik des E. in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus (1906). – E. Schwartz, Art. Eusebios: RE 6, 1370/1439 = E. Schwartz, Griechische Geschichtsschreiber (1957) 495/598. – O. Seeck, Die Urkunden der Vita Constantini: ZKG 18 (1897) 321/45. – K. M. Setton, The Christian Attitude towards the Emperors in the 4th Century (N. Y. 1941). – A. Siegmund, Die Überlieferung der griech. christl. Literatur in der latein. Kirche (1949) 73/80. – J. Sirinelli, Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne = Public. Sect. Lang. et Litt. Dakar 10 (Paris 1961). – G. G. Spaude, An Examination of E. Church History as a Source for NT Study = Diss. South California Univ. (1952). – J. Stevenson, Studies in Eusebius (Cam. 1929). – J. Straub, Vom Herrscherideal in der Spätantike (1939). – M. J. Suggs, The Eusebian Text of Matthew: NovTest 1 (1956) 233/45; E. and the Gospel Text: HarvTheolRev 50 (1957) 307/10; E. Text of John in the Writings against Marcellus: JournBiblLit 75 (1956) 137/42. – R. V. G. Tasker, The Text used by E. in the Dem. Ev. in quoting Matthew and Luke: HarvTheolRev 28 (1935) 61/7. – W. Telfer, The Author's Purpose in the Vita Constantini: Studia Patr. 1 = TU 63 (1957) 157/67. – P. Thomsen, Palästina nach dem Onomasticon des E.: ZDPV 26 (1903) 97/141. 145/88; Untersuchungen zur älteren Palästina-Literatur: ebd. 29 (1906) 101/32; Loca Sancta (1907). – C. H. Turner, The early episcopal Lists: JThSt 1 (1900) 181/200. – A. Vaccari, Le sezioni evangeliche di E. e il Diatessaron di Taziano nella letteratura siriaca: RivStudiOr 32 (1957) 433/52. – H. Valesius, Eusebii Pamphili Ecclesiasticae Historiae libri X, nova ed. (Par. 1678); Veterum Testimonia pro Eusebio et contra Eusebium: PG 19, 69/98. – C. Verschaffel, Art. Eusèbe de Césarée: DictThéol Cath 5, 1527/32. – M. Villain, Rufin d'Aquilée et l'h. e. d'E.: RechScRel 33 (1946) 164/210. – F. Vittinghoff, E. als Verfasser der Vita Constantini: RhMus 96 (1953) 330/73. – J. Vogt, Streitfragen um Konstantin d. Gr.: RM 58 (1943) 190/203; Art. Constantinus d. Gr.: RAC 3, 306/79; Constantin d. Gr. u. seine Zeit² (1960) m. Bibliographie. – W. Völker, Von welchen Tendenzen ließ sich E. bei der Abfassung seiner Kirchengeschichte leiten?: VigChr 4 (1950) 157/80. – D. Volturno, The Four Gospels Text of E., Diss. Boston (1956, microfilm). – D. S. Wallace-Hadrill, An Analysis of some Quotations of Matth. in E. Dem. Ev.: JThSt NS 1 (1950) 168/75; The Eusebian Chronicle: ebd. 6 (1955) 248/53; E. and the Gospel Text of Caesarea: HarvTheolRev 49 (1956) 105/14; Eusebius of Caesarea (Lond. 1960). – M. Weis, Die Stellung des E. von Cäs. im arianischen Streit (1919). – C. Wendel, Der Bibelauftrag Kaiser Konstantins: ZentralblBibl 56 (1939) 165/75. – C. Weyman, E. von Cäs. u. sein Leben Constantins: Hist.-polit. Blätter 129 (1902) 873/92. – F. W. Winkelmann, Die Vita Constantini des E., ihre Authentizität, ihre Textbezeugung, Diss. Halle (1959, maschinenschr.). – J. Zeiller, Quelques remarques sur la vision de Constantin: Byzant 14 (1939) 329/39. – N. Zernov, E. and the Paschal Controversy at the End of the 2nd Century: ChurchQRev 116 (1933) 24/41.

J. Moreau †.

Euteleia s. Einfachheit.

Euterpe s. Musen.

Euthymia s. Heiterkeit.

Eva s. Urmensch.

Evagrius Ponticus.

A. Persönlichkeit. I. Leben. E. wurde um 345 zu Ibora im Pontus geboren. Als Sohn eines Chorbischofs trat er in den geistlichen Stand ein; seine Lehrer waren die Kappadokier Basilius v. Caesarea, der ihm das Lektorenamt übertrug, u. vor allem Gregor v. Nazianz, der ihn in Philosophie u. theologischen Wissenschaften unterrichtete u. nach dem Tod des Basilius (379) zum Diakon weihte. Er lebte einige Jahre in Kpel bei Gregor, als dieser dort Bischof war (379/381), dann unter seinem Nachfolger Nektarios. Er begab sich anschließend nach Palästina, verbrachte einige Monate bei Rufinus u. Melania,

dann ging er auf den Rat der letzteren nach Ägypten, um dort endgültig als Mönch zu leben (383). Nach einem 2jährigen Aufenthalt in Nitrien ließ er sich in der Wüste Kellia nieder, in der er bis zu seinem Tod im Frühjahr 399 eine halbanachoretische Lebensweise führte. Von den berühmten Mönchen kannte er unter anderem die beiden Makarius, den Alexandriner u. den Ägypter, ebenso Arsenius; aber er lebte vor allem in enger Gemeinschaft mit Mönchen, die, wie Melania u. Rufinus, begeisterte Leser des Origenes waren: mit Ammonios u. seinen Brüdern, bekannt unter dem Namen ‚Lange Brüder'; er nahm einen bedeutenden Platz in der kleinen Gruppe ein, die sich um jene gebildet hatte, u. die man ‚Gemeinschaft des Ammonios u. E.' oder einfach ‚Gemeinschaft des E.' nannte. Um seinen Lebensunterhalt zu verdienen, widmete er sich Abschreibearbeiten u. verfaßte auch selbst in der Wüste zahlreiche Schriften. Durch ihre geistige Tätigkeit u. ihre Bewunderung für die Werke des Origenes unterschieden sich E. u. seine Freunde sehr von der Masse der Mönche, die in ihrer Mehrzahl ungebildete ägyptische Bauern waren. Als 393 nach der Denunzierung von Irrtümern des Origenes durch Epiphanius v. Salamis der erste große Origenistenstreit begann, kam es in der Wüste zu Feindseligkeiten zwischen der Masse der Mönche, den sog. ‚Anthropomorphiten', Anhängern des Wortsinns der Hl. Schrift, u. der kleinen Gruppe der als ‚Origenisten' geltenden Mönche, nämlich der Leute um Ammonios u. E.; wenn der letztere nicht in dem Bericht über die Verfolgung erwähnt wird, welche die origenistischen Mönche u. besonders die ‚Langen Brüder' von seiten des Patriarchen Theophilos erlitten hatten, so liegt der einzige Grund darin, daß E. bereits gestorben war, als der Patriarch im Laufe des J. 399 plötzlich in das Lager der Antiorigenisten übertrat.

II. Wirkung. Gegenüber E. war die Haltung der mönchischen Tradition ziemlich geteilt. Die klassischen Quellen des Mönchtums zählen ihn zu den verehrungswürdigsten Vätern: Palladius, der sein Schüler war u. zehn Jahre mit ihm in der Wüste Kellia lebte, widmete ihm ein langes Kapitel in seiner Historia Lausiaca (c. 38 [116/123 Butler]); der Verfasser der Historia monachorum in Aegypto spricht sich ebenfalls lobend über ihn aus (86 Preuschen; 123 Festugière); die Kompilatoren der Apophthegmata Patrum haben Sprüche u. vor allem lange Auszüge aus seinen Werken aufgenommen (alphabetische Sammlung: PG 65, 173A/176A). Seine aszetischen Werke fanden rasch große Verbreitung u. wurden in hohen Ehren gehalten; denn in ihnen hatte die mündlich u. durch Beispiel in der Frühzeit der mönchischen Kreise Nitriens u. der sketischen Wüste überlieferte Lehre ihren schriftlichen u. systematischen Niederschlag gefunden. Dennoch wurde seine Zugehörigkeit zur Gruppe der origenistischen Mönche nicht übergangen, u. es fehlte in dieser Hinsicht nicht an Vorbehalten. Die erste Kritik stammte von Hieronymus, der seine Lehre von der *Apatheia tadelte (ep. 133 [CSEL 56, 246]; dial. c. Pelag. prol.: PL 23, 496A; in Jer. 4, 1 [CSEL 59, 221]). Diese lebhafte Kritik von seiten des Hieronymus ist ohne Zweifel der Grund dafür, daß Joh. Cassian., der E. wahrscheinlich persönlich gekannt hat u. sehr stark unter seinem Einfluß stand (s. u.), ihn nicht nennt. Die Apophthegmata selbst sind nicht frei von Vorbehalten gegenüber E.: man setzt ihn herab, indem man ihn deutlich daran erinnert, daß er ein Fremder sei (Evagr. 7 [PG 65, 176A]), man läßt ihn die Eitelkeit seines Wissens u. seiner Bildung eingestehen (lat. Version des Pelagius 10, 19 [PL 73, 415 CD] = Euprep. 7 [PG 65, 172D]; Pelag. 10, 5 [PL 73, 912D/913A] = Arsen. 5 [PG 65, 88D/89A]); man erzählte, daß Makarius der Ägypter ihn vor dem eitlen Ruhm gewarnt habe, den ihm seine Liebe zur Rhetorik eingetragen habe (Amélineau: AnnMusGuimet 25 [1894] 157/58). Während des 5. u. 6. Jh. verbreiteten sich bis in die Klöster Palästinas hinein Anekdoten über seinen Hochmut, für den er bestraft worden sei (Zos.: PG 78, 1685C), oder über den Dämon, der nach seinem Tod in seiner Zelle lebte u. sie unbewohnbar machte (Joh. Mosch. prat. 177 [PG 87, 3048AB]). Man weiß durch Barsanuphius, daß seine Werke in den Mönchskreisen Palästinas viel gelesen wurden, aber daß diese Lektüre dort Unruhe hervorrief; Barsanuphius riet selbst, die ‚für die Seele nützlichen' Schriften des E. zu lesen, aber diejenigen beiseite zu lassen, in denen er seine origenistischen Meinungen vorgetragen habe (PG 86, 892/901). Indessen begannen in diesem Gebiet, besonders in der Neuen Laura, Mönche origenistische Meinungen, namentlich über die Präexistenz der Seele u. die Apokatastasis, vorzutragen; es handelt sich um diejenigen, die man ‚Isochristen' nannte. Sie

wurden 553 durch das 5. ökumen. Konzil in Kpel verworfen (F. Diekamp, Die origenistischen Streitigkeiten im 6. Jh. u. das 5. allgem. Concil [1899]; Text der Anathemata ebd. 90/96). Die verurteilten Meinungen waren denunziert worden nicht nur als solche des Origenes allein, sondern auch des E. u. Didymus. Tatsächlich entspricht die in den Verurteilungen zusammengefaßte Lehre genau dem Origenismus evagrianischer Art; mehrere dieser Anathemata haben ihre unmittelbare Quelle im Werk des E. selbst (A. Guillaumont, Évagre et les anathématismes antiorigénistes de 553 = Studia Patristica 3 = TU 78 [1961] 219/26; ders., Keph. 143/159). Diese amtliche Verurteilung belastete den Ruf des E. In der Folgezeit vermieden es auch die, welche am stärksten unter seinem Einfluß standen, ihn zu nennen oder taten es nur, um ihn zu tadeln: im 7. Jh. bezeichnete ihn Joh. Klimakos als ‚verdammt' (sc. 14 [PG 88, 865AB]) u. Maximus der Bekenner als ‚gottlos' (schol. in Dion. hier. cael. 7, 3 [PG 4, 76D]).

B. Werke. I. Griechisch Erhaltenes. a. Unter eigenem Namen Überliefertes. Die Verurteilung des J. 553 hat die Erhaltung u. Überlieferung der Werke des E. ungünstig beeinflußt (*Zensur). Nur ein Teil ist im griech. Originaltext erhalten geblieben. Er umfaßt die folgenden Bücher, die in PG 40 zusammengefaßt sind.

1. Praktikos (1221D/52C). Vorangeht ein Brief an Anatolius über die Symbolik der mönchischen Kleidung (1220C/21C). Der von Cotelier edierte u. von Migne abgedruckte Text entspricht nicht der wirklichen Gliederung u. dem tatsächlichen Inhalt des Buches, wie dies die hsl. Überlieferung u. die Übersetzungen zeigen (J. Muyldermans, La teneur du ‚Practicus' d'Évagrius le Pontique: Muséon 42 [1929] 74/89). Man muß aus dem Text cap. 63/71 herausnehmen (1236C/44B), da sie zu einem anderen Werk gehören, muß statt dessen den 1272A/76B unter dem Titel Περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν edierten Text hinzufügen; dieser Text ist kein gesonderter Traktat, sondern stellt Kap. 6/14 des Prakt. dar. Das Werk bildet eine ‚Zenturie' in 100 ‚Kapiteln', von denen die letzten zehn zur Gattung der *Apophthegmata zählen. Es ist ein grundlegendes Buch für das Studium der aszetischen Lehre des E. Besonders an die Anachoreten gerichtet, behandelt es den Zugang zur Apatheia.

2. Τῶν κατὰ μοναχῶν πραγμάτων τὰ αἴτια. Dieses Buch (rerum monachalium rationes 1253B/60C) wird in der hsl. Überlieferung oft Ὑποτύπωσις genannt. Es ist viel gelesen worden; bestimmt für Anfänger, führt es die spezifischen Züge des mönchischen Standes vor: Verzicht auf die Ehe, Anachorese, Einsamkeit, strenge Armut usw. Eine Stelle findet sich unter den Schriften des Ammonas wieder (PO 11, 486f). Aus diesem Buch u. dem Praktikos haben die Kompilatoren der Apophthegmata besonders gerne geschöpft.

3. Drei kleine Sentenzensammlungen (1264D/69D). Es handelt sich um 33 Kapitel κατ' ἀκολουθίαν, in denen besonders schwierige Ausdrücke der Schrift allegorisch erklärt werden (Namen von Krankheiten, Tiernamen aus Prov. 30), sodann um eine alphabetische Reihe von 25 Sentenzen, schließlich um eine Reihe von 26 Sentenzen, die alle Definitionen sind. Diese beiden letzten Reihen sind auch von A. Elter, Gnomica 1 (1892) ediert worden.

4. ‚Die Ermahnung an Mönche' u. ‚An eine Jungfrau'. Migne bietet nur eine latein. Übersetzung (1277C/86A); der griech. Text ist von Gressmann unter dem Titel ‚Nonnenspiegel u. Mönchsspiegel' ediert worden (TU 39, 4, 143/65), 137 bzw. 56 Verse umfassend, meist in Distichonform, die Ratschläge für Zönobiten enthalten. Diese Form erinnert sehr an die biblischen Proverbia, die stellenweise paraphrasiert werden.

5. Εἰς τὸ πιπι. Diese kurze Erklärung des Tetragrammatons (1285f; der Text in PL 23, 1271 u. bei P. de Lagarde, Onomastica sacra² [1887] 229ff) befindet sich unter dem Namen des E. in den Einleitungen zur griech. Bibel. Sie stammt aber wahrscheinlich von Origenes (R. Devreesse, Introduction à l'étude des mss. grecs [Paris 1954] 108/11).

6. Verschiedenes. Man muß darauf verzichten, den E. mit dem Verfasser der ‚euthalianischen' Edition der Paulusbriefe zu identifizieren (Devreesse aO. 163/64; B. Hemmerdinger: Akten 11. Int. Byz. Kongreß München 1958 [1960] 227/31). Unter den unter dem Namen des E. edierten Werken wären noch die σκέμματα zu nennen, eine Zusammenstellung, gebildet aus annähernd 60 Sentenzen, von denen die letzten 22 einen besonderen kleinen Traktat, περὶ λογισμῶν, ausmachen (Muyldermans, Ev. 1/47).

b. Unter anderem Namen Überliefertes. Einige Schriften, die unter dem Namen des E. in orientalischen Übersetzungen (s. u.) erhalten

geblieben waren, sind entweder ganz oder in einem mehr oder weniger wichtigen Teil der griech. Überlieferung unter den empfehlenswerten Namen des Nilus gestellt worden. Man kann die Herkunft dieser geänderten Zuweisung nicht angeben, aber sicher ist es im Laufe der Jahrhunderte öfter geschehen, daß durch die griech. Kopisten der Name des Nilus statt des E. eingesetzt worden ist. Nilus hatte ein eigenes literarisches Werk aufzuweisen. Daher ist es noch nicht mit Sicherheit möglich zu klären, was Nilus selbst u. was dem E. zuzuschreiben ist, ungeachtet der Arbeiten von F. Degenhart (Der hl. Nilus Sinaita [1915]; Neue Beiträge zur Nilus-Forschung [1918]) u. K. Heussi (Untersuchungen zu Nilus dem Asketen = TU 42, 2 [1917]; Das Nilusproblem [1921]). Von den in PG 79 edierten Werken des Nilus sind die folgenden Traktate sehr wahrscheinlich Schriften des E.

1. ‚Traktat für den Mönch Eulogios' (1093 D/1140 A). Angefügt ist eine an den gleichen Eulogios gerichtete kleine Schrift über ‚Die den Tugenden entgegengesetzten Laster' (1140 B/1144 D). Dieser Traktat läuft allgemein in der hsl. griech. Überlieferung unter dem Namen des Nilus außer in gewissen Hss., in denen er zwischen dem ‚Praktikos' u. der ‚Ermahnung an die Mönche' eingeschoben ist; aber er ist in der syrischen u. armenischen Übersetzung unter dem Namen des E. überliefert. Er enthält wichtige Erörterungen über Xeniteia, Hesychia, Akedia u. besonders über den Kampf gegen die Logismoi.

2. Περὶ τῶν ὀκτὼ πνευμάτων τῆς πονηρίας (de octo spiritibus malitiae, 1145 A/64 D). In der Mehrzahl der griech. Hss. wird dieser Traktat dem Nilus zugeschrieben, aber die syrische, arabische u. äthiopische (für die letztere s. O. Spiess: OrChrist 29 [1932] 203/28) kennt ihn unter dem Namen des E. Diese Schrift besteht in einer Folge von Sentenzen, die nach den 8 Logismoi gruppiert sind.

3. Περὶ προσευχῆς (de oratione, 1165 A/200 C). Wichtig für das Studium der Mystik des E. Es besteht aus 153 ‚Kapiteln'; soviel Fische wurden nach dem Vorwort beim wunderbaren Fischfang gefangen (Joh. 21, 11); zudem ist 153 eine Dreieckszahl von mystischem Wert (Muyldermans, Evagriana syr. 39/46). Im Griechischen erscheint diese Schrift immer unter dem Namen des Nilus u. unter dem Namen des Nilus bieten auch die Apophthegmata Patrum Auszüge (PG 65, 305 AC). Aber in der syrischen u. arabischen Überlieferung wird das Werk dem E. zugeschrieben (I. Hausherr, Le ‚De Oratione' d'Évagre le Pontique en syriaque et en arabe: OrChristPer 5 [1939] 7/71). Außer diesem Zeugnis der syro-arabischen Überlieferung hat Hausherr zugunsten der Autorschaft des E. innere Argumente geltend gemacht, die entscheidend zu sein scheinen (Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique [PsNil], trad. franç. et comm. d'après les autres écrits d'Évagre: RevAscMyst 15 [1934] 34/93. 113/70). Ein anderes Argument ist, daß dieses Buch, in dem die Theorie vom reinen Gebet dargelegt wird, sich ganz natürlich in den Kontext des anthropomorphitischen Streites einfügt (A. Guillaumont, Keph. 59/61).

4. Περὶ διαφόρων πονηρῶν λογισμῶν (de diversis malignis cogitationibus, 1200 D/33 A). Davon gibt es eine längere Rezension, deren Supplementkapitel von Muyldermans ediert worden sind (Trad. 47/54). Dieses Werk, in dem mit großem psychologischen Einfühlungsvermögen u. vielen konkreten Einzelheiten der Mechanismus u. die Abfolge der Logismoi analysiert werden, trägt in der syrischen hsl. Überlieferung sowie meistens auch in der griech. den Namen des E.; zudem ist die Autorschaft des E. auch durch Stil u. Inhalt annähernd gesichert (These von Heussi aO.).

5. Sentenzenreihen (1236 A/64 A). Es sind drei Serien; die letzte, eine ‚parainesis', wurde auch von Elter aO. ediert.

6. ‚Dogmatischer Brief über die Hl. Dreifaltigkeit'. PG 79, 1316 nur erwähnt; der Text findet sich PG 32, 245 C/268 B unter den Briefen des Basilius (ep. 8), unter dessen Namen der Brief auch überliefert ist (Y. Courtonne 1 [Paris 1957] 22/37). Die Zuweisung an E. schon von Suarez, dem Herausgeber des Nilus, verteidigt, wurde mit guten Gründen von Bousset (335/41) u. R. Melcher (Der 8. Brief des hl. Basilius, ein Werk des E. Pont. [1923]) bewiesen. Ein für das Studium der Trinitätslehre des E. sehr bedeutungsvoller Text.

7. ‚Über Lehrer u. Schüler'. Unter dem Namen des Nilus von van den Ven (Mélanges G. Kurth [Lüttich 1908] 2, 73/81) herausgegeben, aber in der syrischen Überlieferung dem E. zugeschrieben (Muyldermans, Evagr. syr. 60/61).

8. Psalmenkommentar. Dieser Kommentar befindet sich unter den Selecta in Psalmos,

die unter dem Namen des Origenes ediert worden sind (PG 12, 1053/1685; Pitra, Analecta sacra 2, 444/483; 3, 1/364; H. U. v. Balthasar, Die Hiera des Evagrius: ZKTh 63 [1939] 86/106; 181/206; M. J. Rondeau, Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique: OrChristPer 26 [1960] 307/348). Er treibt allegorische Exegese; er besteht aus einer Reihe von Glossen, in denen E. versucht, seine Lehre aus der Hl. Schrift zu begründen. – Das Zeugnis der exegetischen Katenen läßt vermuten, daß E. Kommentare auch zu anderen biblischen Büchern verfaßt hat (Sprüche, Job; vielleicht auch Genesis, Numeri, Bücher der Könige, Ecclesiastes, Hohes Lied, Lukas; v. Balthasar aO. 189/206).

II. In orientalischen Übersetzungen Erhaltenes. Alle vorhin erwähnten Bücher, ausgenommen die Kommentare zur Schrift, sind auch in syrischer u. armenischer Übertragung erhalten. Diese Übersetzungen haben aber überdies Werke des E. bewahrt, deren griech. Text verloren ist. Der armenische E. ist 1907 von Sarghisian ediert worden, der syrische von Frankenberg 1912 mit einer Rückübersetzung ins Griechische. Anschließend bringen wir die Bücher, deren griech. Text verloren gegangen ist, in der Reihenfolge dieser Ausgabe.

1. Kephalaia gnostika. Ein aus sechs Zenturien bestehendes Werk, das Sokrates unter dem Titel ,προγνωστικὰ προβλήματα' erwähnt (h. e. 4, 23 [PG 67, 516B]). Es ist das große Lehrwerk des E., in dem die origenistische Lehre enthalten ist, die in den Anathemata des J. 553 zusammengefaßt u. verdammt wurden. Es besteht kein Zweifel, daß der griech. Text aus diesem Grunde untergegangen ist; von diesem sind nur einige Fragmente erhalten, etwa ein Siebtel des Buches, die als Zitate u. Auszüge in Florilegien Aufnahme gefunden hatten. Es gibt aber zwei syrische Übersetzungen des Werkes. Die eine, von Frankenberg ediert mit dem umfangreichen Kommentar, den der nestorianische Theologe Babai d. Große (48/422) zu Anfang des 7. Jh. verfaßte, war die am weitesten verbreitete (,Vulgata'). Die andere, bisher nur in einer einzigen Hs. gefunden, ist 1958 durch A. Guillaumont veröffentlicht worden (PO 28, 1). Sie muß als einzige Wiedergabe des Gesamttextes des Originals betrachtet werden (A. u. C. Guillaumont, Le texte véritable des ,Gnostica' d'Évagre le Pontique: RevHistRel 142 [1952] 156/205); denn der Autor der ,Vulgata' hat den Text verändert u. verbessert, oft sehr schwerwiegend, um den Origenismus abzuschwächen, eine Säuberungsarbeit, die durch den Kommentar des Babai fortgesetzt worden ist; damit ist auch erklärt, warum die Syrer, die ebenso wie die Griechen Gegner des Origenismus waren, fortfahren konnten, dieses Buch zu lesen (A. Guillaumont, Keph. 231/90). Es gibt auch eine armenische Ausgabe des Werkes (Sarghisian 143/207), die aber nach der syrischen ,Vulgata' hergestellt worden ist.

2. Pseudosupplement zu den sechs Zenturien. Die syrische u. armenische Übersetzung von nr. 1 haben eine Gruppe von 60 Sentenzen aufbewahrt, die in die Editionen von Frankenberg (422/70 mit dem Kommentar des Babai) u. Sarghisian (207/216) als Beilage zu den sechs Zenturien von 1 aufgenommen sind; in Wirklichkeit enthält jede nur 90 Sentenzen. Sie gehören nicht zum Text von nr. 1, sondern zu einem eigenen Traktat, der in ziemlich verschiedenen Formen, auch unter dem Titel ,Gnostische Kapitel' erscheint (J. Muyldermans, Évagre le Pontique, les ,Capita cognoscitiva' dans les versions syriaque et arménienne: Muséon 47 [1934] 73/106). Ein Teil ist auch griechisch erhalten; er findet sich unter dem oben Sp. 1092 genannten Titel σκέμματα wieder. Der philosophische u. theologische Gehalt der Sentenzen dieses Traktats ist von der gleichen Art wie bei den 6 Zenturien.

3. Antirrhetikos. Diese Schrift wird öfters erwähnt: Pallad. hist. Lausiaca 38 (121, 1 Butler); Socr. h. e. 4, 23 (PG 67, 516B); Gennad. vir. ill. 11 (65 Richardson). Der griech. Text ist verloren, obwohl das Buch keine einzige Spur des Origenismus seines Verfassers trägt; es ist syrisch (Frankenberg 472/544) u. armenisch (Sarghisian 217/323) erhalten. Nach der Zahl der Logismoi wird es in acht Teile gegliedert; bei jedem dieser acht ,Gedanken' oder Versuchungen sind die Schrifttexte zitiert, die sie verjagen sollen. Es handelt sich also um ein Arsenal von Waffen im Kampf gegen die Dämonen. Die Bibelstellen werden in der Reihenfolge der biblischen Bücher von der Genesis bis zur Apokalypse geboten, es sind 487.

4. ,Gnostikos'. Dies Buch besteht aus 50 ,Kapiteln', macht also eine halbe ,Zenturie' aus. Fragmente sind im Griechischen erhalten geblieben; sieben ,Kapitel' werden von Sokra-

tes zitiert (h. e. 3, 7 [PG 67, 396B; 4, 23, 520A]), von denen eines in PG 40, 1285B abgedruckt ist. Aber das Gesamtwerk ist wiederum nur im Syrischen (Frankenberg 546/553) u. Armenischen erhalten (Sarghisian 12/22). Diese beiden Übersetzungen scheinen unabhängig voneinander aus dem Griechischen hergestellt worden zu sein (Hausherr, Vers. 100/106). Das Büchlein enthält eine Reihe von Ratschlägen für den ‚Gnostiker‘, die besonders sein Verhalten beim Unterricht betreffen.

5. Briefe. Eine Sammlung von 64 Briefen ist syrisch (Frankenberg 564/634), teilweise auch armenisch erhalten (Sarghisian 334/376). Der wichtigste ist ein langer Brief an Melania, in dem E. die großen Linien seiner Gedanken entwickelt; nach dem armenischen Zeugen wären auch mehrere andere Briefe an Melania gerichtet. Bei der Mehrzahl der Briefe ist der Name des Empfängers nicht angegeben.

6. Vermischtes u. Zweifelhaftes. An dieser Stelle seien zuerst zwei kurze Traktate erwähnt, ein ‚Protreptikos‘ u. ein ‚Parainetikos‘ (Frankenberg 554/562). Fünfzehn Fragmente oder kleinere Werke sind im Syrischen unter dem Namen des E. überliefert, aber im Griechischen unbekannt u. von Frankenberg nicht gesammelt worden; diese hat Muyldermans (Evagr. syr. 105/142) publiziert. Die Echtheit gewisser Teile dieses Textes ist zweifelhaft; der erste ‚Über die Gerechten u. die Vollkommenen‘ stammt aus dem ‚Buch der Stufen‘ hom. 14 (ed. Kmosko: PSyr 3, 323/334). – Zwei Abschnitte ‚Über die Seraphim‘ (syrisch u. armenisch) u. (nur syrisch) ‚Über die Cherubim‘ (Muyldermans: Muséon 59 [1946] 367/379). – Eine Exegese der Vision des Ezechiel (armenisch: Sarghisian 9/12). Dieser Text existiert im Griechischen unter dem Namen des Gregor v. Nazianz (Hausherr, Vers. 73). – Im Armenischen ist unter den Werken des E. eine Kompilation von Sentenzen des Sextus, Pythagoras u. anderer überliefert (Sarghisian 54/63). Die Zuweisung dieser Kompilation an E. ist nicht unmöglich (J. Muyldermans: RevÉtArm 9 [1929] 183/201). – Eine Rezension des Syntagma doctrinae des PsAthanasius (Sarghisian 131/141; J. Muyldermans: Handès Amsorya 41 [1927] 687/700).

C. Lehre. I. Esoterismus. Das Werk des E. zerfällt in zwei klar unterscheidbare Kategorien. Die einen, wie der ‚Praktikos‘ u. die ‚Rerum monachalium rationes‘, dienen der rein aszetischen Belehrung derjenigen, welche sich zum Mönchsleben verpflichtet haben. Die anderen, wie die ‚Kephalaia gnostika‘, enthalten metaphysische u. theologische Lehren u. sind denjenigen Mönchen vorbehalten, die bereits ‚Gnostiker‘ geworden sind; die höchsten Wahrheiten, insbesondere die Präexistenz der Seele u. die Apokatastasis, sollen nur denen enthüllt werden, die würdig, d. h. in der Gnosis genügend weit fortgeschritten sind, um sie wahrhaftig erfassen zu können; daher die hermetische Ausdrucksweise. E. hat seine Absicht selbst formuliert: er wolle ‚gewisse Wahrheiten verheimlichen, gewisse andere verhüllen, damit nicht das, was heilig ist, den Hunden u. nicht Perlen den Säuen vorgeworfen werden; diese Dinge werden nur für denjenigen klar werden, welcher auf dem geistlichen Wege fortgeschritten sei‘ (Brief an Anatolius: PG 40, 1221C). Tatsächlich waren schon die Alten überrascht von der Dunkelheit der Sentenzen des E. (valde obscuras, sagt Gennad. aO.). In der Einleitung zu seinem Kommentar hat Babai eigens die Gründe dargelegt, warum ‚die Kephalaia gnostika mit einer derart vollendeten Dunkelheit geschrieben‘ seien (Frankenberg 16). Dieser Hermetismus äußert sich in der Komposition des Werkes, wo Sentenzen ohne merkliche Verbindung der einen mit der anderen aneinandergereiht sind; er äußert sich im Gebrauch der Zahlensymbolik u. in der häufigen Anwendung allegorischer Exegese.

II. Metaphysik. Hier die großen Linien der Metaphysik des E., die nach der vollständigen Übersetzung der ‚Kephalaia gnostika‘ rekonstruiert werden können (A. Guillaumont, Keph. 37/39).

a. Kosmologie. Anfangs gab es eine Henade, gebildet durch die Gesamtheit der Logikoi oder Vernunftwesen, reiner Intellekte, die, unter sich gleich, geschaffen wurden zu dem einzigen Zweck: Gott, die nichtnumerische Trinität, die Einheit oder Monade, zu erkennen. Aber wegen ihrer Nachlässigkeit haben die Intellekte ‚die wesentliche Erkenntnis‘ verloren; damit kam die ‚Bewegung‘ in Gang, die zur Folge hatte, daß einerseits die Union zwischen den Intellekten u. der Einheit gelöst, anderseits die ursprüngliche Henade durch Einführung der Verschiedenheit u. Ungleichheit der vernünftigen Wesen zerstört wurde; die gefallenen Intellekte wurden ‚Seelen‘, die entsprechend dem Grad ihrer Nachlässigkeit mehr oder weniger tief fielen

u. fortan in einer mehr oder weniger vollständigen Unwissenheit gegenüber der Einheit dahinlebten. Diesem Fall der Intellekte folgt eine zweite Schöpfung, die der ‚zweiten' oder materiellen Wesen, von der Schöpfung der Logikoi oder ‚ersten Wesen' total verschieden; seitdem ist jeder gefallene Intellekt mit einem Körper verbunden u. in eine ‚Welt' versetzt, die dem Grad des Falls entsprechen. So entstanden die Körper der Engel, Menschen u. Dämonen, alle aus den vier Elementen gebildet u. deswegen materiell, aber nach unterschiedlichem Maß. Diese Vereinigung der gefallenen Intellekte mit einem materiellen Körper entsprach einem Gerichtsurteil, dem ‚ersten Gericht', das für jeden einzelnen seinen Körper u. seine Welt bestimmte u. folglich die ihm zugehörige Seinskategorie. Aber diese Vereinigung mit dem Körper zielt weniger auf Bestrafung als Befreiung; der Körper u. die entsprechende Welt sollen in Wirklichkeit für den gefallenen Intellekt zum Heilsmittel werden.

b. Soteriologie. Nach dem Abfall von der Einheit haben die Logikoi nicht mehr teil an der wesentlichen Erkenntnis; sie sind jetzt im Besitz einer Erkenntnis, genauer ausgedrückt: einer Kontemplation (theoria), die ihrem Stand angemessen ist, nämlich: der sinnlichen Anschauung, für die der Körper das unentbehrliche Mittel ist. Entsprechend dem Grad der Einzelwesen u. der Natur der Körper gibt es in aufsteigender Linie verschiedene Typen der Kontemplation: die ‚schwerfällige Kontemplation' (die der Dämonen u. gottlosen Menschen), die ‚natürliche zweite Kontemplation' (den Menschen eigen, die sich der Praktike hingeben u. sich bemühen, sich von ihren Leidenschaften zu befreien), die ‚natürliche erste Kontemplation' (die dem Stand der Engel entspricht u. zu dem auch diejenigen Menschen Zugang haben, welche die Apatheia erreicht haben). Darüber steht die Erkenntnis der Einheit oder die wesentliche Erkenntnis, vorbehalten den vollständig reinen Intellekten. Das Heil wird durch den Übergang von der niederen zur nächsthöheren Kontemplation erreicht. Wie es einen engen Zusammenhang zwischen den Typen der Kontemplation u. den Typen von Körpern u. Welten gibt, so entspricht auch jedem Übergang von der einen zur anderen Kontemplation der Übergang von dem einen zum anderen Körper, von der einen zur anderen Welt, von der einen ‚Ordnung' (τάξις) zur anderen. So sind die Menschen aufgerufen, tatsächlich Engel oder Dämonen zu werden, da die aktuelle Verschiedenheit der Vernunftwesen nicht von ihrer Natur, sondern dem Grad ihrer Kontemplation abhängt. Das Heil der Logikoi vollendet sich demnach durch mannigfaltige Wechsel hindurch, die übrigens nicht notwendigerweise jedesmal zum Besseren führen; das Heil vollendet sich durch aufeinanderfolgende Übergänge von einem zum anderen Körper, von einer zur anderen Welt, bis der Intellekt, fortschreitend befreit von Stoff u. Ort, von neuem die wesentliche Erkenntnis erreicht.

c. Christologie. Eine Hauptrolle bei diesem Erlösungsprozeß spielt Christus. Er ist selbst Intellekt, ähnlich u. gleich all denen, welche die ursprüngliche Henade bildeten. Aber allein von allen vernünftigen Wesen war er keiner ‚Bewegung' unterworfen u. ist mit dem wesentlichen Wissen, dem Logos, verbunden geblieben. Er hat jetzt allein den Logos in sich, u. weil er unabänderlich mit dem Logos verbunden ist, ist er Gott. Diese einzigartige Stellung verleiht ihm auch eine einzigartige Rolle im Heilsprozeß der gefallenen Intellekte. Durch ihn ist die ‚zweite Schöpfung' erfolgt, die der Körper u. Welten, auf die er seine ‚mannigfaltige Weisheit' verwendet hat, das Objekt der natürlichen zweiten Kontemplation; er war es, der beim ersten Gericht präsidiert u. auch bei allen späteren Richtersprüchen den Vorsitz führt, wobei er jedem bei jedem neuen Wechsel den Körper u. die Welt zuteilt, die ihm gebühren. Er hat selbst freiwillig einen Körper angenommen, der dem der gefallenen Logikoi ähnlich ist, um ihnen auf ihrem Heilsweg zu helfen u. ihnen die Mittel zu offenbaren, durch die sie wieder der wesentlichen Erkenntnis würdig werden können.

d. Eschatologie. Die Eschatologie des E. berücksichtigt die vielfältigen u. verschiedenen Welten, durch welche hindurch alle Logikoi, einschließlich der Dämonen, sich zum Stand der Engel fortschreitend erheben werden, für den ein geistiger Körper charakteristisch ist. Demgemäß kennt E. zunächst eine erste Zeit, den ‚siebten Tag', an dem sich die Herrschaft Christi über alle Vernunftwesen ausdehnt. Es folgt ein ‚achter Tag'; an ihm findet die Herrschaft Christi ihr Ende; an ihm werden die ‚Erben Christi', die Vernunftwesen, nach dem von E. zitierten Pauluswort seine ‚Miterben', d. h. sie finden in der Teilnahme an der wesent-

lichen Erkenntnis ihre Gleichheit mit ihm wieder. Das wird die völlige Vernichtung der Körper u. der Materie überhaupt u. all dessen zur Folge haben, was mit der Materie zusammenhängt: Vielfältigkeit, Zahl, Arten u. Namen u. zugleich die Wiederherstellung aller in Christus, dem mit der Einheit verbunden gebliebenen Intellekt, u. die Vereinigung aller ohne Unterschied in gleicher Weise wie Christus mit der wesentlichen Erkenntnis u. der Einheit.

III. Aszetische Lehre. a. Πρακτική. Die aszetische Lehre des E. muß in den weiten kosmologischen u. eschatologischen Perspektiven betrachtet werden, die soeben geschildert wurden. Die Situation des Menschen, seine Stellung zwischen Dämonen u. Engeln, ist nichts anderes als eine Phase in der kosmischen Geschichte des Intellekts, der nach seinem Fall zur Einheit zurückkehrt. Der Mensch kann nicht zum Heilswissen gelangen, das seinem Stand entspricht, nämlich der zweiten natürlichen Kontemplation, wenn er nicht bestimmte Tugenden verwirklicht, deren unabänderliche hierarchische Ordnung oft von E. erwähnt wird: Glaube, Furcht, Enthaltsamkeit, Geduld u. Hoffnung. Die Gesamtheit dieser Tugenden macht die πρακτική aus (Brief an Anatolius: PG 40, 1221 B; Prakt.: ebd. 1233 BC; Ermahnung an die Mönche 3/5 [153 Gressmann]). Diese wird definiert als ,die geistliche Methode, die den leidenschaftlichen Teil der Seele läutert' (Prakt. ebd. 1233 AB). Denn, wer sich dem mönchischen Leben zugewandt hat, der hat auf Ehe, Reichtum, weltlichen Verkehr, kurz auf all das, was Quelle der Spaltung u. Unruhe ist, verzichtet, um in der ἡσυχία zu leben (rer. monachal. rat.). Dadurch ist er aber noch nicht von den Leidenschaften befreit; in der Einsamkeit hat man, mehr noch als in der Welt, mit den Dämonen zu kämpfen; die bekämpfen die Anachoreten nämlich nicht durch die Gegenstände selbst (τὰ πράγματα), wie sie es bei den Laien tun, sondern durch die ,λογισμοί', d. h. durch leidenschaftliche Erinnerungen an die Gegenstände (Prakt. 1224 A. 1228 B. 1245 B). Es sind die ,Gedanken' (das Wort hier im herabsetzenden Sinn genommen), welche die Leidenschaften in Bewegung setzen (ebd. 1272 A). Daher ist die Praktike für den einsam Lebenden hauptsächlich die Kunst, gegen die ,Gedanken' anzukämpfen.

b. Acht λογισμοί. E. führt alle ,Gedanken' auf acht ,allgemeine Gedanken' zurück, die in feststehender Ordnung die folgenden sind: Völlerei (γαστριμαργία), Unzucht (πορνεία), Habsucht (φιλαργυρία), Traurigkeit (λύπη), Zorn (ὀργή), Mutlosigkeit (ἀκηδία), eitle Ruhmsucht (κενοδοξία), Hochmut (ὑπερηφανία). Diese Klassifikation ist das Hauptstück der aszetischen Lehre des E.; sie bildet das Grundgefüge des Antirrhetikos, des pseudonilischen Traktats De octo spiritibus malitiae (wo der Zorn der Traurigkeit voraufgeht) u. des ersten Drittels des Praktikos. Jedem dieser Gedanken entspricht ein besonderer Dämon, der mit ihm praktisch identisch ist, u. zwar so sehr, daß E. oft unterschiedslos vom ,Gedanken' oder vom ,Dämon' spricht (zB. bei der Unzucht); manchmal, freilich selten, verwendet er auch das Wort πνεῦμα. Reduziert auf sieben Elemente, ist diese Liste durch Vermittlung Joh. Cassianus Grundlage der Lehre von den ,sieben Todsünden' geworden. – E. beschreibt ausführlich u. konkret die Wirkungen der verschiedenen ,Gedanken' in der Seele; für jeden schreibt er das geeignete Heilmittel vor. Vor allem gibt er dem Einsiedler eine Methode an die Hand, wie er die Geister zu unterscheiden vermag; der Praktikos wird dadurch instand gesetzt, die ihn angreifenden Dämonen auseinanderzuhalten; denn jeder von ihnen hat seine besonderen Gepflogenheiten u. sein besonderes Verhalten (A. u. C. Guillaumont, Art. Démon: DictSpir 3 [1954] 196/205). Er weiß, daß er ,der Grenze der Apatheia' nahe ist, wenn die Gedanken in ihm keine Leidenschaft mehr auslösen u. wenn in der Nacht die von den Dämonen bewirkten Traumbilder ihn ungestört lassen (Prakt. 1248 A. 1232 A). Die Träume sind daher ein gutes Mittel der Diagnose (über die Lehre vom Traum bei E. s. C. Guillaumont: RevÉtGr 65 [1952] XVI/XVII; F. Refoulé: VieSpirSuppl 59 [1961] 470/516).

c. Γνωστική. Am Ende der πρακτική ,erblüht' die *Apatheia; diese hat die Agape zur Tochter (Prakt. 1233 B), u. die Agape ist es, welche dem Mönch die Tore der Gnosis, der ,geistlichen Erkenntnis', öffnet (Brief an Anatol. 1221 C; Ermahnung an die Mönche 67 [158 Gressmann]). Die Gnosis entwickelt sich in drei Stufen: den Anfang bilden die natürliche zweite Anschauung u. die natürliche erste Anschauung, die beide die φυσικὴ γνῶσις, die Erkenntnis der sichtbaren u. unsichtbaren Wesen, ausmachen, darauf folgt die Erkennt-

nis der Trinität oder die θεολογία (Brief an Anatol. 1221 C). Die natürliche zweite Kontemplation, die zum Gegenstand die Logoi der sichtbaren Dinge hat, d. h. die vom Schöpfer in sie hineingelegte ‚mannigfaltige Weisheit', ist die notwendige Ergänzung der πρακτική; denn ‚die Erfüllung der Gebote genügt nicht, um die Seelenkräfte vollkommen zu heilen, wenn die entsprechenden Anschauungen sich nicht ihrerseits bereits des Intellekts bemächtigen' (Prakt. 1233 B). Die natürliche erste Anschauung, welche die unsichtbaren Naturen zum Gegenstand hat, ist eigentlich die der Engel; aber es gibt auch Menschen, die ‚das Brot der Engel essen', d. h. die an ihrer Erkenntnis Anteil haben (Keph. gnost. 1, 23). Die Erkenntnis der Trinität ist im Prinzip diejenige, deren sich der nackte Intellekt erfreut, d. h. der von jedem Körper, auch dem geistigen, befreite; doch ist es möglich, einen Vorgeschmack davon in privilegierten Augenblicken u. vermittelst der Apatheia schon auf Erden zu kosten. Hier haben wir die Mystik des E. vor uns, die er vor allem in De oratione u. in den Σκέμματα, die das Pseudosupplement zu den Sechs Zenturien bilden, vorlegt. Manchmal sieht der Intellekt im Augenblick des Gebets in sich ein Licht erscheinen, von dem E. das eine Mal sagt, es sei das Licht des Intellekts selbst (Prakt. 1232 A; Suppl. 2 [424, 19/22 Frankenberg]; griech. bei Muyldermans, Evagriana 15), das andere Mal, es sei das Licht der Trinität, das im Intellekt aufgehe (Suppl. 26 [450, 16/20 Frankenberg]; Muyldermans aO. 16), ein drittes Mal noch genauer, es sei das ‚Licht der Vision der Trinität', mit dem der Intellekt ‚bekleidet' werde (Suppl. 53 [464, 33/35 Frankenberg]). Nach der wahren Natur dieses Lichtes durch E. selbst befragt, soll Johannes v. Lycopolis, der ‚Seher' der Thebais, gesagt haben, es sei dem Menschen nicht möglich, das zu wissen (Antirrh. 524, 7/14 Fr.; A. Guillaumont, Keph. 277/278).

IV. Antike Elemente. Hauptquelle der Lehre des E. ist Origenes (vgl. Bousset aO.; Balthasar, Metaphys.); man kann den Einfluß des alexandrinischen Denkers auf E. nicht nur in seinen großen metaphysischen Leitsätzen, sondern auch in seiner aszetischen Lehre erkennen. Durch Origenes vor allem, dann durch seine kappadozischen Lehrer u. auch durch seine Schulbildung hat E. zahlreiche Elemente antiken Denkens aufgenommen. Da eine systematische Untersuchung noch aussteht, können hier nur einige Hinweise gegeben werden.

a. Platonismus u. Neuplatonismus. E. hat dieser philosophischen Tradition seine Anthropologie entnommen, die sich auf eine Dreiteilung der Seele gründet: λογικόν, θυμικόν u. ἐπιθυμητικόν (vgl. Prakt.: PG 40, 1236 AB), seine Vorstellung vom νοῦς als der wahren Natur der Seele u. vom Körper als dem zufälligen u. vorläufigen Gefäß der Seele (‚Körper, Grab der Seele', in Ps. 48, 12: PG 12, 1445 D). Die Dämonologie des E. zeigt ebenfalls Züge, die mit neuplatonischen Vorstellungen verwandt sind.

b. Stoizismus. Dem Stoizismus verdankt E. seine sowohl kosmologisch wie noetisch bedeutsame Lehre von den Logoi der Einzelwesen, seine Auffassung von der Apatheia u. seine Lehre von den Leidenschaften als Krankheiten der Seele. In seiner Analyse der Träume hat E. vielleicht Elemente benutzt, die von den griech. Ärzten u. von Aristoteles stammen; aber der stoische Einfluß scheint entscheidend gewesen zu sein (vgl. C. Guillaumont aO.; F. Refoulé aO. 509/511). Nach manchen Autoren ist im Stoizismus auch die Quelle für die evagrische Lehre von den acht Hauptsünden zu suchen (O. Zöckler, Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden = Biblische u. kirchenhistorische Studien 3 [1893]; S. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 1 [1904] 265/274; J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristl. Sittenlehre zur Ethik der Stoa [1933] 379/402; dagegen I. Hausherr, L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux: OrChristPer 30 [1933] 164/175).

c. Gnostizismus. Nach anderen hätte die Lehre von den acht Hauptsünden ihre Wurzel in der gnostischen Lehre von der Seelenreise, wo jedem Laster einer der den sieben planetarischen Sphären vorgesetzten Wächter entspricht (R. Reitzenstein, Poimandres [1904] 232; Th. Zielinski: Philol 64 [1905] 21/22; ders.: Süddeutsche Monatshefte 2 [1905] 437/442; M. Gothein: ARW 10 [1907] 416/484; M. W. Bloomfield, The seven deadly sins [Michigan 1952] 43/67; dagegen S. Schiewitz aO. 2 [1913] 72/84; L. Wrzol: Divus Thomas 3, 1 [1923] 385/404; 3, 2 [1924] 84/91). Die Gedankenwelt des E. ist auch in anderer Hinsicht mit derjenigen der Gnosis verwandt; so setzen zB. beide Erkenntnis u. Heil in enge Beziehung u. beide kennen einen Mythos vom Fall des Intellekts u. seiner durch

verschiedene Welten verlaufenden Rückkehr zur Einheit.

d. Hellenistisches Judentum. Durch seine eigentümliche Auffassung von den Logismoi oder ,bösen Gedanken' hat sich E. eng an die jüdischen Spekulationen über das yeser angeschlossen, das als böse Neigung u. böser Geist den Menschen zum Bösen verleitet. Die evagrische Einteilung der ,Gedanken' hat ihre engste Parallele in den Testamenten der zwölf Patriarchen (Ruben 3, 2/7 [5/6 Charles]: die ,sieben Geister des Irrtums', zu denen sich ein achter hinzugesellt). In diesem Punkt, wie auch in manchen anderen, hat wahrscheinlich Origenes als Vermittler gedient (vgl. S. Bettencourt, Doctrina ascetica Origenis [C. d. Vat. 1945] 78).

e. Selbständigkeit des E. E. hat die von ihm übernommenen antiken Elemente tiefgreifend umgestaltet. Seine Einteilung des geistlichen Lebens in Praktike, Physike u. Theologike (Prakt. 1221D) ist zwar dem antiken Schema: Ethik, Physik u. theoretische Wissenschaft nachgebildet, doch hat E. dieses Schema mit neuem Inhalt gefüllt. Er hat zwar den von Plato vorgetragenen Gegensatz zwischen πρακτικός u. θεωρητικός oder γνωστικός wiederaufgenommen; doch hat er den ersten Ausdruck nicht wie Plato (politic. 258E/259C; rep. 5, 476A) auf die handwerklichen Künste, auch nicht wie die Stoiker (SVF 2, 19, 49; 3, 160, 34) auf die politischen u. menschlichen Tätigkeiten angewandt, sondern auf die aszetischen Übungen, die auf die Apatheia hinzielen; die Praktike gehört zum Mönch, der in der Hesychia lebt u. der sich folglich von der Gesellschaft der Menschen u. dem weltlichen Tun entfernt hat.

V. Nachwirkung. Wir haben oben gesehen, daß das Werk des E. bei der Entwicklung des Origenismus, wie er 553 verurteilt wurde u. bei der Abfassung der fünfzehn Anathemata, in denen diese Lehre zusammengefaßt worden ist, eine entscheidende Rolle gespielt hat. Der evagrianische Origenismus hat auch den edessenischen Mönch Stephan Bar Sudali stark beeinflußt, der bei den origenistischen Mönchen Palästinas Zuflucht fand u. der als der Autor des ,Buches des Hierotheos' angesehen werden muß (F. S. Marsh [London/Oxford 1927]); in diesem Buch sind die großen Leitsätze der Metaphysik des E. mit den Vorstellungen des Dion. Areop. verbunden (I. Hausherr, L'influence du ,Livre de s. Hiérothée': OrChrist 30 [1933] 176/211; A. Guillaumont, Keph. 302/332). E. hat durch die syrischen Übersetzungen seines Werkes einen weitreichenden Einfluß unter den Syrern ausgeübt, die, seinen Origenismus verleugnend oder vergessend, ihn als den Lehrmeister des geistlichen Lebens schlechthin ansahen; dieser Einfluß ist besonders spürbar bei Philoxenos v. Mabbug (I. Hausherr: RevAscMyst 14 [1933] 171/195) u. bei den großen Autoren der nestorianischen Mystik des 7./8. Jh., besonders bei Isaak v. Ninive u. Joseph Hazzaya (A. Guillaumont: OrSyr 3 [1958] 3/24). – Unter den Griechen zeigt sich der Einfluß des E. sehr bald in den klassischen Quellen der monastischen Literatur, namentlich in der Historia Lausiaca seines Schülers Palladius (R. Draguet, L'Histoire Lausiaque', une œuvre écrite dans l'esprit d'Évagre: RevHistEccl 41 [1946] 321/364; 42 [1947] 5/49). Die Verurteilung des J. 553 hat die schnelle Vernichtung des griech. Textes der Kephalaia gnostika zur Folge gehabt, aber das aszetische Werk des E. ist viel gelesen u. nachgeahmt worden; der große Theologe des 7. Jh., Maximus der Bekenner, hat viel von E. übernommen, in einigen seiner Werke sogar dessen Text paraphrasiert (M. Viller, Aux sources de la spiritualité de s. Maxime, Les œuvres d'Évagre le Pontique: RevAscMyst 11 [1930] 156/184; 239/268; 331/336); in derselben Epoche hat Johannes Klimakos, der Verfasser der ,Scala', sich stark von ihm inspirieren lassen, ihn allerdings nur zitiert, um ihn zu tadeln (PG 85, 865AB). Ersichtlich ist auch sein Einfluß bei der Mehrheit der byzantinischen geistlichen Autoren (s. namentlich die theologischen, gnostischen u. praktischen Kapitel Symeon des Neuen Theologen, 10./11. Jh.). – In der latein. Welt hat E. durch die Übersetzungen Einfluß ausgeübt, die von seinen aszetischen Hauptwerken, zunächst von Rufinus, nachher von Gennadius verfaßt worden sind; aber mehr noch durch das Werk Joh. Cassianus, der von E. wesentliche Elemente seiner aszetischen u. mystischen Lehre übernommen hat (S. Marsili, Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico [Rom 1936]). So hat E. trotz der Verurteilung seiner origenistischen Lehren 553 einen außerordentlichen u. entscheidenden Einfluß auf die christl. geistliche Lehre im Okzident u. noch mehr im Orient ausgeübt.

H. U. v. Balthasar, Metaphysik u. Mystik des Evagrius Ponticus: ZAszMyst 14 (1939) 31/47. – W. Bousset, Apophthegmata. Studien z. Gesch.

d. ältesten Mönchtums (1923) 281/341. – W. FRANKENBERG, Euagrius Ponticus (1912). – A. GUILLAUMONT, Les six centuries des ‚Képhalaia gnostica' d'Évagre le Pontique: PO 28, 1 (1958); Les ‚Képhalaia gnostica' d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens (Paris 1962). – A. u. C. GUILLAUMONT, Évagre le Pontique: DictSpir 4 (1961) 1731/44. – I. HAUSHERR, Les versions syriaque et arménienne d'Évagre le Pontique (Rom 1931); Le Traité de l'oraison d'Évagre le Pontique (Pseudo Nil): RevAscMyst 15 (1934) 34/93. 113/170; Les leçons d'un contemplatif, le Traité de l'oraison d'Évagre le Pontique (Paris 1960). – J. LEMAITRE, Contemplation, Évagre le Pontique: DictSpir 2 (1950/52) 1774/85. – J. MOYSESCU, Εὐάγριος ὁ Ποντικός, βίος, συγγράμματα, διδασκαλία (Athen 1937). – J. MUYLDERMANS, Evagriana (Paris 1931); A travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique (Louvain 1932); Evagriana syriaca (Louvain 1952). – K. RAHNER, Die geistliche Lehre des E.: ZAszMyst 8 (1933) 21/38. – F. REFOULÉ, La christologie d'Évagre et l'origénisme: OrChristPer 27 (1961) 221/66. – H. B. SARGHISIAN, Vie et œuvres du s. Père Évagre le Pontique (Venedig 1907); armenisch. – M. VILLER-K. RAHNER, Aszese u. Mystik in der Väterzeit (1939) 97/109. – O. ZÖCKLER, Evagrius Pontikus. Seine Stellung in der altchristlichen Literatur- u. Dogmengeschichte (1893).

*A. u. C. Guillaumont**.

Evangelistensymbole s. Mischwesen.

Evangelium.

A. Nichtchristlich. I. Jüdisch. a. Alttestamentlich. Das Subst. εὐαγγέλιον (u. das Verb. εὐαγγελίζεσθαι) begegnen uns im AT zunächst im profanen Sinn (frohe Botschaft, Lohn für frohe Botschaft bzw. eine Freudenbotschaft verkündigen). Es entspricht der biblischen Gesamtanschauung, daß sich dies Wort auf bestimmte geschichtliche Ereignisse bezieht (zB. Sieg über die Feinde) u. daß der Überbringer der Botschaft an diesem Geschehen unmittelbar beteiligt ist oder auch für das Geschehen verantwortlich gemacht wird (2 Sam. 1, 15f; 4, 10; 18, 20ff). Für die ntl. Begriffsgeschichte ist vor allem Deuterojesaja u. die von ihm beeinflußte Literatur entscheidend geworden. Der Prophet erwartet den großen Sieg Jahwes, seine Thronbesteigung, seine Königsherrschaft u. den Anbruch der eschatologischen Zeit. Der Freudenbote ruft Frieden u. Rettung aus u. verkündigt: ‚Dein Gott hat die Herrschaft angetreten'; die Späher stimmen über die Rückkehr Jahwes zum Zion den Jubelruf an (Jes. 52, 7/9). Es handelt sich um Proklamationen, die ein neues Erscheinen Gottes, eine Offenbarung seiner Macht u. seines Heiles ankündigen (vgl. auch Jes. 40, 9ff; Nah. 2, 1, 3). Wichtig ist auch die Wendung vom tiefsten Elend zur neuen Heilszeit u. die Erinnerung an den Wüstenzug der Vorzeit (Jes. 52, 11/12). Der ‚Freudenbote' wird zu einer beispielhaften Gestalt in diesem eschatologischen Geschehen (Jes. 52, 7), ja der Prophet nimmt selbst die Aufgabe auf, die frohe Botschaft zu verkündigen, ein Gnadenjahr Jahwes auszurufen u. den Gefangenen u. Gebundenen Freiheit zu schenken (Jes. 61, 1ff). Er nimmt damit Züge an, die an den Gottesknecht erinnern (‚zu verbinden gebrochene Herzen'). In dieser Selbstdarstellung des Propheten bei Tritojesaja liegt wieder die betonte Hervorhebung einer ganz bestimmten geschichtlichen Aufgabe.

b. Spätjüdisch. Die LXX kannte den Sing. εὐαγγέλιον überhaupt nicht, wohl aber den Plur. εὐαγγέλια (2 Sam. 4, 10: ‚Lohn für gute Botschaft'). Das Femin. ἡ εὐαγγελία, das sonst selten ist, begegnet in der Bedeutung ‚frohe Botschaft' (zB. 2 Sam. 18, 20. 22. 25. 27; 2 Reg. 7, 9). Wir haben also hier zwischen dem Plural εὐαγγέλια (der Botenlohn) u. dem Sing. ἡ εὐαγγελία (die Freudenbotschaft) zu unterscheiden. Im allgemeinen schwächt die LXX die theologischen Zusammenhänge ab, doch hat sie ein starkes Empfinden für die Verbundenheit von εὐαγγελίζεσθαι u. σωτηρία. – Josephus verwendet sowohl die Subst. ἡ εὐαγγελία (ant. 18, 229), τὸ εὐαγγέλιον (bell. 2, 420) als auch τὰ εὐαγγέλια (ebd. 4, 656) sowie das Verbum εὐαγγελίζεσθαι im hellenistischen Sinn (vor allem für wichtige politische Ereignisse). Er kann gelegentlich von δεινὸν εὐαγγέλιον reden (ebd. 2, 420) u. damit zum Ausdruck bringen, daß eine schreckliche Nachricht für jemand zur Freudenbotschaft werden kann. Im Zusammenhang mit dem Kaiserkult stehen die beiden Stellen bell. 4, 618 u. 4, 656: das Gerücht von der im Orient stattgefundenen Ernennung des Vespasian zum Imperator verbreitete sich übrigens unglaublich schnell, u. jede Stadt

feierte Feste, ließ die Freudenbotschaft ausrufen u. brachte Opfer für ihn dar (εὐαγγέλια τε καὶ θυσίας ὑπὲρ αὐτοῦ ἐπετέλει); als Vespasian in Alexandria angekommen war, vernahm er frohe Botschaft aus Rom (εὐαγγέλια). Es handelte sich hier um die Proklamation zum Kaiser. – Ein ähnlicher Tatbestand wie bei Josephus liegt bei Philo vor. Für die hellenist.-orientalische Anschauung typisch ist sein Vergleich des Götterboten Hermes mit Caius (leg. ad Cai. 99/102). In die Nähe des Kaiserkultes führt vor allem die Aussage der Gesandten: ἀπὸ τῆς ἡμετέρας πόλεως εὐαγγελιοσμένη πρὸς τὰς ἄλλας ἔδραμεν ἡ φήμη (ebd. 231). – Die Gemeinde vom Toten Meer, die für sich das rechte Verständnis der atl. Propheten in Anspruch nahm u. in deren Worten ihre eigene Geschichte entdeckte, legte dem zweiten Teil des Jesajabuches offenbar besonderes Gewicht bei (vgl. 1 QS 8, 12/14). Die Gestalt des ‚Freudenboten' stand jedoch nach Ausweis der bis jetzt edierten Texte nicht im Vordergrund der eschatologischen Erwartung. Nur in 1 QH 18, 14 wird Jes. 61, 1f aufgenommen (vgl. auch 1 QH 15, 15). Offenbar spricht in diesem Psalm der Lehrer der Gerechtigkeit selbst. Gott hat in seinem Mund eine Quelle geöffnet (1 QH 18, 10. 12), d. h. ihm Worte gegeben, die einerseits die Geschöpfe der Sünde u. Nichtigkeit überführen (1 QH 18, 12), andererseits den ‚Armen' die frohe Botschaft verkündigen nach der Fülle des göttlichen Erbarmens (1 QH 18, 14). Das eschatologische Sendungsbewußtsein des Lehrers läßt sich mit Jesu Auftreten in der Synagoge in Nazareth vergleichen (Lc. 4, 16/22).

c. Rabbinen. Auch das rabbinische Judentum spricht vielfach von einer ‚guten Botschaft'; gelegentlich heißt es sogar, daß Gott selbst ‚gute Botschaften' verkündigt (Num. r. 14 zu 7, 48; Strack-B. 3, 6). Die großen Weissagungen Deuterojesajas werden gewöhnlich auf die zukünftige Offenbarung der Königsherrschaft Gottes, auf die Erlösung Israels, auf die messianische Zeit bezogen. Die Vorstellung des Freudenboten ist keineswegs ausgestorben: Elias oder der Messias werden als Tröster Israels im Sinne von Jes. 52, 7 erwartet (Pesikta r. 35 u. 36 = Strack-B. 3, 9). An allen wichtigen Stellen liegt das Schwergewicht auf der zukünftigen Offenbarung Gottes selbst, nicht auf der Botschaft, deren Inhalt man seit Deuterojesaja kennt. Allerdings kennt das Rabbinat gelegentlich den abgewandelten Sinn: ‚Trauerbotschaft' (vgl. Gen. r. 81 zu 35, 8 = Strack-B. 3, 5b). Daher nimmt G. Dalman (Die Worte Jesu [1898] 84) an, daß der aramäische Begriff nicht notwendig das Element der Freude in sich schließt. Beim Anbruch der Gottesherrschaft erwartet man keine neue Botschaft (ThWb 2, 723). In die polemische Auseinandersetzung mit dem frühen Christentum gehören die entstellenden Formen ‚avengillajon' bzw. ‚avōn-gillajon' für den in christl. Kreisen gebrauchten hellenistischen Begriff εὐαγγέλιον; sie wenden sich deutlich gegen E.-Schriften: R. Meir (um 150) nannte es (= das Buch der Minim, der Judenchristen) Aven-gillajon (= Unheilsrand), R. Jochanan († 279) nannte es Avōn-gillajon (= Sündenrand). Vgl. Schab. 116a = Strack-B. 3, 11. ‚Gillajon' ist die unbeschriebene Pergamentrolle oder die auf einer beschriebenen Pergamentrolle vorhandenen leeren Ränder, die zur Anbringung von Bemerkungen benutzt wurden (Strack-B. 3, 11). Vgl. u. Sp. 1139f.

II. Griechisch-hellenistisch. Im Griechischen sind εὐαγγέλιον (substantiviertes Adjektiv) u. εὐαγγελίζεσθαι von εὐάγγελος abzuleiten. Εὐαγγέλιον bezeichnet ursprünglich das, was zu einem εὐάγγελος gehört (‚Botenlohn': Od. 14, 152f. 166f, ‚gute Botschaft': Cic. ad Att. 2, 3, 1). Die auffallende Wendung εὐαγγέλια θύειν (Aristoph. equ. 656) bedeutet: ‚eine gute Botschaft durch Opfer feiern'. Εὐαγγέλιον ist häufig die Siegesbotschaft. Der Bote erscheint, erhebt die Rechte zum Gruß u. ruft den Sieg aus (Plut. Demetr. 17). Dann durchzieht großer Jubel die Stadt, εὐαγγέλια werden geopfert u. Wettkämpfe veranstaltet. Der Bote empfängt Lohn, weil er nicht nur das Heil verkündigt, sondern es tatsächlich durch sein Wort bringt. Allerdings werden gelegentlich Dankfeste gefeiert, ohne daß ein konkreter Anlaß dazu gegeben war, u. so entsteht Mißtrauen gegen die Wahrheit der Botschaft (Od. 14, 152f). Man unterscheidet daher zwischen dem Opfer für die Botschaft u. für das Heil selbst (Ditt. Or. 1, 4, 42). Gelegentlich ist εὐαγγέλιον auch der Orakelspruch wie auch εὐάγγελος der Orakelkünder sein kann. So wird von einer Hindin erzählt, daß sie verborgene Dinge offenbare (Plut. Sertor. 11). – Wichtig ist vor allem der Sprachgebrauch von εὐαγγέλιον im Kaiserkult. Das Erscheinen des θεῖος ἄνθρωπος bringt in jedem Fall Heil u. Wunder mit sich;

so ist auch der Kaiser Herrscher über die Welt u. Heiland der Menschen, darum sind seine Anordnungen frohe Botschaften, u. die wichtigsten Ereignisse seines Lebens (Geburt, Thronbesteigung) sind ebenfalls mit εὐαγγέλια verbunden. Ein bestimmter enthusiastischer Stil ist diesen Zeugnissen eigen (zB. Inschrift von Priene 105, 40 in Bezug auf Augustus: ἦρξεν δὲ τῶι κόσμωι τῶν δι' αὐτὸν εὐαγγελίων ἡ γενέθλιος τοῦ θεοῦ, der Geburtstag des Gottes war für die Welt der Anfang der Freudenbotschaften, die seinetwegen ergangen sind). Man glaubt an den Anbruch einer neuen Zeit u. den Aufstieg der Menschheit. – Auch das Auftreten anderer θεῖοι ἄνθρωποι gibt Anlaß zu guter Botschaft, zB. die Ankunft des Apollonius (Philostr. v. Apollon. 1, 28). Für Jamblich ist die Voraussage der kommenden Größe des Pythagoras ebenfalls ein εὐαγγέλιον (v. Pyth. 2, 12). Zu beachten ist, daß beide Belege aus dem 3. Jh. nC. stammen. – Alle biblischen u. orientalisch-hellenistischen Anschauungen stammen offenbar aus gemeinsamen Ursprüngen. Durch ihren Zusammenhang mit eschatologischen Motiven erregen u. erschüttern sie den Hörer. In der Gegenüberstellung von Kaiserkult u. E. stellen sich zahlreiche Einzelberührungen heraus, erst recht aber verrät sich gerade hier die Eigenart des E. Das ntl. Verständnis von ,E.' hat seine Wurzeln weder im hellenistischen Kaiserkult noch in der LXX, sondern in der prophetischen Überlieferung Deuterojesajas. Von dort wird es vermittelt durch das Rabbinat u. die Synagoge (Molland 31). Das ähnliche Verständnis von εὐαγγέλιον im Kaiserkult hat seinen Grund im gemeinsamen orientalischen Ursprung.

B. Christlich. I. Neutestamentlich. a. Jesus. Jesus hat nach Lc. 4, 18 das Prophetenwort Jes. 61, 1f auf seine Sendung angewandt: er ist Träger des Geistes Gottes u. berufen, den ,Armen' die Freudenbotschaft zu verkündigen. Auch in der Antwort auf die Anfrage des Täufers weist er auf das hin, was die Boten sehen u. hören: ,den Armen wird die Freudenbotschaft verkündigt' (Lc. 7, 22; Mt. 11, 5). So nimmt er bestimmte Züge aus der Botschaft des Deuterojesaja auf u. erscheint selbst als eschatologischer Freudenbote u. Gottesknecht. Jetzt ist die Zeit der ,Erfüllung' u. der letzten Entscheidung gekommen, u. Gott selbst tut sich im Wort, Zeichen u. Weg seines Gesandten kund. Dieselbe Hervorhebung der ,erfüllten Zeit' findet sich in Mc. 1, 15, wo die Freudenbotschaft in proklamatorischen Sätzen, sowohl indikativisch wie imperativisch zusammengefaßt wird. Proklamationen u. Seligpreisungen sind grundsätzlich die prägnantesten u. kürzesten Formen der Verkündigung. Eine ähnliche Form der Proklamation liegt in Mt. 3, 2; 4, 17 vor: der uneingeschränkte Bußruf tritt als Imperativ an den Anfang, u. die Ankündigung der Himmelsherrschaft schließt sich begründend an. Matthäus hat die ältere Form der Proklamation. Der zweite Evangelist fügt die Kairosbotschaft ein, die ihm schon in der Tradition vorgegeben war (vgl. Gal. 4, 4). Nach dem ersten E. stammt diese Proklamation von Johannes dem Täufer u. wird von Jesus übernommen (vgl. 3, 2 mit 4, 17). Die Kraft der atl. Bußforderung wird durch das Gewicht der eschatologischen Aussage verschärft. ,Himmelsherrschaft' ist eine palästinisch-rabbinische Wortbildung, die wohl ursprünglich ist u. im hellenistischen Raum durch eine Ersatzbildung verdrängt wird (Dalman 77). Gemeint ist das Königtum Gottes als Gegensatz zu aller irdisch weltlichen Herrschaft, als eschatologisches Offenbarwerden seiner Gerechtigkeit im Sinn der jüdischen Gebetstradition (Strack-B. 1, 179c). Die einmalige u. radikale Umkehr, die Gott angesichts des nahen Umbruchs der Zeit u. der irdischen Machtverhältnisse fordert, ist ein voreschatologisches Zeichen u. scheidet unsere Proklamation von jeder zelotischen Erwartung, die ähnliche Begriffe u. Vorstellungen verwandt hat (M. Hengel, Die Zeloten [1961] 93ff). Die Glaubensforderung Jesu gegen die qumranitische u. täuferische Umkehrforderung auszuspielen, liegt kein sachlicher Grund vor (anders Stauffer: Dt. Pfarrerbl. 60 [1960] 73. 103. 126. 150). Auch Mt. 4, 17 spricht vom Heroldsruf Jesu: ,Kehrt um, denn nahegekommen ist die Himmelsherrschaft.' Indem sich die Botschaft an Israel als Ganzes wendet, entwickelt sich notwendig eine Auseinandersetzung mit denen, die die Einladung Gottes ablehnen (Lc. 15, 25/32; Mt. 21, 28/32). Der Klageruf über das ganze Geschlecht, das sowohl den Täufer als auch den Menschensohn ablehnt (Lc. 7, 31/35; Mt. 11, 16/19), offenbart den großen Ernst der geschichtlichen Situation. Gerade die Freudenbotschaft weist genug Gegensätze auf u. führt in einen Kampf hinein, der für alle Beteiligten schicksalhaft wird. Jesus ist

gewiß, daß die eschatologische Thronbesteigung Gottes unmittelbar bevorsteht u. daß er selbst dazu gesandt ist, die Wende mit ihren Krisen heraufzuführen. Die Erfüllung der Verheißungen des Alten Bundes u. die Wiederkehr der ursprünglichen Gottesordnung werden durch ihn verbürgt. Jesu Wort, Zeichen u. Wunder, Sterben u. Auferstehen sind Einbruch der Gottesherrschaft u. werden als E. verkündigt. So sind die Freudenbotschaft von der Thronbesteigung Gottes u. das E., das sich mit Jesus Christus vollzieht, unlöslich miteinander verbunden. Das E. hält sich zunächst an die Grenzen des Gottesreiches (Mt. 10, 5; 15, 26), drängt aber dann auf Grund der biblischen Verheißungen über sie hinaus: die Gottesherrschaft muß in der ganzen Welt u. unter allen Völkern proklamiert werden. Dieser Vollzug gehört nach Mc. 13, 10 in den apokalyptischen Prozeß (πρῶτον δεῖ) u. wird nach Mc. 16, 15 auf einen ausdrücklichen Befehl des Auferstandenen zurückgeführt.

b. Evangelisten. Der Begriff ‚E.‘ spielt bei Markus eine grundlegende Rolle (vgl. 1, 1. 14f; 8, 35; 10, 29; 13, 10; 14, 9; vgl. 16, 15). Abgesehen von 1, 1. 14 gebraucht der Evangelist das Subst. εὐαγγέλιον ohne nähere Bestimmung. Dies ‚E.‘ ist für ihn beides, mündliche Botschaft im proklamatorischen Sinn u. Lehre, die sich auf die Worte Jesu gründet; darüber hinaus scheint der Begriff die Entfaltung eines apostolischen Geschichtszeugnisses zu sein, dessen Spuren in Act. 1, 22; 10, 37 zu finden sind. Offenbar ist das Element der Botschaft auch bei Markus grundlegend, doch wird es durch die autoritative Lehre ergänzt u. nun mehr auf einen umfassenden eschatologischen Geschichtsentwurf bezogen, der vom Täufer bis zur Erscheinung des Menschensohnes reicht. Dabei spielt für ihn der Heilsplan Gottes als die theologische Voraussetzung mit, die Weissagung u. Erfüllung in den E.-Begriff aufnimmt. Die Christologie wird von der göttlichen Proklamation 1, 11; 9, 7 programmatisch gesehen. Auf keinen Fall darf man die zeitgeschichtliche Antithese zu zelotischen u. gnostischen Bewegungen übersehen, die aus dem Judentum kommen u. durch verwandte Motive das Verständnis der Jesusbotschaft gefährden (Mc. 13, 6. 22). Die Loslösung vom jüdischen Mutterboden u. das Heimischwerden im römisch-hellenistischen Kulturkreis hinterlassen weitere Spuren im E.-Verständnis: das eine u. bleibende E. steht im Gegensatz zu allen hellenistischen Erlöser- u. Heilandsbotschaften. Das Geschichtsverständnis wird durch die katastrophale Entwicklung in Palästina dramatisch verschärft (Mc. 13, 1ff. 14). Entscheidend ist der Zusammenhang: ‚um meinetwillen u. um des E. willen‘ (8, 35; 10, 29): die Person Jesu hängt eng mit seiner Botschaft zusammen; ‚meiner u. meiner Worte‘ (8, 38): die Autorität Jesu verbindet sich mit seinen Worten. Die ‚Worte Jesu‘ gehören für Markus in den Zusammenhang seiner Lehre. Botschaft u. Lehre sind voneinander zu trennen (Schweizer). – Das Verständnis des E.-Begriffes bei Matthäus hängt von der Auslegung der Stellen 4, 23; 9, 35; 24, 14; 26, 13 ab. Im Gegensatz zu den meisten Stellen bei Markus ist beim ersten Evangelisten der Begriff durchgehend näher bestimmt. Auch hier ist die Unterscheidung zwischen Kerygma u. Didache notwendig: die Didache tritt in 4, 23 u. 9, 35 an die erste Stelle, das Kerygma an die zweite. Die Lehre bezieht sich auf den Willen Gottes in Schrift u. Gesetz, entspricht also der palästinisch rabbinischen Tradition, die nachgestellte Verkündigung dagegen bezieht sich auf die eschatologisch-apokalyptische Erwartung. Man wird also bei Matthäus Lehren u. Verkündigen nicht gleichsetzen können. In 24, 14 finden wir alle Merkmale der Proklamation wieder: Verkündigung, E. von der Herrschaft in der ganzen Welt. ‚Dies‘ E. könnte ein Hinweis auf die von Matthäus verkündigte Heilsbotschaft sein (Asting; Schniewind). In 26, 13 ist der Grundansatz ebenfalls proklamatorisch (wie in 24, 14): es geht auch hier um die grundlegende Freudenbotschaft, doch schließt sie jetzt die ‚Erinnerung‘, den Geschichtsbericht, grundsätzlich ein. Einerseits wirkt bei Matthäus das AT, anderseits die spätere Auseinandersetzung der Kirche nach. – Das lukanische Schrifttum liebt das Verbum εὐαγγελίζεσθαι u. beschreibt damit den Wort- u. Geschichtscharakter der christlichen Botschaft in festen Wendungen, es hat auch ein starkes Wissen um seinen Zusammenhang mit der Botschaft Deuterojesajas, gebraucht aber das vor allem von Paulus u. Markus her bekannte Substantiv εὐαγγέλιον im E. nicht (doch Act. 15, 7; 20, 24). Zunächst scheint sich bei Lukas ein grundsätzlicher, vom AT herrührender Sprachgebrauch durchzusetzen, daß ‚dem

Volk' die frohe Botschaft dargeboten wird (zB. 2, 10; 3, 18), doch setzt sich daneben ein anderer, davon unterschiedener ein, daß konkreten einzelnen Menschen die Botschaft ausgerichtet wird (zB. Lc. 1, 19; 28, 1; Act. 8, 35). Diese zweite Schicht wird als jünger u. hellenistischer angesehen (Sahlin). Das wichtigste Jesuslogion Lc. 16, 16 (Mt. 11, 12) bedarf einer Rückübersetzung ins Aramäische (Dalman 113ff). Der Evangelist will sagen, daß die Gestalt des Täufers noch in den alten Äon gehört, daß aber seine Verkündigung schon in den neuen Äon hineinragt (εὐαγγελίζεται hier eine griech. Passivform). Für das lukanische Schrifttum ist diese Form der Verkündigung das Zeichen der messianischen Heilszeit u. ihrer Heilsgaben. Die Frage, warum das E. das Subst. εὐαγγέλιον vermeidet, wird seit A. Harnack (Entstehung u. Entwicklung der Kirchenverfassung [1910] 199/239) immer wieder gestellt, kann aber nicht mit Sicherheit beantwortet werden. Zur Besonderheit der lukanischen Vorgeschichte: In der Geburtsgeschichte des Lc.-E. wird die enge Verbindung zwischen den Engeln u. der Freudenbotschaft (ἄγγελοι-εὐαγγέλιον) hervorgehoben: ‚Fürchtet euch nicht; denn seht, ich verkündige euch große Freude, die dem ganzen Volk widerfahren soll. Denn geboren ist euch heute ein Erretter, das ist der Messias, der Herr in der Davidstadt' (Lc. 2, 10f). Alte Traditionen aus der Apokalypse, die den Zusammenhang von Engel u. E. bestätigen, scheinen hier nachzuklingen (vgl. Apc. 14, 6; Gal. 1, 8). Entscheidend ist aber, daß die Geburtsgeschichte des Lukas den Messias Israels, den Davidssproß u. die Heilandserwartung in den Mittelpunkt stellt. Hier verbindet sich die orientalische Thronbesteigung mit der jüdischen Messiastradition. Der Begriff des ‚E.' erhält also durch Lc. 2, 10 eine neue u. eigenartige Färbung. Daß die Freudenbotschaft sowohl Proklamation der Herrschaft Gottes, d. h. ein lebendiger, wirksamer Vorgang, als auch Bericht von einem ganz bestimmten, an Ort u. Zeit gebundenen Heilsgeschehen ist, macht die Eigenart des gesamten Urchristentums aus. Merkwürdig ist, daß unsere ganze Wortgruppe im Joh.-E. fehlt, daß aber sowohl εὐαγγελίζεσθαι als auch εὐαγγέλιον in der Joh.-Offenb. alttestamentlich-rabbinisch gefärbt sind (10, 7; 14, 6). Es besteht also durchaus die Möglichkeit, das Offenbarwerden Gottes in Wort, Werk u. Geschichte Jesu zu bezeugen, ohne die Wortgruppe εὐαγγέλιον in ihrem durch Deuterojesaja geprägten Sinn zur Hilfe zu nehmen. – Hier tritt der forensische Sprachgebrauch von μαρτυρεῖν, μαρτυρία an ihre Stelle. Der Streit um die Wahrheit Gottes erscheint im Bilde des Prozesses, des Rechtes u. der Wahrheit; die Trennung zwischen Jesus u. den Juden wird damit schärfer durchgeführt. Auch hier ist eine Unterscheidung zwischen ursprünglich didaktischen u. kerygmatischen bzw. proklamatorischen Sätzen durchaus möglich; doch zeigt sich dabei die auffallende Tendenz, daß didaktische Sätze die Neigung haben können, proklamatorische Färbung anzunehmen (Joh. 1, 15). Formgeschichtlich tritt die Frage auf, wieweit überhaupt proklamatorische Sätze didaktische Grundlagen haben. Exegetische Durchbrüche verlangen didaktische Formulierungen, gewinnen aber ihre missionarische Stoßkraft in kerygmatischen Sätzen.

c. Paulus. Die Botschaft des E. an die Heiden bei Paulus besteht aus einer autoritativen Weitergabe von Lehrsätzen, die er teilweise aus der vorgegebenen Tradition der palästinischen u. hellenistischen Gemeinde übernommen, teilweise aber auch aus der ihm widerfahrenen Begegnung mit dem auferstandenen Christus gefolgert u. in der Auseinandersetzung mit anderen Lehrformen weitergebildet hat. Seine Botschaft vollzieht sich also einerseits als Bestätigung dessen, was als apostolische Aussage ihm vorgegeben war, anderseits als selbständige Reflexion u. kritische Neuformung in konkreten Entscheidungen seines Lebens u. Wirkens. Die Lehrentwicklung Jesu ist als abgeschlossen vorgestellt, die Apostel haben nach Kreuz u. Ostern in veränderter Situation die Sache Jesu wie in einer Mischna neu darzustellen. Paulus selbst ist gegenüber den anderen Aposteln selbständig u. doch in der Ausrichtung der Mission mit ihnen verbunden. Entscheidend ist Gal. 1, 12: Paulus hat das E. unmittelbar von Jesus Christus, nicht auf dem Wege menschlichen Lehr- u. Traditionsprozesses empfangen (Oepke). Die Damaskuserfahrung ist also als nachweisbarer Ausgangspunkt u. normierende Zielsetzung verstanden. Keine einzige theologische Aussage wird unmittelbar auf das Damaskusgeschehen zurückgeführt, wohl aber liegt in ihm die eigentliche Grundlage der Verkündigung u. der theologischen Aus-

sage. Der Hintergrund u. die Struktur der paulinischen Botschaft werden durch die Apokalyptik bestimmt. Der Apostel weiß sich in einem bestimmten u. zugespitzten Augenblick der Geschichte berufen u. hat seine Aufgabe in dem eschatologischen Ablauf der Endereignisse (Gal. 1, 15f). Man wird dem Zusammenhang der Texte nicht gerecht, wenn man dies eschatologische Geschehen in den Zusammenhang einer bestimmten Situations- oder Geschichtsdeutung apokalyptischer Art stellt (a) postmessianisch: Schweitzer; Schoeps, b) apokalyptische Geschichtsdeutung im Gegensatz zur rabbinischen: Rößler; Wilckens): die mannigfachen christologischen Schemata haben einen anderen Ursprung; das Verhältnis von Apokalyptik u. Rabbinat darf keineswegs schematisch entgegengesetzt werden. Der eindeutige Text Gal. 1, 12. 15 zeigt vielmehr fraglos, daß die paulinische Berufung, die auf das Damaskusgeschehen zurückgeht, auf die Verkündigung des E. unter den Völkern ausgerichtet ist. Von dieser Zielsetzung bekommt der Apostel auch die sachliche Aufgabe, sich aufs neue der prophetischen Botschaft des AT zuzuwenden u. sie im Licht seines E. zu deuten. Die Offenbarung Jesu Christi, von der Gal. 1. 12. 14f spricht, ist auf keinen Fall mit irgendeinem christologischen Aufriß oder Schema der Briefe zu verwechseln, sondern bestand in einer Enthüllung, die den Apostel überwältigte. In Qumran könnte die exegetische Enthüllung oder theologische Identifizierung, die zum Text der Schrift zurückführt, solche Bedeutung haben, zumal auch hier Visionen den Offenbarungscharakter der Erkenntnis unterstreichen (Nötscher). Jedenfalls hat es Schwierigkeiten, den gnostischen Charakter der paulinischen Erfahrung zu erweisen. Paulus war in keiner Weise ein ‚Gesandter' oder ‚Erlöser' bzw. im Besitz von Funktionen, die ihn mit diesen Prädikaten verbanden (gegen Schmithals). Die paulinische Theologie beruft sich ausdrücklich auf Deuterojesaja u. seine Freudenbotschaft (Rom. 10, 15 = Jes. 52, 7); sein Verständnis des E. u. seines Berufes hängt aufs engste mit dem Gottesknecht Deuterojesajas zusammen (Rom. 10, 16 = Jes. 53, 1; Gal. 1, 15 = Jer. 1, 5; Jes. 49, 1). Paulus hat zudem ein starkes Empfinden für den proklamatorischen Charakter des E. (Rom. 10, 14/15. 18); auch das Motiv der Thronbesteigung liegt in seinem Verständnis der Christologie (Phil. 2, 10/11). Der Begriff ‚E.' umfaßt bei ihm ebenfalls den Akt der Verkündigung (2 Cor. 2, 12; 8, 18; Phil. 4, 3. 15) u. gleichzeitig den Inhalt der Freudenbotschaft, der von Jesus Christus handelt (Rom. 1, 1/7; 1 Cor. 15, 1/8). Das εὐαγγέλιον τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Rom. 1, 9) oder τοῦ Χριστοῦ (Rom. 15, 19) ist eine Freudenbotschaft, die einerseits von Jesus Christus ausgeht, anderseits ihn zum Inhalt hat; vielleicht ist der Ton doch auf die zweite Deutung des Genitivs zu legen (Gen. obj.). Selbstverständlich weiß sich der Apostel auch als Verkünder der Gottesherrschaft; denn er spricht mehrfach von diesem eschatologischen Begriff in autoritativen Lehrsätzen (Rom. 14, 17; 1 Cor. 4, 20; 6, 9f; 15, 50). Als ‚Wort Gottes' (λόγος θεοῦ) darf das Evangelium nicht mit irgendeiner Botschaft von Menschen verwechselt werden. Gott selbst bestätigt es ja durch die Wirkungen des Geistes unter den Glaubenden. Es geht seinen bestimmten Weg von Jerusalem u. den Gemeinden Judäas aus zu den heidenchristlichen Missionsgemeinden des Paulus (1 Thess. 2, 13/14; Gal. 2, 7/9). Gott hat es angeordnet, daß sein Schall in jedes Land gedrungen u. sein Wort bis an das Ende der Welt gelangt ist (Rom. 10, 18 = Ps. 19, 5; Rom. 15, 21 = Jes. 52, 15). Man erkennt deutlich die atl.-prophetischen Grundlagen des paulinischen E.-Verständnisses. – Das E., das dem Apostel anvertraut ist, hat er durch Enthüllung Jesu Christi (δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ) empfangen (Gal. 1, 12. 15f). Er hat es also nicht als Tradition von Menschen empfangen, wie er auch nicht sein Amt von Menschen oder durch einen Menschen erhalten hat (Gal. 1, 1). Wenn Paulus die Herkunft seiner Botschaft beschreiben will, dann unterscheidet er sich deutlich von sonstigen Amtsträgern, die innerhalb einer Tradition stehen. Dies sein E. trägt die Art der ‚Enthüllung' an sich u. scheidet den Apostel von der geschichtlichen Entwicklung, die sich bisher im Judenchristentum abgespielt hat (Gal. 1, 11. 16). Paulus ist sich bewußt, durch seine Verkündigung dem E. eine neue Gestalt u. innere Konsequenz geben zu können, die es in der Entwicklung vor ihm so nicht hatte. Bezeichnend ist die Tatsache, daß er in der Auseinandersetzung mit Vertretern der palästinischen Urgemeinde die ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου verteidigen muß (Gal. 2, 5. 14). Es geht ihm bei der Verteidigung der ‚Wahrheit des E.' keineswegs nur um den Anspruch, das

,echte E.' zu vertreten (für Paulus gibt es nur ein einziges E.: Gal. 1, 6), sondern auch um die folgerichtige Konsequenz der Botschaft, um die entscheidende Normierung des christl. Verhaltens u. um das Durchstehen des göttlichen Auftrages in der Stunde der Anfechtung. Das E. des Paulus ist theologisch durchdacht, aber die Theologie des Paulus ist dem E. gemäß. Durch Paulus bekommt der Begriff des E. einen kritischen, durchreflektierten Zug, ohne allerdings abstrakt u. spekulativ zu werden. Im Gegenteil, auch die paulinische Verkündigung ist im strengsten Sinn geschichtlich, d. h. in eine bestimmte Situation hineingesprochen u. von ihr bestimmt. Wichtig ist, daß das paulinische E. grundsätzlich auf ,Enthüllung' (δι' ἀποκαλύψεως) zurückzuführen ist, daß es aber weiterhin von aramäischen u. palästinischen, gelegentlich auch hellenistischen Traditionen gespeist ist, ja, daß Paulus auf diese Traditionen entscheidendes Gewicht legt. Aus atl. Zitaten, aus apokalyptischen u. hellenistischen Motiven entstehen neue theologische Thesen u. geben seinem Verständnis des E. einen unerhörten Reichtum. Das Wort des Apostels, seine Entscheidungen u. Anfechtungen, seine Gefangenschaft u. seine Leiden gehören wie ein Kommentar zum grundsätzlichen Verständnis des E. hinzu; sie weisen auf das Heilsgeschehen hin u. schaffen die Grundlage für die Wahrheit u. die Wirklichkeit der ἐκκλησία. – Hat der von Deuterojesaja bestimmte E.-Begriff des Apostels noch einen so starken proklamatorischen Charakter, daß der Inhalt des paulinischen E. zwar christozentrisch u. soteriologisch bestimmt ist, aber keine ausgeführten christologischen Schemata als konstitutiv enthält? Dann könnten sich verschiedene christologische Entwürfe, die aber für das Euangelion nicht konstitutiv sind, mit diesem verbunden haben (so A. Fridrichsen, Τὸ εὐαγγέλιον hos Paulus: Norsk Teologisk Tidsskrift 3 [1912] 153/70. 209/56). Anders urteilt E. Molland, Das paulinische E. (1934) 66ff, der im Anschluß an Rom. 1, 1ff u. in Harmonisierung mit den anderen paulinischen Aussagen eine ausgeführte Christologie als konstitutiv für den E.-Begriff bei Paulus ansieht. In diesem Fall würden die Stoffe seiner Christologie aus didaktisch u. liturgisch vorgegebenen Elementen sich zusammensetzen. Für die Lösung Fridrichsens spricht, daß man so nicht gezwungen ist, verschiedene christologische Schemata bei Paulus zu harmonisieren u. daß bei ihm der ursprünglich proklamatorische Charakter des E. erhalten bleibt (Rom. 10, 14ff. 18). Allerdings wird es niemals proklamatorische Sätze ohne didaktische Aussagen u. Überlieferungen gegeben haben. Didaktische Sätze können sogar besonders Autorität beanspruchen. In der Auseinanderseztung mit Judaismus, hellenistischem Pneumatikertum u. Gnosis versteht Paulus den Inhalt des E. grundsätzlich als Kreuzespredigt (λόγος τοῦ σταυροῦ 1 Cor. 1, 18; 2, 2), d. h. es sagt aus, was die göttliche Absicht dieses Heilsgeschehens ist. Er verwendet dabei Anschauungen, Begriffe u. Bilder, die aus dem Bereich älterer Traditionen stammen, aber dialogisch bei Paulus immer wieder neue u. verschiedene Gestalt bekommen. In Rom. 1, 16f finden wir eine Beschreibung der Würde u. Wirkung des E.: es ist Werkzeug Gottes, mit dem er seine Kraft (δύναμις) offenbart u. seine Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) enthüllt. Die beiden Begriffe δύναμις u. δικαιοσύνη entsprechen einander; sie deuten einen Prozeß an, in dem Gott seinen Heilswillen in der ganzen Menschheit durchsetzt (Rom. 1, 5. 14. 16). Inhaltlich ist diese Heilsbotschaft die Predigt von Jesus Christus als dem Gekreuzigten; im Kreuz hat sich die Gerechtigkeit Gottes so herausgestellt, daß in diesem Geschehen der Anbruch des neuen Äons zu finden ist. Für Paulus ist im Kreuz u. in der Auferweckung Jesu Christi der entscheidende Anbruch der Herrschaft Gottes schon geschehen. Gerechtigkeit heißt für ihn die Durchsetzung des Heilswillens Gottes in der Welt u. in der Gemeinde durch das autoritative Wort des E.

d. Pastoralbriefe. Die Pastoralbriefe unterstreichen die apostolische Autorität des Paulus in der Auseinandersetzung mit gnostischen Strömungen in nachapostolischer Zeit. Das E., das Paulus anvertraut wurde, nimmt die Gestalt der ,gesunden Lehre' (ὑγιαίνουσα διδασκαλία) u. des ,anvertrauten Gutes' (παραθήκη) an, d. h. es deckt in der Auseinandersetzung mit dem Gegner den wahren Sachverhalt auf u. will vor Auflösung geschützt werden. Jetzt fällt auf die legitime Vermittlung der Botschaft besonderes Gewicht. In der Danksagung 1 Tim. 1, 12/16 stellt sich die enge Beziehung zwischen E. u. Gnadenpredigt heraus, wie ja auch Paulus selbst als führendes u. bleibendes Beispiel der erbarmenden u. heilschaffenden Gnade gilt.

Die Jesustradition (Lc. 19, 10 = 1 Tim. 1, 15) nimmt in diesem Zusammenhang eine bezeichnende Stellung ein. Noch entscheidender ist die Zusammenfassung des E. in den feierlichen Partizipialsätzen 2 Tim. 1, 9/11. Offenbar liegt hinter dieser ganzen Konstruktion ein altes Schema von der Durchführung des Heilsplanes Gottes (οἰκονομία θεοῦ), das in vielen Formen die paulinische u. nachpaulinische Literatur durchzieht. Auch hier ist der Dienst des Apostels proklamatorisch, belehrend u. paradigmatisch gedacht. Ebenso wichtig ist der Versuch, das paulinische E. in Gestalt einer alten judenchristlichen Bekenntnisformel wiederzufinden (2 Tim. 2, 8 = Rom. 1, 3/4). Der Begriff ‚Evangelium' hat also auch in den Pastoralbriefen seine besondere Bedeutung behalten. In ihm liegt ein feierlicher Klang, der das Wesen der Gnaden- u. Heilsbotschaft herausstellt. Zu seiner Erläuterung dienen doxologische u. liturgische Traditionen, die in eine lange Geschichte zurückweisen.

e. Offenbarung des Joh. Ganz altertümlich betont der Sprachgebrauch der Joh.-Offenbarung, daß Gott selbst die frohe Botschaft (εὐαγγέλιον) als Ausdruck seines Heilsplans (μυστήριον) den Menschen übermittelt. Der letzte Posaunenstoß des Engels wird das Geheimnis Gottes zum Abschluß bringen, wie er es als frohe Botschaft seinen Knechten, den Propheten, durch Botschaft übermittelt hat (10, 7: εὐηγγέλισεν). Im Rahmen eines anderen apokalyptischen Gesichtes heißt eine ganz bestimmte Engelbotschaft, die die Bewohner des ganzen Erdkreises zur Huldigung Gottes als des Schöpfers u. Richters auffordert, ein εὐαγγέλιον αἰώνιον (14, 6). Auch dies εὐαγγέλιον führt die eschatologische Zeit herauf (14, 7: ἡ ὥρα τῆς κρίσεως αὐτοῦ), ist also Heroldsruf im eigentlichen Sinn des Wortes, nimmt aber damit an der Würde u. Ewigkeit Gottes teil. Die alten Denkformen des AT u. des Spätjudentums bleiben also auch im Christentum bewahrt u. erhalten sogar im apokalyptischen κήρυγμα gesteigerte Bedeutung. Es zeigt sich, daß die enge Beziehung unserer Wortgruppe zum Zeitverständnis immer wieder heraustritt; sie will nun nicht nur sagen, daß die Botschaft Gottes eine neue Weltzeit heraufführt, sondern daß sie auch bleibende Gültigkeit beansprucht.

II. Alte Kirche. a. E. als mündliche Botschaft. Der Sprachgebrauch von εὐαγγέλιον u. εὐαγγελίζεσθαι schließt sich zunächst in der nachapostolischen Zeit an den ntl. an. 1 Clem. 42, 1/5 beschreibt die heilsgeschichtliche Ordnung, in die die frohe Botschaft eingefügt ist. V. 1 stellt in einem überlieferten Satz fest: die Apostel haben die frohe Botschaft von dem Herrn Jesus Christus empfangen, Jesus der Messias wurde von Gott gesandt. Dieser Traditionssatz hat einen feierlichen u. proklamatorischen Stil, an dem auch das Verb εὐαγγελίζεσθαι teilhat. Auch der folgende Zusammenhang zeigt, daß 1 Clem. εὐαγγελίζεσθαι geradezu altertümlich u. traditionsmäßig verwendet (42, 3. 4). Der semitisch-judenchristliche Traditionszusammenhang wird im Sinn der Heilsordnung (εὐτάκτως: 42, 2) entwickelt. 1 Clem. 47, 2 (ἐν ἀρχῇ τοῦ εὐαγγελίου) erinnert zwar äußerlich an die gleiche Wendung in Phil. 4, 15, ist aber in seinem Verständnis nicht deutlich. Man denkt entweder an den Anfang der Missionstätigkeit des Apostels in Korinth oder an die Stellung des 1. Kor.-Briefes im Corpus Paulinum. – Auch Barn. 5, 9; 8, 3; 14, 9 zeigen, daß das εὐαγγέλιον bzw. εὐαγγελίζεσθαι als Heilsbotschaft verstanden wird. Auch hier wird die Sendung der Apostel durch den Herrn so eng mit dem Verständnis des E. verbunden, daß sein proklamatorischer Charakter gewahrt bleibt. Der exegetische Midrasch Barn. 14 endet mit einer Zitatenreihe, die ‘ebed-Worte aus dem Jesajabuch zusammenstellt (Jes. 42, 6f; 49, 6f; 61, 1f); in ihnen tritt das alte Verständnis des εὐαγγέλιον deutlich heraus. – Bei Ignatius v. Antiochien scheint der Begriff des E. zunächst auf die Autorität Jesu Christi u. die Heilstatsachen hinzuweisen. In Philad. 5, 1f unterscheidet Ignatius zwischen dem E. als ‚dem Fleisch Jesu', den Aposteln als ‚dem Ältestenrat der Kirche' u. den Propheten, die auf das E. hin geweissagt haben u. von Jesus Christus ‚bezeugt' sind. Auch die Diskussion in Philad. 8, 2 ist am besten so zu verstehen, daß man annimmt, daß Ignatius zunächst auf die Heilstatsachen hinweisen will: ‚Meine Dokumente (ἀρχαῖα) aber sind Jesus Christus, die unantastbaren Urkunden sein Kreuz, sein Tod, seine Auferstehung u. der durch ihn bewirkte Glaube', daß aber dies E. für ihn in einer schriftlich fixierten u. autoritativen Form vorlag (γέγραπται). Die Propheten verkündigen auf Christus hin u. haben ihn vor Augen, das E. aber berichtet von seinem Kommen (παρουσία) u. hat daher

stärkeres Gewicht. Es ist nicht nur Unterpfand, sondern auch realer Vollzug des Heiles (ἀπάρτισμα ἀφθαρσίας). Es ist von den Heilstatsachen nicht ablösbar (Philad. 9, 1f). Smyrn. 5, 1 zeigt deutlich, daß prophetische Weissagungen, das Gesetz des Moses u. das E. sich gegenseitig legitimieren u. daß es ein Zeichen des Todes ist, wenn man sich ihrem Anspruch entzieht. Die Leiden der Christen stellen sich als weiteres Glied dieses Heilsprozesses deshalb in die gleiche Reihe, weil auch sie einen Anspruch auf den Menschen erheben. Besonderes Gewicht haben auch die Sätze in Smyrn. 7, 2, die den Inhalt des E. beschreiben sollen: ‚in ihm ist das Leiden uns kundgetan (δεδήλωται) u. die Auferstehung zum Abschluß gebracht (τετελείωται).' Das E. ist im tiefsten Sinn Offenbarung, weil in ihm nicht nur ein historischer Bericht, sondern auch ein geschichtlicher Heilsprozeß zu erkennen ist: wir werden selbst in dies πάθος u. in dies εὐαγγέλιον hineingezogen. Der Ablauf der Passion Jesu wird in Mart. Pol. 1, 1; 4; 19, 1 als Vorbild u. Norm für ein Martyrium gewertet, ‚das gemäß dem E.' erlitten wird. Εὐαγγέλιον bezeichnet hier also wohl den Bericht über Jesu Leiden, sofern er Lehre u. Anweisung für die Nachahmung des Herrn gibt (vgl. 17_3 μιμηταὶ τοῦ κυρίου). Siehe dazu H. Delehaye, Les passions des martyrs (Bruxelles 1921) 17/21; H. v. Campenhausen, Bearbeitungen u. Interpolationen des Polykarpmartyriums: SbH (1957) 3. – Obwohl seit der Mitte des 2. Jh. εὐαγγέλιον vor allem die E.-Schrift bezeichnete, blieb das Wort doch auch Ausdruck für die Heilsbotschaft, die durch die Apostel vermittelt wurde: Was diese zuerst gepredigt u. dann nach dem Willen Gottes schriftlich überliefert haben, sollte ‚das Fundament u. die Säule des Glaubens' werden. Sie begannen erst dann mit der Predigt, nachdem sie völlige Erkenntnis gewonnen hatten, u. so besaß jeder einzelne von ihnen das ganze ‚E. Gottes'. Diese grundlegenden Aussagen des Irenäus (haer. 3, 1, 1) zeigen, daß der Begriff ‚E.' auch jetzt eine Einheit bleibt. Irenäus rechnete damit, daß der Inhalt einer E.-Schrift zuvor mündlich vorgetragen worden war: Lukas, der Begleiter des Paulus, hat das von diesem verkündigte E. in einem Buch niedergelegt (haer. 3, 1, 1 = Euseb. h. e. 5, 8, 3). Ähnlich wird es zu verstehen sein, wenn ein anonymer Antimontanist um das Jahr 190 nC. von dem das E. enthaltenden NT spricht (Eus. h. e. 5, 16, 3). – Clemens Al. weiß, daß die mündliche Verkündigung Sache der Apostel war; er nennt sie deshalb ‚die Flüsse Christi' (paed. 2, 61, 3/62, 1). Christus selbst lehrte uns das E. über den Vater (strom. 7, 58, 3). Den Marcioniten gegenüber kann Clemens hervorheben, daß Gott, der Weltschöpfer, uns berufen u. uns im Leibe (ἐν σώματι) die frohe Botschaft verkündigt hat (ebd. 4, 66, 4). – Augustin verweigert in einem Brief an den Bischof Novatus (ep. 84) die Rücksendung des Diakons Lucillus. Da dieser die punische Sprache beherrscht, will ihn Augustin zur Verkündigung des E. (evangelica dispensatio) einsetzen. Vgl. u. Sp. 1149.

b. E. als Evangelienschrift. 1. Buchtitel. Der Weg, auf dem das E. zur Bezeichnung für die E.-Schriften wurde, läßt sich nicht durchgehend aufweisen. Nur einige Punkte der Entwicklung sind erfaßbar. Zunächst ist zu beachten, daß sowohl die Wurzel bsr in den atl. Schriften als auch die Wörter εὐαγγέλιον u. εὐαγγελίζεσθαι in der griech. Literatur vor allem zur Bezeichnung von Botschaften geschichtlichen Inhalts dienen (Siegesnachrichten, Kunde vom Geburtstag des Kaisers). Aufgrund der Osterereignisse lernte die urchristliche Gemeinde Leiden, Sterben u. Auferstehung Jesu als entscheidendes eschatologisches Heilshandeln Gottes begreifen. In 1 Cor. 15, 1ff bezeichnet Paulus eine knappe Zusammenfassung dieser Ereignisse, die er selbst bereits in festgefügtem Wortlaut übernommen hat u. die im Urchristentum verbreitet ist (1 Cor. 15, 11), als εὐαγγέλιον. Dabei läßt sich nicht entscheiden, ob Paulus selbst diese Botschaft so nannte oder ob sie schon vorher so bezeichnet worden war. Die in 1 Cor. 15, 1/11 enthaltene Überlieferung gibt zwar den wichtigsten Teil des E. wieder, ist jedoch keineswegs vollständig. Die ebenso alte Formel Rom. 1, 3/4 (vgl. auch die ähnliche Bekenntnisaussage in 2 Tim. 2, 8) zeigt, daß auch der Ursprung Jesu zum Inhalt des E. gehörte. Selbst einzelne Ereignisse der Geschichte Jesu zwischen Geburt u. Passion wurden offenbar bereits vor dem J. 70 nC. zum E. gerechnet: wenn nach Mc. 14, 9 das Tun der Frau, die Jesus salbte, überall erwähnt wird, wo man das E. verkündigt, muß die Geschichte Jesu als Ganzes das E. ausmachen. Daß auch Sammlungen von Jesusworten, wie sie etwa in 1 Cor. 7, 10. 25; 9, 14 bezeugt sind, εὐαγγέλιον genannt wur-

den, läßt sich nicht sicher belegen. Auf jeden Fall lassen die wenigen Zeugnisse erkennen, daß bereits in früher urchristlicher Zeit die ganze Geschichte Jesu als frohe Botschaft verkündigt und gelehrt wurde. Dagegen scheint E. im NT nirgends eine schriftliche Darstellung dieser Geschichte zu bezeichnen. Mc. 1, 1 wird eng mit 2f verbunden werden müssen: der Anfang der Heilsbotschaft als der Geschichte Jesu, das Auftreten des Täufers (vgl. Act. 1, 22; 10, 37; antimarcionitischer Prolog zum Lukasevangelium) geschah in Übereinstimmung mit dem atl. Gotteswort (urchristliche Florilegien). Die drei anderen Evangelisten suchten offenbar andere Bezeichnungen für ihre Schriften. – Der Verfasser der Didache setzt wohl voraus, daß seine Leser eine Schrift in der Hand haben, auf die er durch das Stichwort εὐαγγέλιον verweisen kann. Sie enthält nach 8, 2 den Text des Vaterunsers in einer an Mt. 6, 9/13 sich anschließenden Fassung, nach 11, 3/6 Anweisungen, wie Apostel u. wandernde Propheten zu behandeln sind (vgl. Mt. 10, 40f) u. nach 15, 3f die Mahnung, daß man sich nicht gegenseitig im Zorn, sondern im Frieden zurechtweisen soll. Daß mit diesem E. die Logienquelle gemeint ist, läßt sich nicht sicher nachweisen. – Schwierig zu beurteilen ist, ob Ignatius eine schriftliche Darstellung der Geschichte Jesu unter dem Titel E. kannte. In Philad. 5, 1f; 9, 2 scheint εὐαγγέλιον die mündliche Heilsbotschaft zu bezeichnen. Dagegen weist in Philad. 8, 2; Smyrn. 5, 1; 7, 2 die Gegenüberstellung von AT (ἀρχαῖα bzw. ὁ νόμος Μωυσέως u. αἱ προφητεῖαι) u. E. darauf hin, daß ein schriftliches E. gemeint ist. Die Smyrnäer nehmen sicher auf ein schriftliches E. Bezug, wenn sie in Mart. Pol. 4 betonen, das E. lehre nicht, daß man sich freiwillig zum Martyrium drängen solle. Vielleicht denken sie an eine Aussage wie Mt. 10, 23 (Harnack). – In 2 Clem. 8, 5 begegnet ein offenbar wörtlich gemeintes Zitat aus einer E.-Schrift, das durch λέγει γὰρ ὁ κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ eingeführt wird. Von E.-Schriften im Plural sprechen Justin apol. 1, 66, 3 u. Theophilus v. Antiochien ad Autol. 3, 12. – Die Namen der Evangelisten werden in der Antike mit seltenen Ausnahmen durch κατά mit ihren Schriften verbunden. Es handelt sich dabei um eine Umschreibung des Genitivs, wie sie in der Koine häufig ist (G. Rudberg, Ad usum circumscribentem praepositionum Graecarum: Eranos 19 [1922] 173/206). Die frühesten Belege für diese Art der Bezeichnung der Verfasser finden sich bei Irenäus (haer. 1, 26, 2; 27, 2; 3, 11, 7. 8. 9; 14, 4), Clem. Al. (strom. 1, 145, 2; 147, 5; paed. 1, 38, 2; qu. div. salv. 5, 1), im antimarcionitischen Lukasprolog u. im Kanon Muratori. Τὸ εὐαγγέλιον kann sowohl die Sammlung der vier E. bezeichnen (h. e. 5, 24, 6) als auch das einzelne schriftlich niedergelegte E. (Iren. haer. 4, 20, 6). Gelegentlich kann offenbar auch das ganze NT ‚evangelia‘ genannt sein (Iren. haer. 2, 27, 2).

2. Kanonische E. α. Entstehung. Von Anfang an bildete das, was der Herr ‚getan u. gelehrt‘ hatte (Mt. 5, 19; Mc. 6, 30; Act. 1, 1; Lc. 24, 19), die Grundlage des Erinnerns u. Berichtens (Anamnesis, Diegesis). Die Trennung von erzählender u. belehrender Tradition entspricht an sich rabbinischer Gewohnheit, doch fällt hier die betonte Vorordnung des Tatzeugnisses vor dem Wortzeugnis in der Traditionsgeschichte auf. Selbstverständlich verstand man dabei in semitischer Umgebung das Handeln worthaft, das Wort dagegen als entscheidendes Tun, doch dürfte die prophetische Vollmacht Jesu in seinem Handeln einen qualitativen Vorzug vor seinem rabbiartigen Lehrwort, das die Vollmacht bezeugt u. entfaltet, gehabt haben. Hier liegt ein Unterschied zur rabbinischen Halacha u. Haggada, die dem Lehrwort weithin ein besonderes Schwergewicht zuteilen u. die Erzählung im Licht des Lehrstoffes sehen will. Die Einzigartigkeit des Geschehnisses tritt in den E. besonders stark heraus. So sammelten schon frühzeitig urchristliche Lehrer u. Jesusgruppen innerhalb u. außerhalb Palästinas die Erinnerungsstoffe, sowohl Wort- wie Taterzählung, im Sinn einer neuen Traditionsentwicklung. Diese didaktischen Sammlungen standen in enger Beziehung zum soteriologischen Stoff, waren aber nicht mit ihm identisch. Ohne diese didaktischen Sammlungen ist das Kerygma nicht gesichert u. nicht verstehbar, wohl aber darf man den grundsätzlichen Unterschied zwischen Kerygma u. Didache nicht übersehen: Das Kerygma will zur Umkehr u. zum Glauben führen, die Didache zur Belehrung u. apologetischen Sicherung (Lc. 1, 4). Fragen u. Nöte in den Gemeinden, Auseinandersetzungen innen u. außen zwangen zur didaktischen Anamnesis (1 Cor. 11, 25; Mc. 14, 9). Soteriologische Bestimmung des Kerygma u. sichernde Erinnerung der Di-

dache treten zunächst in enge Verbindung zueinander; doch erweckt seit der Krise der Apokalyptik u. der politischen Katastrophe notwendig die Didache bevorzugt das kirchliche u. theologische Interesse. Den verschiedenen Funktionen: Predigt, der katechetischen Unterweisung, Liturgie, Apologetik, Schriftforschung, Gemeindedisziplin waren Anamnesisstoffe, also Didache, zugeordnet: freilich wird vieles gleichzeitig zu mehreren Zwecken verwendet worden sein. Diese mündliche Überlieferung gestaltete sich entsprechend ihren verschiedenen Inhalten in Formen, wie sie aus dem Judentum u. zum Teil auch aus dem hellenistischen Raum bekannt sind. Die Formung der Worte Jesu geht weithin auf ihn selbst zurück. Charakteristisch ist für ihn vor allem der Gebrauch des Maschal in seinen verschiedenen Anwendungsmöglichkeiten. Daneben bediente er sich des prophetischen Droh- u. Verheißungswortes sowie der halachischen u. haggadischen Ausdrucksmittel. Schwer einzuordnen sind seine Selbstaussagen. Die erzählenden Stücke des E.-Stoffes sind in die Formen der Spruchererzählung, des Streit- u. Schulgesprächs, der Wunder- u. Epiphaniegeschichte, der Geschichtserzählung u. schließlich auch des zusammenfassenden Erzählungskranzes gefaßt. Im einzelnen sind die verschiedenen Formen oft schwer voneinander abzugrenzen. Die formgeschichtlichen Einheiten lassen sich aus dem Rahmen, in den sie von den Evangelisten eingearbeitet sind, herauslösen. Die Synoptiker haben die mündliche Tradition ohne einschneidende Veränderungen in ihre Werke aufgenommen. Im Gegensatz zu dem verarbeiteten Stoff lassen sich die E. selbst keiner der aus der Antike bekannten Literaturgattungen einordnen. Weder die Biographien- u. Memoirenliteratur noch volkstümliche Philosophen- u. Heiligenviten noch orientalische Volksbücher wie der Achikarroman können als echte Analogien in Anspruch genommen werden. Die Entstehung der einzigartigen Form des E. ist grundsätzlich durch ihren einzigartigen Inhalt bedingt, doch zeigten sich mannigfache Berührungen mit den Lehr- u. Geschichtstraditionen der alten tannaitischen Zeit. – Wieweit Markus auf einen bekenntnismäßigen Abriß der Geschichte Jesu zurückgriff, läßt sich nicht genau nachweisen. Sehr wahrscheinlich aber konnte er kleinere Sammlungen verwandter Stoffe in sein E. übernehmen (Konfliktsszenen, Gleichnisse u. a.). Die Passionsgeschichte lag ihm sicher schon in fester Form vor. Die drei ersten E. zeigen in Stoff, Aufbau u. Wortlaut eine derartige Ähnlichkeit, daß man sie als literarisch voneinander abhängig betrachten muß (synoptische Frage). Die von der literarkritischen Arbeit des 19. Jh. ausgebaute Zweiquellenhypothese ist weithin zur Grundlage der E.-Forschung geworden. Daneben verarbeiteten Matthäus u. Lukas jeweils eine Menge Sondergut, das ihnen aus mündlicher Überlieferung zukam. Freilich ist die Quellenkritik bis jetzt nicht zur Ruhe gekommen. Einerseits versucht man, von der Zweiquellenhypothese ausgehend weitere schriftliche Vorlagen zu finden, andererseits wird die Zweiquellenhypothese immer wieder grundsätzlich in Frage gestellt. – Das Johannes-E. stellt eine eigenständige Weiterentwicklung der literarischen Gattung ‚Evangelium‘ dar. Es hat mit den Synoptikern nur einen geringen Teil des Stoffes gemeinsam; wahrscheinlich aber setzt es eine Kenntnis der Geschichte Jesu, wie die Synoptiker sie vermitteln, voraus. Die johanneischen Reden sind Kompositionen, die alle die eschatologische Offenbarung Gottes in Jesus zum Thema haben. Jesus spricht hier in weit ausgestalteten Bildreden über seine Sendung. Auch dies E., das didaktisch lehrhaft ausgerichtet ist, schöpft aus einer eigenen Schultradition, die zu einer bestimmten urchristlichen Glaubensgemeinschaft (chabura) gehört.

β. Kanonisierung, Pluralität. Da die E. die für den Bestand der Kirche grundlegende Jesustradition enthielten, wurden sie zum Rückgrat des im 2. Jh. nC. sich bildenden NT, das als ‚heilige Schrift‘ neben den atl. Kanon trat; vgl. Justin. apol. 1, 67, 3. In Barn. 4, 14 wird Mt. 22, 14 mit der Formel ὡς γέγραπται zitiert. Der Verfasser von 2 Clem. führt Jes. 54, 1 an u. stellt Mt. 9, 13 als ἑτέρα γραφή daneben (2, 1/4). Dial. 100, 3 gebraucht Justin die volle Form: ἐν τῷ εὐαγγελίῳ γέγραπται. Aus alledem geht hervor, daß um die Mitte des 2. Jh. die E. für die Christen ebenso hl. Schrift waren wie das AT. Wenn die einzelnen E. zunächst nur in den Gegenden, in denen sie entstanden waren, gebraucht wurden, so sind sie doch alle recht bald in den Zentren der Christenheit bekannt geworden. Der unechte Markusschluß setzt alle vier E. voraus,

wahrscheinlich sind sie auch alle Justin bekannt, sicher seinem Schüler Tatian. – Die Aufnahme der vier E. in das NT mußte von der Kirche nach zwei Seiten hin verteidigt werden. Es galt zunächst die im Laufe des 2. Jh. entstehenden apokryphen E. abzuwehren. Es gelang diesen zuweilen, neben den kanonischen E. in den liturgischen u. erbaulichen Gebrauch katholischer Gemeinden aufgenommen zu werden (Euseb. h. e. 6, 12, 2/6). Daneben aber wurde auch die Pluralität der kanonischen E. zu einem theologischen Problem. Unter Berufung auf Paulus erklärte Marcion, es könne nur ein wahres E. geben, nämlich dasjenige, welches Paulus unmittelbar vom Herrn empfangen habe u. das im Luk.-E. enthalten sei (Iren. haer. 3, 12, 12; Tert. adv. Marc. 4, 2). Die im Kanon Muratori enthaltene Legende, nach der Johannes sein E. im Beisein u. unter der Kontrolle der anderen Apostel niederschrieb, sollte wohl ursprünglich das Joh.-E. als allein maßgebend ausweisen. Gewisse doketische Gruppen bevorzugten das Mark.-E., während die Ebionäer das Mt.-E. gebrauchten (Iren. haer. 3, 11, 17). Um das J. 170 nC. unternahm es der syrische Enkratitenführer Tatian, die vier kanonischen E. zu einem einzigen Werk zusammenzuarbeiten, das im Altertum ‚Diatessaron' genannt wurde. Der Ausdruck könnte der antiken Harmonielehre entnommen sein, in der die Quarte als die wichtigste Konsonanz galt (Boeth. arithm. 2, 48 [PL 63, 1156]: symphonia diatessaron, quae princeps est; vgl. P. A. Underwood, The Fountain of Life in Manuscripts of the Gospels: Dumbarton Oaks Papers 5 [1950] 120f). Tatian führte den synoptischen Stoff in den johanneischen Rahmen ein; außerdem verarbeitete er vielleicht noch Material aus apokryphen E. Wahrscheinlich begann das Diatessaron mit Joh. 1, 1 u. schloß mit Joh. 21, 25. Nach einer Äußerung des Hieronymus (ep. 121, 6 ad Algasiam) verfaßte Theophilus v. Antiochien zwischen 170 u. 180 ein ähnliches Werk. Trotz aller Schwierigkeiten hielt die Kirche an den vier E. fest. Sie galten bei allen Unterschieden als authentische Darstellungen des einen vom Herrn u. den Aposteln verkündeten E. (Iren. haer. 3, 1, 1). In diesem Sinn wird es zu verstehen sein, wenn es im Kanon Muratori heißt: ‚tertium evangelii librum secundum Lucam' (Z. 3). Der Herr hat das viergestaltige E., das von einem einzigen Geist beherrscht ist, der Kirche gegeben (ἔδωκεν ἡμῖν τετράμορφον τὸ εὐαγγέλιον, ἑνὶ δὲ πνεύματι συνεχόμενον: Iren. haer. 3, 11, 8). Darüber hinaus versucht Irenäus 3, 11, 8f spekulativ zu begründen, warum die Kirche gerade vier E. im NT hat: da es vier Himmelsrichtungen u. vier Winde gibt, da die Kirche über die ganze Welt ausgebreitet ist u. da das E. die Kirche trägt u. belebt, muß sie vier Säulen haben u. vier Winde, die ihr die Unsterblichkeit einhauchen. Anschließend bringt Irenäus die vier Evangelisten mit den vier Tierbildern aus Ez. 1, 10 in Verbindung. Jedes der vier Tiere verweist auf eine besondere Seite der Sendung Christi, die jeweils von einem der E. betont wird. Die allegorische Schriftauslegung brachte die vier E. mit den Paradiesflüssen aus Gen. 2, 10/14 zusammen: Die Kirche, ein Abbild des Paradieses, schließt die fruchttragenden Bäume in ihren Mauern ein. Sie bewässert diese Bäume durch die vier Flüsse der E., durch die sie die Taufgnade in einer heilsamen u. himmlischen Bewässerung spendet (Cypr. ep. 73, 10; vgl. auch Paulin. Nol. ep. 32, 10). Zeno v. Verona (tract. 2, 9, 2) schildert Christus unter dem Bild des auffahrenden Sonnengottes. Die E. erscheinen dabei als Pferde, die seinen Wagen ziehen. In etwas anderem Sinn spricht Augustin cons. ev. 1, 7, 10 von der Quadriga der E., die den Königswagen Christi zieht, auf dem er die Welt durchfährt u. die Völker seinem sanften Joch u. seiner leichten Last unterwirft.

3. Apokryphe E. Als ntl. Apokryphen bezeichnet man im allgem. solche Schriften, ‚die nicht in den Kanon aufgenommen sind, die aber durch Titel u. sonstige Aussagen den Anspruch erheben, den Schriften des Kanons gleichwertig zu sein, u. die formgeschichtlich die im NT geschaffenen Stilgattungen weiterbilden u. weiterformen, wobei nun allerdings auch fremde Elemente eindringen' (W. Schneemelcher: Hennecke-Schneem. 1, 6). Die apokryphen E. setzen also die kanonischen in gewisser Weise voraus. Zum Teil entstammen sie der katholischen Kirche; vor allem aber brachten häretische, insbesondere gnostische Kreise eine Menge apokrypher E.-Schriften hervor. Einige von ihnen fanden weite Verbreitung, andere wurden nur von kleinen Sondergruppen benutzt. Wenn in manchen ab u. zu altes Überlieferungsgut enthalten sein mag, so können die von ihnen gebotenen Stoffe, aufs Ganze gesehen, nicht als eine organische Weiterentwicklung der in den

kanonischen E. enthaltenen Jesusüberlieferung angesehen werden. Als Quellen für die Geschichte Jesu kommen apokryphe E. also kaum in Betracht. Volkstümliche religiöse Vorstellungen u. phantastische Züge geben diesen Schriften ein uns fremdartig anmutendes Gepräge. Dazu sind sie weithin von legendären, späthellenistischen u. gnostischen Motiven beherrscht. Sie schildern vor allem diejenigen Abschnitte des Lebens Jesu, über welche die kanonischen E. schweigen (Leben der Eltern Jesu, Jugend Jesu, Jüngerbelehrung zwischen Auferstehung u. Himmelfahrt).

α. Fragmente. Eine Reihe von Fragmenten ist auf ägyptischen Papyrus- oder Pergamentblättern zu uns gekommen: POxy 1. 654. 655 enthalten Jesusworte, die sich ähnlich auch in dem 1946 entdeckten Thomas-E. finden. POxy 1 gehört ins 3. Jh. u. enthält Logien, die synoptischem Gut verwandt sind, sowie 4 andere Fragmente verschiedenen Inhalts. – Gut erhalten ist POxy 840, ein Blatt aus einem Pergamentbuch sehr kleinen Formats. Es enthält den Schluß einer Rede Jesu u. einen Zusammenstoß mit einem pharisäischen Oberpriester auf dem Tempelgelände, wobei Jesus angegriffen wird, weil er u. seine Jünger beim Betreten des Israeliten-Vorhofs die Reinigungsvorschriften nicht beachtet hätten. – Der 1934 in Mittelägypten aufgefundene PEgerton 2 wird etwa um 150 nC. anzusetzen sein. In Z. 1/31 findet sich ein Streitgespräch johanneischen Gepräges zwischen Jesus u. den Obersten des Volkes, das durch einen Gesetzesbruch Jesu hervorgerufen zu sein scheint. Daran schließen sich in Z. 32/59 zwei mit der synoptischen Tradition verwandte Perikopen an: die Heilung eines Aussätzigen u. die Zinsgroschengeschichte in einer abgewandelten Form. Der stark beschädigte Schluß Z. 60/75 enthielt wohl ein Wunder Jesu am Jordanufer. – Das aus dem 3. Jh. stammende sog. Faijum-Fragment gehört zur Sammlung Erzherzog Rainer in Wien: Jesus kündigt die Verleugnung des Petrus an.

β. Judenchristliche E. Die Äußerungen der Kirchenväter über E., die von judenchristlichen Gruppen gebraucht wurden, lassen sich nicht zu einem eindeutigen Bild dieser Literatur zusammenfügen. Jede nähere Bestimmung dieser Schriften ist daher hypothetisch u. muß bestimmte Aussagen der Quellen zugunsten anderer beiseite schieben. Am besten scheint die Annahme dreier judenchristlicher E. dem bis jetzt erschlossenen Quellenmaterial gerecht zu werden. In seinem Bericht über die Ebionäer erwähnt Epiphanius haer. 30, 3, 7, daß diese ausschließlich ein E. benutzen, das zwar ‚nach Matthäus' genannt wird, aber nicht mit dem kanonischen E. identisch ist, sondern mit dem Auftreten des Täufers am Jordan beginnt (haer. 30, 14, 3). So wird es auch zu verstehen sein, wenn Irenäus auf der einen Seite sagt, die Ebionäer benutzten nur das Mt.-E. (haer. 1, 26, 2; 3, 11, 7), andererseits aber berichtet, daß diese die jungfräuliche Geburt Jesu nicht anerkennen (ebd. 3, 21, 1; 5, 1, 3). Mit dem Hebräerevangelium kann die von den Ebionäern gebrauchte Schrift kaum identisch sein, da jenes vom Hl. Geist als der Mutter Jesu sprach (Orig. in Joh. 2, 12; vgl. auch in Jer. 15, 4). Das Ebionäer-E. war wohl in griechischer Sprache geschrieben (Vielhauer: Hennecke-Schneemelcher 1, 101); die erhaltenen Zitate sind mit den Synoptikern verwandt. Es fällt auf, daß die Apostel von ihrer Berufung in der ersten Person berichten (Epiph. haer. 30, 13, 2f). Damit ist jedoch nicht bewiesen, daß das Ebionäer-E. mit dem von Origenes (in Lc. 1, 1) u. Hieronymus (adv. Pelag. 3, 2) erwähnten E. der Zwölf zu identifizieren ist. – Nach Euseb. h. e. 4, 22, 8 kannte Hegesipp neben dem Hebräer-E. noch eine andere, in aramäischer Sprache abgefaßte E.-Schrift, die möglicherweise auch von Euseb. theoph. 4, 12 zitiert wird. An dieselbe Schrift wird Epiphanius denken, wenn er von den als Nazoräern bezeichneten Judenchristen Syriens berichtet, daß sie das Mt.-E. auf ‚hebräisch' lesen (haer. 29, 9, 4). Vermutlich war das Nazoräer-E. eine targumartige Wiedergabe des kanonischen Mt.-E. u. nicht eine hebräische oder aramäische Vorstufe desselben, wie Hieronymus vir. ill. 3 behauptet. Mit dieser Schrift scheint das als τὸ Ἰουδαικόν bezeichnete E. eng verwandt zu sein, aus welchem in 36 Hss. des 9./13. Jh. Lesarten zu entsprechenden Stellen des kanonischen Mt.-E. notiert werden. Die erzählenden Partien des Nazoräer-E. sind im Vergleich zur synoptischen Tradition weiter entwickelt. Wahrscheinlich gehört ihm die von Origenes in Mt. 15, 14 zu Mt. 19, 16ff überlieferte Variation vom reichen Jüngling an. Statt des einen jungen Mannes treten zwei reiche Leute auf. Jesus weist dem einen von ihnen nach, daß er das Gesetz

deshalb nicht gehalten habe, weil er seinen Reichtum nicht zur Linderung der Not der Söhne Abrahams verwandte. An den Bericht des Josephus über die unheildrohenden Vorzeichen der Tempelzerstörung (bell. 6, 293/300) erinnert die von Hieronymus überlieferte Aussage des Nazoräer-E., daß beim Tode Jesu nicht der Tempelvorhang zerrissen, sondern die Oberschwelle des Tempels eingestürzt sei (ep. 120 ad Hedybiam; in Mt. comm. zu 27, 51). Das Nazoräer-E. ist vor 180 nC. verfaßt, vielleicht in der Gegend von Beröa in Coelesyrien, wo es nach dem Zeugnis des Epiphanius (haer. 29, 9, 4) u. des Hieronymus (vir. ill. 3) später im Gebrauch war. – Das Hebräer-E. wird vor allem von Clemens Alex. (strom. 5, 14, 96; 2, 9, 45) u. Origenes (in Joh. 2, 12; in Jer. 15, 4) zitiert. Nach Euseb. h. e. 3, 25, 5 wurde es von Judenchristen bevorzugt u. gehört zu den Schriften, die Anspruch auf Kanonizität erhoben, aber von der Kirche abgelehnt wurden. Sachlich weicht es erheblich von den kanonischen E. ab. Besonders die christologischen Aussagen tragen ein fremdartiges Gepräge. Maria wird als gewaltige Kraft verstanden, die der Vater erwählt hat (E. A. W. Budge, Miscellaneous Coptic Texts [London 1915] 60). Dazu paßt, daß später der Hl. Geist als die Mutter Jesu bezeichnet wird (Orig. in Joh. 2, 12; Hieron. in Mich. comm. 7, 6). Ein von Hieronymus (vir. ill. 2) überliefertes Stück erzählt, der Auferstandene sei seinem Bruder Jakobus als erstem erschienen u. habe ihm das Brot gereicht. Das Hebräer-E. ist wohl in der ersten Hälfte des 2. Jh. entstanden, vielleicht in Ägypten. Sein Titel καθ' Ἑβραίους könnte analog zu demjenigen des Ägypter-E. (καθ' Αἰγυπτίους) verstanden werden – dann würde das eine E. von den Judenchristen, das andere von den Heidenchristen Ägyptens gebraucht worden sein (Bauer, Rechtgl. 54/57).

γ. Ägypter- u. Petrus-E. Das von Clem. Alex. (strom. 3, 63, 1; 93, 1), Hippolyt (ref. 5, 7, 9), Origenes (in Lc. hom. 1) u. Epiphanius (haer. 62, 4) zitierte Ägypter-E. scheint enkratitische Tendenzen vertreten zu haben. Ob auch die im 2. Clem.-Brief enthaltenen nicht kanonischen E.-Zitate dem Ägypter-E. entnommen sind, läßt sich nicht beweisen (vgl. 2 Clem. 12, 1f mit Clem. Al. strom. 3, 45; 63, 91). – Vom Petrus-E., das Origenes (in Mt. 10, 17), Eusebius (h. e. 3, 3, 2; 3, 25, 6; 6, 12, 2/6) u. das Decretum Gelasianum erwähnen, wurde 1886/87 ein größeres Bruchstück in Akhmim gefunden, das Verurteilung, Tod u. Auferstehung Jesu beschreibt. Die apologetische Tendenz dieser Schrift zeigt sich darin, daß sie die Augenzeugenschaft des Petrus betont u. die Auferstehung Jesu vor den Soldaten u. den Führern der Juden erfolgen läßt. Die Schuld am Tode Jesu wird allein auf die Juden abgeladen, Pilatus von jeder Verantwortung entlastet.

δ. Kindheits-E. Eine Reihe von apokryphen Schriften befaßt sich mit der Kindheit Jesu, wobei allerlei fremde Motive auf ihn übertragen werden. Die sog. Kindheitserzählung des Thomas schildert auffallende Taten, die Jesus im Alter von 5/12 Jahren vollbrachte u. in denen er sich bereits als Wundertäter u. Weisheitslehrer zu erkennen gab. Unmittelbare Beziehungen dieser Schrift zum gnostischen Thomas-E. lassen sich nicht wahrscheinlich machen. Nach Iren. haer. 1, 13, 1 besaßen die Markosier eine Schrift, die einen Teil dieses Kindheits-E. enthält. Es muß demnach vor dem Ende des 2. Jh. entstanden sein. Das sog. ‚Protevangelium' Jacobi beschreibt Geburt, Jugend u. Ehe der Mutter Jesu in einer Darstellung, die durch ihren dichterischen Gehalt ähnliche apokryphe Schriften weit überragt. Die für die spätere Mariologie wichtigen Themen sind verarbeitet oder wenigstens angedeutet. In seinem Grundbestand geht dies E. sicher bis zur Mitte des 2. Jh. zurück. Neben den bisher bekannten über 30 Hss. u. Fragmenten, die alle erst aus der Zeit nach 1000 stammen, veröffentlichte im Jahre 1958 M. Testuz einen Papyrus aus dem 4. Jh. (PBodmer V).

ε. Gnostische E. Wie sehr das E. u. die Schriften, welche es enthielten, als unentbehrliche Grundlage der wahren Religion angesehen wurden, kann man an der Anzahl derjenigen Schriften ermessen, die in gnostischen Kreisen hervorgebracht u. als ‚Evangelien' bezeichnet wurden. In haer. 3, 11, 9 kommt Irenäus auf ein ‚evangelium veritatis' zu sprechen, das die Valentinianer verfaßt haben u. das ‚in keinem Punkt mit den E. der Apostel übereinstimmt'. Der vollständige Text dieses E. ist in dem zu dem Fund von Nag Hamadi gehörenden Codex C. G. Jung enthalten. Das Werk trägt keinen Titel. Die übliche Bezeichnung ‚evangelium veritatis' entspricht vielmehr seinen Anfangsworten (peuaggelion entmee). Die Schrift ist ein Traktat über Möglichkeit u. Notwendigkeit der Erlösung. Jesus bringt den Gnostikern die Erkenntnis des

Vaters u. erlöst sie dadurch von der Welt der Unwissenheit u. des Irrtums. – Nach dem 42. Kap. der Pistis Sophia (C. Schmidt-W. Till, Koptisch-gnostische Schriften [1954] 44, 21ff) beauftragt Jesus die Apostel Philippus, Thomas u. Matthäus damit, alles aufzuschreiben, was er nach seiner Auferstehung redet u. tut. Vielleicht finden wir hier eine Anspielung auf das Philippus-E., aus dem Epiphanius haer. 26, 13, 2f ein Zitat überliefert hat u. dessen vollständiger Wortlaut vielleicht in Codex III des Fundes von Nag Hamadi vorliegt. Der Titel peuaggelion pkata philippos findet sich in der Unterschrift des Werkes. Es beschreibt die Entwicklung des Menschen auf die Vollkommenheit hin, den Übergang vom ‚Hebräer‘ zum Christen. Wichtig sind der gnostischen Gruppe die Sakramente: Beim Trinken aus dem Becher des Gebetes empfängt der Gnostiker den vollkommenen Menschen. Die Waschungen bewirken die Reinigung durch Wasser u. Feuer; sie stellen eine Lichtsalbung dar. Damit wird der Mensch mit dem Geist verbunden. – Auch Thomas soll nach Pistis Sophia 42f Jesu Reden u. Taten nach der Auferstehung aufschreiben. Ein Thomas-E. wird von Hippolyt (ref. 5, 7, 20) in seinem Bericht über die Naassener erwähnt, ebenso ist ein solches dem Origenes bekannt (in Lc. 1, 1; vgl. auch Euseb. h. e. 3, 25, 6). Der vollständige Text findet sich ebenfalls in Codex III von Nag Hamadi, unmittelbar vor dem Philippus-E. Die Unterschrift lautet: peuaggelion pkata thomas. Das Werk ist eine Sammlung von über 100 Jesuslogien, die ohne erzählenden Rahmen aneinandergereiht sind. Es sind kurze, in sich abgerundete Vorschriften, Weisheitssprüche u. Maximen, die häufig an synoptische Stoffe anklingen. In ihrer jetzigen Form könnte die Schrift aus dem 2. Jh. stammen. Die in ihr enthaltenen Logien dürften freilich recht verschiedenen Traditionsschichten angehören. – Unter den maßgebenden Schriften des Mani befand sich auch ein Werk, welches ‚das lebendige E.‘, ‚das E. der Lebendigen‘, ‚das große E.‘ oder einfach ‚das E.‘ genannt wurde (Homilien 25, 2; 94, 18f; kopt. Psalmbuch II 46, 21; 139, 56; Acta Archelai 62, 6; Cyrill. Hier. cat. 6, 22; Epiphan. haer. 66, 2, 9). Das Werk war entsprechend den 22 Buchstaben des syrischen Alphabetes in 22 Bücher eingeteilt. Daher kann das lebendige E. im koptischen Psalmbuch (Ps. 241, 46, 20) mit einem Gegengift verglichen werden, das aus 22 Bestandteilen zusammengesetzt ist. Wahrscheinlich war es ein dogmatisches Werk, das die manichäischen Lehren im Zusammenhang darbot.

4. Gesetz u. E. Die Frage nach dem rechten Verhältnis von Gesetz u. E. verweist auf eine Dialektik, die der biblischen Gottesoffenbarung ihrem Wesen nach eignet. Israels Geschichte wird von Anfang an bestimmt durch Gottes Heilshandeln einerseits u. Israels Gehorsam u. Abfall andererseits.

α. Apostolisches Zeitalter, Apologeten. Unter dem Eindruck der paulinischen Heidenmission entschied die urchristliche Gemeinde, daß das mosaische Gesetz als ganzes den Heiden nicht auferlegt werde. Damit aber war die Frage gestellt, in welchem Verhältnis die atl. Offenbarung zu dem in Jesus Christus geschenkten Heil stehe. Das Gesetz, das als Weg zum Heil für die Christen ausschied, fiel in manchen Gruppen des frühen Christentums einer negativen Beurteilung anheim, die auch Paulus nicht verhindern konnte. Andererseits waren Anweisungen nötig, die das Leben der Heidenchristen nach dem Willen Gottes zu gestalten vermochten. So griff man auf den Dekalog, das Doppelgebot der Liebe, auf die Gesetzesauslegung Jesu u. auf sonstige ethische Überlieferung des Judentums u. auch des Hellenismus zurück. Solche urchristliche Halacha wird in ausgeführter Form im Jakobusbrief dargeboten. Wenn Jac. 1, 25 vom ‚vollkommenen Gesetz der Freiheit‘ spricht, dann sieht man, daß dies frühe Christentum sich auch in bezug auf die Ethik über das Judentum überlegen fühlte. Mit der Zeit konnte sich diese neue Ethik von der zentralen Heilslehre immer mehr freimachen u. selbständige Bedeutung annehmen. Wo die Didache das E. zitiert, führt sie Weisungen u. Gebote an: für sie ist es in erster Linie eine normative Botschaft (8, 2; 11, 3; 15, 3). Man kann dabei durchaus den Unterschied vom Judentum betonen: Den Christen ist das Gesetz ins Herz geschrieben (1 Clem. 2, 8). Das neue Gesetz Jesu Christi ist ohne Zwangsjoch, da die kultischen Vorschriften abgetan sind (Barn. 2, 6). Die Christen leben nicht mehr nach Judenart (Ign. Magn. 8, 1/10, 3). Besonders in der Apologetik tritt die Lehre Jesu immer stärker in den Vordergrund (Justin. dial. 35, 2). Justin kann nicht nur sagen, der neue Bund habe den alten abgelöst, sondern auch, das neue Gesetz sei an die Stelle des alten getre-

ten. Christus selbst ist das ewige und endgültige Gesetz (ebd. 11, 1/6).

β. Marcion. In schroffem Gegensatz zu dieser Entwicklung stellte Marcion Gesetz u. E. antithetisch einander gegenüber: separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis (Tert. adv. Marc. 1, 19, 4f; 1, 21; 4, 1). Das Gesetz ist der Religion Israels zugeordnet, das E. aber der Religion Jesu Christi. Indem Marcion den atl. Begriff der Gerechtigkeit Gottes formalistisch mißversteht, erklärt er, daß der Gott des AT nur gerecht, aber nicht gut sei u. alle Übertretungen der von ihm erlassenen Gebote grausam strafe (ebd. 2, 16, 1f). Die völlig mißratene Schöpfung gehe zu seinen Lasten (ebd. 1, 13/5). Der gute, unbekannte Gott aber erbarme sich der Menschen. Er bringe in Jesus Christus das E., das sie rette (ebd. 4, 33; 5, 16). Marcion versteht sich dabei durchaus als Schüler des Paulus, dessen E. er von allen judaistischen Verfälschungen reinigen will (ebd. 1, 20; 4, 3). Freilich entgeht auch er nicht der Dialektik von Gesetz u. E. An der Gültigkeit der sittlichen Gebote des AT zweifelt er nicht; sie sind in der nova Christi institutio, die das jüd. Gesetz ablöst, enthalten (ebd. 4, 12).

γ. Irenaeus. Die Lehre Marcions von den zwei Göttern findet sofort den schärfsten Widerspruch. Alle bedeutenden Theologen des ausgehenden 2. Jh. suchen das AT als Vorstufe u. Voraussetzung des NT zu verstehen. Für Irenäus ist das in Christus geschenkte Heil Mittelpunkt des theologischen Denkens (haer. 3, 18/23). Er ordnet das Gesetz dem E. nach. Nachdem zu Anfang die gerechten Väter das Gesetz der Freiheit gehalten haben (ebd. 4, 25, 3; 27, 3), gibt Gott dem Volk Israel, das sich auf der Wüstenwanderung nach der Knechtschaft Ägyptens zurücksehnt, das Gesetz der Knechtschaft (ebd. 4, 28). Dieses weist einerseits auf Christus hin (ebd. 4, 21, 4; 56, 1), andererseits enthält es im Dekalog das Naturgesetz, auf das es das Volk zurückführen soll (ebd. 4, 24, 1; 25, 3). Jesus aber bringt die nova lex libertatis, die denen zukommt, die von ihm befreit sind (ebd. 4, 18). Dieses neue Gesetz nimmt das Naturgesetz u. damit den Kern des mosaischen Gesetzes auf; es ist eine Vertiefung u. Vollendung desselben (ebd. 4, 19; 4, 24, 3).

δ. Tertullian. In weit stärkerem Maße als bei Irenäus tritt die gesetzliche Seite des E. bei Tertullian hervor. Freilich kennt auch er die Heilsbedeutung von Christi Tod, aber die eigentliche Hilfe zum Heil liegt in der vollkommenen Offenbarung des Gesetzes durch Christus (adv. Marc. 2, 27; praesc. 13). Nachdem der Mensch durch die Buße gewaschen ist (paen. 6), werden ihm bei der Taufe die vergangenen Sünden vergeben. Jetzt verpflichtet sich der Christ dem neuen Gesetz (spect. 4), das dem alten Gesetz gegenüber erweitert u. verschärft ist (or. 11). Für den Montanisten Tertullian ist das E. das neue Gesetz (monog. 8), dem er die neue, in Montanus angebrochene Prophetie an die Seite stellt (ebd. 14).

ε. Clemens. Wenn Clemens Alex. Gesetz u. E. zueinander in Beziehung setzt, geht es ihm um die Einheit von atl. u. ntl. Offenbarung: ‚das Gesetz widerstreitet also nicht dem E., es stimmt vielmehr mit ihm überein. Wie sollte es auch nicht, da doch ein u. derselbe Herr beide gegeben hat‘ (strom. 2, 147, 2). Gesetz, Propheten u. E. sind auf eine einzige Gnosis hin ausgerichtet (ebd. 3, 70, 3). Nach dieser Regel hat alle Auslegung zu verfahren (ebd. 6, 125, 2f); andererseits aber muß jene durch die Exegese bestätigt werden (ebd. 4, 2, 2; 4, 91, 1; 7, 95, 3). Der Logos wirkt bereits bei der Gesetzgebung im alten Bund mit (paed. 1, 60, 1; 1, 96, 1/97, 3). Der fleischgewordene Logos führt die Gesetzgebung weiter (qu. div. salv. 1, 5; strom. 4, 94, 6). Durch Erfüllung des göttlichen Gesetzes kann der Christ gerettet werden (strom. 6, 96, 2; paed. 1, 98, 2). Die ntl. Offenbarung ist vollkommener als die atl., denn sie bringt höhere Gebote (strom. 3, 82, 4) u. eine neue Motivierung des Gehorsams (paed. 1, 59, 1f). Das E. enthält die volle, unmittelbare Offenbarung des Logos (qu. div. salv. 8, 21; paed. 1, 58/59).

ζ. Origenes. Auch Origenes sieht Gesetz u. E. in engster Verbindung. Der Gott, den die Christen bekennen, ist gut u. gerecht, er ist der Gott des Gesetzes, der Propheten u. E., der Vater Jesu Christi (in Rom. 1, 18). Die allegorische Auslegung ist für Orig. das Mittel, vom Buchstaben der Schrift zu ihrem Geist vorzudringen u. damit die Einheit von Altem u. Neuem Testament zu erweisen (princ. 4, 2f). Die Dialektik von Gesetz u. E. wird derjenigen von Buchstaben u. Geist untergeordnet. Das Gesetz muß daher geistlich verstanden werden (c. Cels. 7, 20; in Rom. 6, 11). Das so verstandene Gesetz aber stimmt mit dem E. überein (in Rom. 1, 10). Freilich kann der geistliche Gehalt des Gesetzes nur vom E. aus

erkannt werden (spiritualiter et evangelico sensu; in Num. 11, 14). Christus, in dem das E. geradezu inkarniert ist, macht das AT zum E. (in Joh. 1, 6, 32/36). Andererseits aber erscheint das E. als Erneuerung u. Vertiefung des Gesetzes (in Jes. Nave 9, 1.3f). Zum Neuen Bund gehört die neue Gesetzgebung (c. Cels. 2, 75). Altes Gesetz u. Neues Gesetz verhalten sich zueinander wie der Schatten einer Sache zu dieser selbst (princ. 4, 3, 12). So ist das E. nicht nur das neue, sondern auch das wahre Gesetz (in Jes. Nave 5, 6).

5. Auseinandersetzung. α. Jüdisch-christliche. Jesus v. Nazareth wurde von der Mehrheit seines Volkes u. besonders von dessen politischen u. religiösen Führern abgelehnt. Seine Gemeinde aber nahm nach Ostern die biblischen Verheißungen, die auf das endzeitliche Gottesvolk hinwiesen, für sich in Anspruch. Verschärft wurde die Spannung zwischen ihr u. dem übrigen Judentum durch ihre Stellung zum mosaischen Gesetz. Daher traf ihre Botschaft vom gekreuzigten Christus auf schärfsten jüd. Widerstand (1 Cor. 1, 23); das Wachstum u. die Gestaltung der Jesustradition vollzogen sich in ständiger Auseinandersetzung mit jüdischen Angriffen. Am deutlichsten ist das Mt.-E. von diesem Kampf geprägt. Der ausgebaute Schriftbeweis läßt die Geschichte Jesu bis in die Einzelheiten als dem göttlichen Heilsplan entsprechend erscheinen. Dem Vorwurf der Gesetzlosigkeit versucht Matthäus durch die Darstellung der besseren Gerechtigkeit, die den echten Jünger Jesu auszeichnet, zu begegnen. Der Bericht von der Geburt Jesu (Mt. 1, 18ff) u. die Perikope von den Grabeswächtern (27, 62ff) setzen bereits bestimmte jüd. Anklagen voraus. Einige Stellen aus der rabbinischen Literatur zeigen, wie das E., das die dem Judentum anstößige Geschichte u. Lehre Jesu enthielt, zum Objekt jüdischer Polemik wurde. Man hat vermutet, daß der Ausdruck haggiljonim, der in TJad. 2, 13; TSchab. 13, 5; jSchab. 15c; bSchab. 116a mit der Wendung sifre minim bzw. sifre hamminim verbunden wird, sich auf christliche E.-Schriften beziehe. Vielleicht sind jedoch an den genannten Stellen die Ränder, die von einer dem gottesdienstlichen Gebrauch entzogenen Schriftrolle abgeschnitten wurden, gemeint. Aus Jad. 3, 4; TJad. 2, 11; bMen. 30a geht jedenfalls hervor, daß gillajon ‚Rand einer Schriftrolle' heißt. Dagegen beziehen sich die auffallenden Bildungen 'awen-gillajon u. 'awon-gillajon bSchab. 116a auf das E., wahrscheinlich sogar auf ein schriftliches. Die erste Form scheint zunächst ein Versuch zu sein, das griechische Wort εὐαγγέλιον zu transkribieren; freilich könnte sie auch schon in abschätzigem Sinne gemeint sein: ‚Unheils- oder Nichtigkeitsrand'. Sie wurde R. Meir (um 150 nC.) zugeschrieben; jedoch hält W. Bacher (RevÉtJuiv 38 [1899] 40) die von Raschi gebotene Lesart: de rabbi me'ir, d. h. die von der Schule R. Meirs, für richtig, so daß diese Bildung für das 3. Jh. belegt wäre. Die eindeutig polemische Form 'awon-gillajon, Sündenrand, geht auf R. Jochanan bar Nappacha zurück, der um 250 nC. in Tiberias lehrte. Dieselbe Bildung begegnet in einer bSchab. 116b überlieferten polemischen Anekdote, in der die Bestechlichkeit eines christl. Richters verspottet wird. In dieser Geschichte wird Mt. 5, 17 ausdrücklich zitiert, ein anderes angebliches Zitat aus dem 'awon-gillajon läßt sich jedoch in keiner christl. Schrift nachweisen. Die in der Geschichte auftretenden Personen (Imma Schalom u. ihr Bruder R. Gamliel) gehören zwar der Zeit um 100 nC. an, jedoch lassen sachliche u. formgeschichtliche Erwägungen als möglich erscheinen, daß diese Geschichte der amoräischen Zeit zuzuschreiben ist.

β. Innerchristliche. Innerhalb des Christentums wurde gelegentlich eine E.-Tradition gegen die andere ausgespielt. Um das J. 170 verwarfen die Aloger in Kleinasien das Joh.-E. zugunsten der Synoptiker mit der Begründung, es sei nicht von Johannes, sondern von dem Gnostiker Kerinth verfaßt u. geschichtlich unzuverlässig (Epiphan. haer. 51, 3f). Die historischen Fragen, die sich aus bestimmten unterschiedlichen Berichten der Synoptiker u. des Johannes über Ereignisse der Geschichte Jesu ergeben, hat auch Origenes gesehen; vgl. in Mt. 16, 9/12; in Joh. 10, 1ff; dazu S. Läuchli, Die Frage nach der Objektivität der Exegese des Origenes: ThZ 10 (1954) 175/97.

γ. Celsus. Bei seinem um das J. 178 nC. vorgetragenen Angriff auf das Christentum kommt der heidn. Philosoph Celsus gelegentlich auf die Glaubwürdigkeit der E. zu sprechen. Einerseits wirft er den Evangelisten vor, sie hätten sich leichtgläubig täuschen lassen, andererseits spricht er ihnen den guten Glauben ab u. erklärt sie für ungeschickte Betrüger (Orig. c. Cels. 2, 26). Sie hätten zB. die Leidensweissagungen Jesu

erfunden, um seinen Tod nicht als Katastrophe erscheinen zu lassen (2, 15). An den Osterberichten tadelt er, daß zwei Evangelisten von einem, die beiden anderen von zwei Engeln am Grabe sprechen (5, 52).

δ. Porphyrius. Im Gegensatz zu dem etwas unmethodischen Verfahren des Celsus unternimmt es der Neuplatoniker Porphyrius in seiner Schrift gegen die Christen (κατὰ Χριστιανῶν), seine These, daß die Evangelisten nicht die Geschichtsschreiber, sondern die Erfinder der Geschichte Jesu seien (frg. 15 Harnack), auf Grund einer sorgfältigen Analyse der E. zu beweisen. Er hält die Genealogie des Mt. für falsch (frg. 11) u. beanstandet, daß Mc. 1, 2f nicht auch Maleachi als Quelle angegeben wird (frg. 9). Es erscheint ihm unmöglich, daß in Judäa eine Herde von mehreren tausend Schweinen anzutreffen war, da doch das Schwein den Juden als unrein galt (frg. 49). Nachrichten, die nur ein Evangelist bringt, erscheinen ihm offenbar als besonders verdächtig (frg. 16). An den Passionsgeschichten tadelt er, daß nicht einmal Jesu letztes Wort einheitlich überliefert sei (frg. 15). – In ähnlicher Weise wie Porphyrius scheint Julian Apostata die E. kritisiert zu haben (vgl. C. F. Neumann, Juliani imperatoris librorum contra Christianos, quae supersunt [1880] 236). – Welche Wirkung die Kritik des Porphyrius hatte, sieht man an den zahlreichen Schriften, die sich mit den von ihm aufgeworfenen exegetischen Problemen befaßten. In seiner Schrift περὶ διαφωνίας εὐαγγελίων (Hieron. vir. ill. 81; in Mt. 1, zu Mt. 1, 16) behandelt Euseb. das Problem der Genealogien (vgl. Eus. dem. ev. 7, 3, 18; vor Eus. zum gleichen Thema schon Julius Africanus, vgl. J. Sickenberger: PW 10, 123f); an gleicher Stelle befaßt sich Euseb. auch mit Fragen der Auferstehung (A. Mai, Nova patrum bibliotheca 4, 1, 253). In seinen Homilien zum Mt.-E. geht Joh. Chrysostomus in besonderer Weise auf den Ausgleich von Widersprüchen in den E. ein (in Mt. hom. 1 [PG 57, 16f]). Wegen ähnlicher Fragen wandten sich die vornehmen Gallierinnen Hedybia u. Algasia an Hieronymus um Rat (ep. 120 ad Hedybiam: CSEL 55, 470ff; ep. 121 ad Algasiam: CSEL 56, 1ff). Augustin widmete die umfangreiche Schrift de consensu evangelistarum dem Nachweis, daß es keine echten Widersprüche zwischen den Evangelisten gebe u. auch gar nicht geben könne (vgl. auch retr. 2, 16).

6. Kult. α. E.-Lesung vor Justin. Die zur Verfügung stehenden Quellen lassen nur vermuten, wie weit in der Zeit vor Justin die Hl. Schriften des AT u. NT im Gottesdienst verlesen wurden. Unter den liturgischen Angaben von 1 Cor., der Didache u. des Pliniusbriefes findet sich kein unmittelbarer Hinweis auf eine Schriftlesung. Act. 20, 7/12 scheint darauf hinzudeuten, daß bereits in apostolischer Zeit der urchristliche Sonntagsgottesdienst aus zwei Teilen bestand: einem Wortgottesdienst u. der Feier des Herrenmahles. Diese Grundstruktur ist sämtlichen späteren Liturgien gemeinsam. Da der Wortgottesdienst der Vormesse, wie ihn die Quellen vor Justins Apologie übereinstimmend beschreiben, in seinen Hauptbestandteilen dem Synagogengottesdienst entspricht, darf man wohl damit rechnen, daß sich eine gewisse Kontinuität der gottesdienstlichen Formen in der Kirche von ihrer Abkunft aus dem Judentum her erhalten hat. Weniger wahrscheinlich ist demgegenüber die Annahme, daß die jüd. Elemente ausschließlich nach der durch die Ereignisse in der Zeit von 70 bis 150 nC. herbeigeführten endgültigen Trennung von Kirche u. Synagoge in die christl. Liturgie übernommen seien. Die Jerusalemer Urgemeinde nahm, dem Vorbilde Jesu folgend, am Tempel- u. Synagogengottesdienst teil u. führte die Thora- u. Prophetenlesung sicher auch dann fort, als sie sich zu einer eigenen gottesdienstlichen Gemeinschaft zusammenschloß (Act. 2, 42. 46; 3, 1; 5, 13). Weiterhin ist zu beachten, daß die christl. Mission außerhalb Palästinas die Diasporasynagogen soweit als möglich zu Ausgangspunkten ihrer Arbeit nahm, u. daß auf diese Weise in den meisten Gemeinden Judenchristen u. ehemalige Halbproselyten zahlreich vertreten waren. Die Kenntnis des AT, wie sie etwa die paulinischen Hauptbriefe u. der Barnabasbrief, aber auch die E. beim Leser voraussetzen, läßt sich am besten verstehen, wenn sie auf eine gottesdienstliche Lesung zurückgeführt werden darf. Die Aussagen Rom. 15, 4 u. 2 Cor. 3, 14f könnten ebenfalls auf eine solche Lesung hinweisen. In 1 Tim. 4, 13 wird dem Timotheus aufgetragen, sich der Lesung, des Zuspruchs u. der Lehre anzunehmen; man hat auch vermutet, daß hinter der Aufzählung Act. 2, 42 eine gottesdienstliche Ordnung stehen könnte (J. Jeremias). In 1 Tim. 4, 13 ist auf jeden Fall für das 1. Jh. eine Schriftlesung mit anschließender Homilie bezeugt.

Man wird dabei an atl. Schriften denken dürfen. – Der Makarismus Apc. 1, 3, der dem Vorleser (ὁ ἀναγιγνώσκων) u. den Hörern (οἱ ἀκούοντες) gilt, läßt erkennen, daß der Verfasser mit einer liturgischen Lesung seiner Prophetie rechnete. Die Anordnung des Paulus, seine Briefe in der Gemeindeversammlung zu verlesen (1 Thess. 5, 27; Col. 4, 16), trug wohl dazu bei, daß eine Reihe urchristlicher Briefe in den ständigen Gebrauch des Gottesdienstes aufgenommen wurde. Auch 2 Petr. 3, 16 dürfte so zu verstehen sein, daß die Adressaten die Briefe des Apostels Paulus u. ‚die übrigen Schriften' aus der liturgischen Lesung kannten. – Über eine Verlesung der E. haben wir keine direkte Nachricht. Vielleicht ist in Mc. 13, 14 an eine Rezitation der apokalyptischen Jesusworte gedacht, die in einen gottesdienstlichen Rahmen gehört. Der paränetische Hinweis im apokalyptischen Stoff (ὁ ἀναγινώσκων νοείτω; vgl. die dem Wortlaut nach ähnliche Wendung δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι in Eph. 3, 4, die ebenfalls im Zusammenhang apokalyptischer Denkform erscheint [τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ]) hebt dann hervor, daß der Vorleser auf diesen Spruch besonders achten soll, da er für sein Verständnis verantwortlich ist. Die Erkenntnis des apokalyptischen Zeitpunktes wird ihm anvertraut. Da das E. von Anfang an die Geschichte Jesu in engster Beziehung auf das Gotteswort des AT zum Inhalt hatte (Mc. 1, 1f; 4, 12; 7, 6; 11, 10), könnte ein liturgischer Vortrag des E. im Anschluß an die atl. Lesungen seinen Platz gefunden haben, also als eschatologischer Aufweis der Erfüllung mit der Homilie verbunden worden sein. Der Bericht über Jesu Auftreten in der Synagoge von Nazareth (Lc. 4, 16ff) könnte sich zunächst an die jüd. Verlesung eines Prophetenwortes (Haphtara) anschließen, geht aber dann zu dem eschatologischen Aufweis der Erfüllung über, auf den alles ankommt (vgl. T. Maertens, L'histoire de l'avant-messe au service de sa pastorale: Paroisse et liturgie 39 [1957] 451). Viele evangelische Perikopen sind aber in sich derartig selbständig, daß sie als gleichberechtigtes Element neben die atl. Stoffe treten konnten u. selbst Gegenstand homiletischer Auswertung wurden. Nach dem Wortlaut von Justins Schilderung in ap. 1, 67, 3 kann es sogar Gottesdienste gegeben haben, in denen ausschließlich Stücke aus den E. verlesen wurden, denen die Homilie folgte. Vermutlich ist bereits die Weitergabe u. Verarbeitung der E.-Tradition weithin durch liturgische Notwendigkeiten bestimmt. In verschiedenen an den Texten durchgeführten Einzeluntersuchungen hat man Spuren liturgischer Verwendung nachzuweisen versucht. W. H. Raney, The relation of the fourth gospel to the Christian cultus (1933) 18. 71ff rechnet damit, daß bestimmte Prosahymnen des Johannes-E. durch einen Vorsänger u. einen Chor responsorisch vorgetragen wurden. Jedenfalls scheint Sprache u. Aufbau des 4. E. kultisch bestimmt zu sein. Nach G. D. Kilpatrick, The origins of the gospel according to St. Matthew (Oxford 1946) u. Ph. Carrington, The primitive Christian Calendar (Cambridge 1952) wurden das Markus-E. u. das Matthäus-E. von vorneherein als Lektionare zum liturgischen Gebrauch abgefaßt. Angesichts der wenigen Nachrichten über die Liturgie u. den Kalender des Urchristentums dürfte es nicht leicht sein, diese Hypothesen historisch durchzuführen. Vor allem die Passawoche in den E. u. die Einsetzung des Herrenmahls dürften auf die Feier der Gemeinde zurückweisen. Eine ältere Tradition trat in den Dienst einer gottesdienstlichen, liturgischen Verwendung.

β. E.-Lesung seit Justin. Die erste eindeutige Nachricht über die Verlesung der E. in der Vormesse gibt Justin. ap. 1, 67, 3. Gegenüber den späteren Meßformularen fällt dabei auf, daß die ntl. Lesung vor der atl. genannt ist. Man wird beachten müssen, daß Justin kein Missale verfaßt, sondern den christl. Gottesdienst für heidnische Leser verständlich machen will. Man kann daher wohl nicht mit Sicherheit sagen, ob er nur eine Prophetenlesung u. keine Toralesung gekannt hat. In allen späteren Gottesdienstordnungen folgen in der Vormesse jeweils zwei oder mehr biblische Lesungen aufeinander, von welchen die letzte stets den E. entnommen ist. In einer von W. Cureton herausgegebenen syrischen Apostellehre wird die Bestimmung, daß das E. nach allen anderen Schriften gleichsam als deren Siegel verlesen werden soll, auf die Apostel selbst zurückgeführt (W. Cureton, Ancient syriac documents [Lond. 1864] 27). Indes scheint es vor dem 4. Jh. nC. keinen eindeutigen Beleg für diese Sitte zu geben (vgl. auch Th. Zahn, Geschichte des ntl. Kanons 2 [1890] 380_2). In der antiochenischen Liturgie des 4. Jh. gehen Gesetz, Propheten u. Apostelbriefe bzw. Apostelgeschichte (Const. Apost. 8, 4, 6; 8, 5, 11; vgl. 2, 57, 5/8), in der ost-

syrischen Messe Gesetz, Propheten u. Paulus-Briefe (vgl. A. Baumstark, Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends [1921] 16/19) u. in der Messe der westsyrischen Jakobiten in den meisten Fällen Gesetz, Propheten, Weisheitsbücher, Apostelgeschichte oder katholische Briefe u. Paulus-Briefe (Baumstark aO. 78ff. 175ff) dem E. voraus. Die syrischen Leseordnungen lassen also noch am besten den Zusammenhang der Vormesse mit dem synagogalen Lesegottesdienst erkennen. Die zahlreichen Homilien, die Origenes zu atl. Büchern ausgearbeitet hat, weisen darauf hin, daß auch die alexandrinische Liturgie ursprünglich atl. Lesungen vor den ntl. kannte. In der frühen byzantinischen Messe folgten eine prophetische, eine apostolische u. eine evangelische Lesung aufeinander (Joh. Chrys. in Hebr. hom. 8, 4 [12, 91b Montf.]; in Act. hom. 29, 3 [9, 229d]). Dieselbe Ordnung findet sich auch in der armenischen Messe (Synode v. Dwin v. J. 527 cn. 9). Für Jerusalem läßt sich offenbar eine atl. Lesung nicht nachweisen; das noch aus dem 6. Jh. stammende altarmenische Lektionar enthält nur Episteln u. Evangelienreihen. Die Liturgien des Westens schrieben ursprünglich vor der Epistel u. dem E. eine Prophetenlesung vor, u. zwar mit Sicherheit die altgallikanische (Gregor. Tur. hist. Franc. 4, 16; id. miracul. 1, 5 [PL 71, 918d]), sehr wahrscheinlich aber auch die römische, wie es unter anderem ein unteritalienisches Meßbuch nahelegt (A. Dold, Die Zürcher u. Peterlinger Meßbuchfragmente aus der Zeit der Jahrtausendwende = Texte u. Arb. 1, 25 [1934]). – Im Laufe der Zeit wurden die atl. Lesungen außerhalb der syrischen Kirche stark eingeschränkt. Die Lesungen der koptischen u. der äthiopischen Messe sind alle dem NT entnommen (vgl. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western [Oxf. 1896] 152/55. 212/219). Seit dem 7. Jh. kennt auch die byzantinische Liturgie nur noch Epistel u. E. (H. Rahlfs, Die atl. Lektionen der griech. Kirche: Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 1 [1909/15] 217/19). Auch die röm. Messe hat vom 6. Jh. an, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nur noch ntl. Lesungen.

γ. E.-Lesung u. atl. Lesung. Soweit die einzelnen Formulare atl. Lesungen vorschreiben, wird der Zusammenhang zwischen Gottes Wirken im Alten Bund u. den ntl. Heilsereignissen deutlich herausgestellt. PsDionys. Areop. eccl. hier. 3, 3, 5 erklärt diese Reihenfolge der Lesungen unter dem Gesichtspunkt von Weissagung u. Erfüllung: ‚Die Erfüllung des Gotteswortes ist das Gotteswerk‘ (καὶ ἔστιν τῆς θεολογίας ἡ θεουργία συγκεφαλαίωσις), während der Verfasser einer unter dem Namen des Bischofs Germanus v. Paris überlieferten Darstellung der gallikanischen Liturgie darin vor allem den Hinweis darauf sieht, daß im AT u. im NT derselbe Gott verkündigt wird (PsGerman. expos. 13 Quasten). Als die atl. Lesungen aus den am weitest verbreiteten Liturgien des Ostens u. Westens verschwanden, mußte diese heilsgeschichtliche Einordnung des E. zurücktreten. Man sah stattdessen in der Aufeinanderfolge von Epistel u. E. eine hierarchische (Remigius v. Auxerre [PL 101, 1250A]: die Epistel geht dem E. voraus, wie nach Lc. 10, 1 der Herr die Apostel vor sich her sandte) oder auch eine didaktische Ordnung (Walafrid Strabo, exord. et increm. 22: der Verstand der Hörer soll vom Geringeren zum Größeren geleitet werden; vgl. L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik 2 [1933] 103).

δ. Bahn- u. Perikopenlesung. Man nimmt im allgemeinen an, daß die biblischen Schriften im Gottesdienst anfänglich fortlaufend u. vollständig gelesen wurden (lectio continua) u. verweist dabei auf die Sammlungen von Homilien, die verschiedene Kirchenväter zu ganzen Büchern der Hl. Schrift verfaßten (vgl. A. Jungmann, Missarum sollemnia 1 [1949] 491). Die nestorianische u. die jakobitische Liturgie haben mit wenigen Unterbrechungen die lectio continua beibehalten (Baumstark aO. [Sp. 1145] 173f). Auch für den Westen scheinen in der Epistelreihe der Sonntage nach Trinitatis zum mindesten Reste einer alten ‚Bahnlesung‘ erhalten zu sein, die auf eine von A. Dold aus dem Würzburger Codex Mp. th. 62 u. anderen Quellen rekonstruierte Epistelliste zurückgehen könnten (A. Dold, Das Donaueschinger Comesfragment BII7: JbLw 6 [1926] 16/53). Im Gegensatz dazu glaubte G. Kunze nachweisen zu können, daß alle echten fortlaufenden Reihen sich nicht über die Anfänge der Bildung der Perikopensysteme verfolgen ließen u. daß insbesondere die E. auf Grund ihrer Entstehung u. formgeschichtlichen Struktur niemals in lectio continua gelesen worden seien (G. Kunze, Die Lesungen: Leiturgia 2 [1955] 132; ders., Das Rätsel der Würzburger Epistelliste: Colligere Fragmenta, Festschrift

A. Dold [1952] 191/204). – Die erste Angabe über die Abgrenzung einer Propheten- u. E.-Lesung steht bei Justin. ap. 1, 67, 3: μέχρις ἐγχωρεῖ, bis es genug ist, solange es angeht. Jedenfalls wird man aus dieser Ausdrucksweise entnehmen dürfen, daß die Lesungen nicht im voraus genau abgegrenzt waren. Vielleicht wurden sie auf ein besonderes Zeichen des Vorstehers beendet. Es entspricht einer sachlichen Notwendigkeit, daß schon von frühen Zeiten an in der Karwoche die Passions- u. Abendmahlsberichte, zu Ostern die Auferstehungsperikopen u. zu Pfingsten Act. 2 gelesen wurden. Vom 4. Jh. an müssen die Weihnachts- u. die Epiphanielesungen ihren festen Platz bekommen haben. Weiter ist zu beachten, daß es recht bald Sitte wurde, bestimmte Bücher gewissen Zeiten des Kirchenjahres zuzuweisen. Von den E. scheint jedoch nur das Johannes-E. in dieser Weise festgelegt worden zu sein, u. zwar für die Freudenzeit nach Ostern (vgl. G. Kunze: Leiturgia 2 [1955] 132). Vom Ende des 4. Jh. an sind uns Hinweise auf bestimmte Leseordnungen überliefert. So betont zB. die aquitanische Pilgerin, daß in Jerusalem zur Zeit ihres dortigen Aufenthaltes die Lektionen u. Hymnen sämtlich dem Charakter des betreffenden Tages angepaßt waren (Aether. peregr. 25, 10 [CSEL 39, 76]). Für die Leseordnung Jerusalems, wie sie um die Mitte des 5. Jh. in Kraft war, ist in dem altarmenischen Lektionar der Hs. Paris BN anc. f. Armen. 20 ein wichtiger Zeuge vorhanden. Im Westen finden sich die ersten Hinweise auf Leseordnungen offenbar in den Schriften Augustins (vgl. W. Roetzer, Des hl. Augustins Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle [1930] 104/108). In einer wohl am Ostermontag des J. 416 in Hippo gehaltenen Predigt (in ep. Joh. ad Parth. prol.: PL 35, 1977) sagt Augustin, daß er seine Predigten, die er auf Grund einer bestimmten Ordnung der Lesungen (ex ordine lectionum) halte, unterbrechen müsse, da an den Tagen der hl. Woche gewisse Evangelienperikopen (certae ex evangelio lectiones) verlesen werden müßten, die jedes Jahr wiederkehrten (quae ita sunt annuae, ut aliae esse non possint). Für Südgallien sind uns die Namen zweier Presbyter überliefert, die sich im 5. Jh. mit der Ausarbeitung von Lektionsreihen befaßten: Claudianus aus Vienne (Sidon. Apoll. ep. 4, 11, 6 [PL 58, 616]) u. Musaeus aus Marseille (Gennad. vir. ill. 79 [PL 58, 1103f]). Aus derselben Gegend u. vielleicht auch aus dem 5. Jh. stammt das Perikopensystem, das von A. Dold aus dem Wolfenbüttler Palimpsestcodex Weissenb. 76 herausgearbeitet wurde (A. Dold, Das älteste Liturgiebuch der latein. Kirche = Texte u. Arb. 26/28 [1936]). Das Kirchenjahr wird von der Ostervigil zum Karsamstag gerechnet. Vor u. nach den E. sind jeweils die Initien von Gesangstücken verzeichnet. Die E.-Reihe enthält eine Anzahl Centonen. Weitere wichtige Zeugen für altgallikanische E.-Reihen sind der Comes v. Luxeuil (Paris BN lat. 9427, hrsg. von J. Mabillon, De liturgia gallicana [1685] 106/173) u. das Missale von Bobbio (herausgegeb. v. E. A. Lowe u. I. W. Legg, The Bobbio Missal 1/3 [1917/24]). Bei weitem am besten ist das altröm. System der E.-Lesung erforscht, u. zwar gleichzeitig von W. H. Frere, The Roman Gospel Lectionary = Alcuin Club Collections 30 (1934) u. Th. Klauser, Das römische Capitulare Evangeliorum (1935) 28. Unter Umständen gehören bereits die E.-Reihen, die sich aus den Schriften Augustins entnehmen lassen, dem römischen Brauch an. Die Reihe der E.-Perikopen, über die Gregor I gepredigt hat, findet sich zum überwiegenden Teil in den hsl. Zeugen der röm. Ordnung wieder. Bis auf die Mitte des 7. Jh. läßt sich für Rom eine feste Jahresreihe evangelischer Lesungen handschriftlich zurückverfolgen, die mit der Weihnachtsfrühmesse beginnt u. mit der Weihnachtsvigil endet; sie wurde von Th. Klauser aO. 13/46 veröffentlicht. Damit ist die röm. E.-Reihe um etwa ein Jahrhundert früher als die Epistelreihe in der Grundstruktur festgelegt. Die erste Hs., welche vollständige u. aufeinander bezogene E.- u. Epistelreihen gleichzeitig enthält, ist der Comes von Murbach (Besançon Bibl. Mun. 184).

ε. Bewertung der E.-Lesung. Es ist zu beachten, daß die liturgische Lesung nicht einfach Vergangenes berichtet, sondern das Heilsgeschehen vergegenwärtigt, so daß es die Hörer erleben (Cyrill. Hieros. cat. 14, 1 [PG 33, 825]). Im E. spricht der auferstandene Herr zu seiner Gemeinde. Augustin mahnt die Gemeinde, das E. anzuhören wie den anwesenden Herrn selbst (in Joh. tr. 30, 1 [PL 35, 1632]). Dieser hat seine Verheißung, er werde bis zum Weltende bei seinen Gläubigen sein (Mt. 28, 20), dadurch erfüllt, daß er ihnen das E. gab (G. Morin, S. Augustini sermones post Maurinos reperti = Miscellanea Agostiniana 1 [1930] 705). Wenn Christus spricht, während

das E. verlesen wird, so ist das weit wertvoller, als wenn er selbst im Fleisch anwesend wäre u. schwiege (ebd. 81; ähnlich 509). Dieser Zusammenhang zwischen dem E. u. dem auferstandenen Herrn der Kirche hat die Gebräuche gestaltet, die sich für die Lesung des E. mit der Zeit herausbildeten u. seine Bedeutung unterstreichen. Augustin spricht von einer großen Feierlichkeit, mit der das E. verkündigt wird (G. Morin aO. 408).

ζ. Vorleser. Aus dem Wortlaut der Schilderung Justins in ap. 1, 67, 3f geht hervor, daß die in Frage kommenden Schriftabschnitte weder vom Vorsteher noch von den in ap. 1, 67, 5 genannten Diakonen gelesen wurden, sondern von einem besonderen Vorleser (ἀναγινώσκων). Es läßt sich wohl nicht mit Sicherheit entscheiden, ob Justin mit diesem Ausdruck ein festes Gemeindeamt bezeichnen will, oder ob dem synagogalen Brauche entsprechend jedes voll berechtigte Glied der Gemeinde zur Lesung zugelassen werden konnte, sofern es über die dazu nötigen Kenntnisse verfügte. Auf jeden Fall gab es in der Kirche zu Anfang des 3. Jh. ein besonderes Amt des Vorlesers (ἀναγνώστης, lector), wie die Äußerungen Tertullians (praescr. 41, 8) u. Cyprians (ep. 39, 4f) beweisen. Den Lektoren war zu dieser Zeit die Lesung des E. anvertraut (Cyprian. ep. 39, 4: legat praecepta et evangelium domini). Die apostolische Kirchenordnung enthält vielleicht ebenfalls noch einen Hinweis auf diese Sitte (εἰδώς, ὅτι εὐαγγελιστῶν τόπον ἐργάζεται, vgl. Th. Scherman, Die allgemeine Kirchenordnung 1 [1914] 28). Nach den arabischen Canones des Hippolyt wird dem Anagnosten bei der Einsetzung in sein Amt vom Bischof das E.-Buch überreicht (cn. 7; vgl. W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien [1900] 204). Nach der arabischen Version der Kirchenordnung Hippolyts sowie nach der entsprechenden Bestimmung des Testamentum Domini wird dem Lektor ‚das Buch' übergeben, während die sahidische Version vom ‚Buch des Apostolos' redet (G. Dix, The Apostolic Tradition of St. Hippolytus of Rome 1 [London 1937] 21 Apparat). Die Lesung des E. wurde den Lektoren offenbar allmählich entzogen. Nach Const. Apost. 2, 57, 7 ist es Sache der Diakonen oder der Presbyter, das E. vorzutragen. Wahrscheinlich wurde der Ausschluß der Lektoren von der Lesung des E. nicht überall streng genug durchgeführt, denn noch Kanon 97 des Basilius muß einschärfen: ‚Nur ein Diakon oder Presbyter soll in der katholischen Kirche das E. verlesen; keiner soll seine Würde überschreiten' (W. Riedel aO. 273). Die Rezitation des E. wurde in der byzantinischen u. armenischen Liturgie zu einem Vorrecht der Diakone (A. Baumstark, Die Messe im Morgenland [1906] 93f), ebenso auch im Abendland (Hieron. ep. 147, 6, 4 [CSEL 56, 322]; Synode v. Vaison cn. 2 [Bruns 2, 184]; Ordo Romanus 1, 59/64 [2, 87/89 Andrieu = PL 78, 942 C]). Im Osten unterstrich man vielfach die Bedeutung des E. dadurch, daß auch ranghöhere Kleriker mit seiner Verlesung beauftragt wurden. Nach Sozomenos h. e. 7, 19, 6 (331 Bidez = PG 67, 1477) war diese in Alexandrien ausschließlich Sache des Archidiakons. Nach Kanon 97 des Basilius sollen die Presbyter das E. nur dann lesen, wenn sie gut zu lesen verstehen (Riedel aO. [Sp. 1149] 273). Aus dem Bericht der aquitanischen Pilgerin ergibt sich, daß in Jerusalem der Bischof selbst am Sonntagmorgen das E. von der Auferstehung am Eingang der Kapelle des hl. Grabes vorlas (Aether. peregr. 24, 10 [CSEL 39, 73f]). In den späteren syrischen Liturgien u. bei den Abessiniern ist die Lesung des E. Sache des Zelebranten, also gegebenenfalls auch des Bischofs (vgl. A. Baumstark, Die Messe im Morgenland [1906] 93).

η. Ambo, Vortragsweise. Das E. wurde wie auch die anderen liturgischen Lesungen von einer erhöhten Stelle, meist einer Art Podium, aus vorgetragen, das von Cyprian in ep. 38, 2; 39, 4 pulpitum, von den Const. Apost. 2, 57, 5 ὑψηλόν τι genannt wird. Übrigens gibt es auch dafür ein synagogales Vorbild (jMeg. 3, 73d 61f; bMeg. 26b; 32a; vgl. auch Neh. 8, 5). Der Lektor steht nach den Worten Cyprians gleichsam auf einem Tribunal u. liest, herausgehoben durch die Höhe seines Standortes, dem gesamten Kirchenvolk die Verordnungen u. die Botschaft des Herrn vor (. . loci altioris celsitate subnixus et plebi universae pro honoris sui claritate conspicuus legat praecepta et evangelium domini; ep. 39, 4). Es sieht so aus, als ob Cyprian dabei an das Vorbild eines entsprechenden Vorganges im staatlichen Bereich denke (vgl. auch Joh. Chrys. in Mt. hom. 1, 8 [7, 18 Montf.]). Die Const. Apost. (2, 57, 5) bestimmen, daß sich das Podium in der Mitte zwischen dem Altarraum u. dem Kirchenschiff befinden soll. Über

das syrische ,Bema' o. Bd. 2, 129. Später wird das Lesepult mit dem vielleicht von ἀναβαίνω abgeleiteten Ausdruck *Ambo bezeichnet (Konzil v. Laodicea cn. 15 [1, 75 Bruns]; Ordo Romanus 1, 59 [2, 88 Andr.]). Während noch im frühen MA die Lesungen ohne besondere Unterschiede vom Ambo aus verlesen wurden, hat man später das E. dadurch ausgezeichnet, daß man eine besonders hohe Stufe des Ambo ihm allein vorbehielt (Amalar. lib. off. 3, 18, 13 [310f Hanssens = PL 105, 1126]; Ordo Romanus 5, 29 [2, 214f Andr. = PL 78, 971]). – Um beim Rezitieren heiliger Schriften die Subjektivität des Lesenden soweit wie möglich auszuschalten, wird der Vortrag nach bestimmten Betonungsgesetzen gestaltet. Offenbar unterschieden sich bereits im Altertum die einzelnen Lektionen durch eine jeweils besondere Vortragsweise, da Augustin darauf hinweist, daß der Passionsbericht am Karfreitag ,in feierlicher Weise' gelesen wurde (s. 218, 1 [PL 38, 1084]; vgl. A. Jungmann, Miss. soll. 1, 505). Die verschiedenen Lesungen scheinen schon im 4. Jh. durch bestimmte Formeln angekündigt worden zu sein. So geht aus Joh. Chrys. in Hebr. hom. 8, 4 (12, 91B Montf.) hervor, daß der Vorleser vor jeder Lesung den Namen des betreffenden Propheten, Apostels oder Evangelisten u. die Umstände der Entstehung des zu lesenden Abschnittes ankündigte. Vor den Lesungen wurde zwischen einem Kleriker u. dem Volk der Friedensgruß ausgetauscht (vgl. Joh. Chrys. adv. Jud. 3, 6 [1, 614C Montf.]; in Mt. 32, 6/7 [11, 374A]; in Col. 3, 3 [11, 348C]). Nach der Ankündigung der E.-Perikope rufen in der altgallikanischen Messe die Kleriker: Gloria tibi, Domine (PsGerman. expos. 15 Quasten) oder: Gloria deo omnipotenti (Gregor. Tur. hist. Franc. 8, 4). Für die röm. Messe ist ein entsprechender Ruf durch Amalar bezeugt (lib. off. 3, 18, 7/9 [2, 309 Hanssen = PL 105, 1125f]). – Nach dem Zeugnis des Hieronymus c. Vig. 7 (PL 23, 361) wurden in allen Kirchen des Ostens während der Verlesung des E. Lichter angezündet zum Erweis der Freude, die durch die Botschaft hervorgerufen wurde. Von höfischen Bräuchen her wird es zu verstehen sein, daß in der Papstmesse nach Ordo Romanus 1, 59 das E.-Buch, während es ein Diakon vom Altar zum Ambo brachte, von Subdiakonen mit Weihrauchgefäßen u. Akoluthen mit 2 Leuchtern begleitet wurde. In der gallikanischen Liturgie wurden beim feierlichen Einzug des E. 7 Leuchter mitgetragen (PsGerman. expos. 14f Quasten). Zum Ursprung derartiger Bräuche vgl. F. Cumont, Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum [4](1959) 126.

ϑ. Körperhaltung der Zuhörer. Die Ehrfurcht vor dem Wort des auferstandenen Herrn verlangte, daß man das E. grundsätzlich stehend u. schweigend anhörte, entsprechend der Haltung, die man einnahm, wenn ein Erlaß des Kaisers verlesen wurde (Joh. Chrys. in Mt. hom. 1, 8 [7, 18 Montf.]). Die Const. Apost. 2, 57, 8 betonen, daß nicht nur das Volk, sondern auch die Diakonen u. Presbyter in völliger Ruhe stehen sollten, wenn das E. vorgetragen wurde. Sozomenos empfand es als fremdartig, daß der Bischof sich in Alexandrien bei der Lesung des E. nicht zu erheben pflegte, u. fügte hinzu, daß er so etwas nirgendwo sonst gesehen oder gehört habe (h. e. 7, 19 [PG 67, 1476]). Unter bestimmten Mißständen, die ein gewisser Theophilos in einem entfernten Lande vorfand, hebt Philostorgios h. e. 3, 5 besonders die Gewohnheit hervor, daß man dort das E. im Sitzen anhörte. Nach dem Lib. Pont. (1, 218 Duchesne) soll erst Papst Anastasius I angeordnet haben, daß die Priester in gebeugter Haltung stehen sollten, sooft die heiligen E. gelesen würden. Nach der Regel Benedikts 11, 9 liest der Abt in der Vigil das E. selbst, wobei alle in Ehrfurcht stehen.

ι. Zugänglichkeit der Lesung. Während die Teilnahme an der Eucharistie den Vollmitgliedern der christl. Gemeinde (fideles) vorbehalten blieb, war der Lesegottesdienst grundsätzlich jedermann zugänglich (vgl. Const. Apost. 8, 6, 2; Eus. v. Const. 1, 32). PsGerman. expos. 16f Quasten nennt es einen alten Brauch der Kirche, daß Juden, Häretiker u. Heiden die Lesungen hören durften. Man rechnete dabei stets mit einer missionarischen Wirkung (Konzil v. Valence cn. 1 [Mansi 8, 620]). Das E. verlangte als solches in besonderer Weise die öffentliche Verlesung (vgl. Cyrill. Hier. cat. 6, 29 [PG 33, 589]: τὸ μὲν γὰρ ἀκοῦσαι τοῦ εὐαγγελίου πᾶσιν ἐφίεται). Selbst von denjenigen, die nur im Vorhof der Basilika standen, während die eigentlichen Katechumenen in den Seitenschiffen der Vormesse folgen durften, sagt Euseb. h. e. 10, 4, 63, daß sie die Anfangsgründe der vier E. nach ihrem Buchstabensinn kennen lernten. Im Bereich der apostolischen Überlieferung Hippolyts wurden dagegen die Katechumenen

während ihres dreijährigen Unterrichtes, den sie vielleicht im Hause eines Lehrers empfingen, zur Lesung des E. anscheinend nicht zugelassen. So erklärt sich am einfachsten die Bestimmung, daß die Taufkandidaten erst nach einem positiven Ergebnis des Scrutiniums das E. hören sollten (vgl. G. Dix aO. [Sp. 1149] 31; G. Horner, The statutes of the apostles or canones ecclesiastici [1904] 151. 252. 315). Vielleicht mußten sie während des Katechumenats den Gottesdienst vor der Lesung des E. verlassen (vgl. M. Righetti, Manuale di Storia Liturgica 4 [Milano 1959] 54_{18}). Schwierig einzuordnen sind die Bestimmungen des Testamentum Domini. Nach 2, 3 werden die Katechumenen mit der Überlieferung des E. vertraut gemacht, nach 2, 4 aber sollen sie hinausgehen, während das E. oder (sonst etwas aus dem) NT verlesen wird. Das Konzil v. Orange vJ. 441 cn. 18 hebt hervor, daß die Katechumenen auch das E. hören sollten. Es gab im Westen offenbar bereits während des 5. Jh. Bestrebungen, das E. ebenso wie das Herrengebet u. das Taufsymbol einer Art von Arkandisziplin zu unterwerfen. Durchgesetzt haben sie sich im röm. Taufritual des 6. Jh., wie es im Ordo Romanus 11, 44/61 (2, 428/33 Andr. = PL 78, 997) u. im Sacramentarium Gelasianum 1, 34 (50/53 Wilson = 46/8 Mohlberg) überliefert ist: Die Übergabe der E. fand unmittelbar nach dem Graduale statt. In feierlichem Zug wurden die vier E.-Bücher von vier Diakonen, begleitet von Akoluthen mit Kerzen u. Weihrauch, zum Altar getragen u. auf die vier Ecken des Altars verteilt. In der anschließenden expositio evangeliorum erklärte ein Priester, daß das E. die gute Botschaft von der Ankunft unseres Herrn Jesu Christi im Fleisch sei, entsprechend den Worten der Propheten. Auf einen Zuruf des Priesters hin las ein Diakon jeweils den Anfang eines E., wobei ein Priester die Beziehung der vier E.-Symbole zu den E. erklärte.

κ. E.-Buch bei Konzil, Bischofsweihe, Eidleistung. Auf die Gegenwart Christi im E. verweist auch die Sitte, nach der man bei den Konzilien das E.-Buch in der Mitte der Versammlung auf einen besonderen Sitz niederlegte (AConcOec 1, 1, 3, 4: προκειμένου τοῦ ἁγίου εὐαγγελίου ἐν τῶι μεσαιτάτωι θρόνωι). Das E.-Buch auf dem Thron zeigt an, daß Christus selbst anwesend ist (καὶ αὐτὸν ἡμῖν παρόντα Χριστὸν δεικνύοντος; vgl. auch W. Kraatz, Koptische Akten zum ephesinischen Konzil = TU NF 11, 2 [1904] 31) u. den Vorsitz der Versammlung innehat (AConcOec 1, 1, 3, 83: ἡ ἁγία σύνοδος ... σύνεδρον δὲ ὥσπερ καὶ κεφαλὴν ἐποιεῖτο Χριστόν). In den Akten des Laterankonzils von 769 werden die vier hl. E., die in die Mitte gelegt sind, u. der Papst, der den Vorsitz führt, nebeneinander genannt (Mansi 12, 713). Von dieser Beziehung zum Herrn her ist es auch zu verstehen, daß das E.-Buch auf den Altar gelegt werden darf. Als ein Soldat namens Marinus zur Zeit des Gallienus durch das Angebot einer Centurionenstelle in einen Gewissenskonflikt kommt, bringt ihn der Bischof Theoteknos in die Kirche, nimmt das E.-Buch vom Altar u. befiehlt ihm, zwischen dem E. u. seinem Schwert zu wählen (Eus. h. e. 7, 15, 1/5; vgl. dazu F. J. Dölger: ACh 2 [1930] 163). Das E.-Buch lag meist geöffnet auf dem Altar (vgl. zB. das Mosaik in der Kuppel des Baptisteriums der Orthodoxen in Ravenna; Berchem – Clouzot). Der sakramentale Charakter des E.-Buches wird auch darin sichtbar, daß man von einer wunderbaren Bewahrung eines derartigen Buches zu berichten weiß: Als Kaiser Julian den Befehl zum Wiederaufbau Jerusalems gibt, um dadurch die Voraussagen Jesu zu widerlegen, findet man bei den Erdarbeiten eine Höhle, deren Boden mit Wasser bedeckt ist. Auf einer gerade über den Wasserspiegel hervorragenden Säule liegt ein völlig unversehrtes Buch, welches das Joh.-E. enthält (Philostorg. h. e. 7, 14). – Nach Const. Apost. 8, 4, 6 halten bei der Ordination eines Bischofs die Diakone dem Kandidaten nach der Prüfung den Vierevangelien-Codex geöffnet auf das Haupt, während die anwesenden Presbyter u. Bischöfe beten. In ähnlichem Wortlaut wird dieser Ritus in der äthiopischen, arabischen u. sahidischen Parallelversion zu Const. Ap. 8 erwähnt (vgl. Horner aO. [Sp. 1153] 198. 274. 341). In einem Bruchstück einer Homilie zu Act. 2, 1ff (PG 125, 533; J. A. Cramer, Catena in acta ss. apostolorum [1838] 22f; vgl. dazu J. Lécuyer, Note sur la liturgie du sacre des évêques: EphLit 66 [1952] 369/72) erklärt Severian v. Gabala, das Auflegen des E. auf das Haupt des zu Ordinierenden sei ein Zeichen für die unsichtbare Übertragung des Hl. Geistes. In einem anderen Fragment, das unter den Werken des Joh. Chrys. überliefert ist (hom. de legislat. 4 [PG 56, 404]) u. nach J. Zellinger (Studien zu Severian v. Gabala [1926] 60/64; vgl. H. D. Altendorf, Unters. zu Severian

v. Gabala [1957] 142f) ebenfalls auf Severian zurückgeführt werden könnte, erscheint das E.-Buch bei der Weihe als Analogie zu der Tiara des Aaron. In beiden Fällen wäre durch die Bedeckung des Hauptes die Unterordnung unter ‚eine höhere Autorität angedeutet. Eine weitere Anspielung auf die Auflegung des E. findet sich in der Chrysostomus-Vita des Palladius (PG 47, 53). – Wie nach Scheb. 38b ein Eid bei der Torarolle geleistet werden konnte, so diente bereits im 4. Jh. das E.-Buch zur Bekräftigung von Schwüren. Joh. Chrys. (ad pop. Ant. 15, 15 [2, 159 Montf.]) lehnt freilich diesen Brauch aufs schärfste ab, weil Christus den Eid verboten habe; beim E.-Buch zu schwören sei genauso widersinnig, wie wenn man den Gesetzgeber, der den Mord verbiete, sich zum Bundesgenossen beim Anrichten eines Blutbades nähme. Diese strenge Auffassung konnte sich freilich nicht durchsetzen. Aus der Historia Lausiaca des Palladius erfahren wir, daß ein gewisser Kronius inmitten einer Mönchsbruderschaft in Alexandrien eine wunderbare Voraussage des Antonius bekanntmachte u. die Wahrheit seines Berichtes dadurch bekräftigte, daß er ein E.-Buch in die Mitte der Versammlung legte u. dabei seine Aussage beschwor (21, 68 Butler]). Nach Hist. Laus. 38, 118 verspricht Evagrius Ponticus im Traum einem Engel, der ihm in der Gestalt eines Freundes erscheint, er werde die für ihn gefährliche Stadt Kpel sofort verlassen. Der Engel holt das E.-Buch herbei, u. Evagrius schwört. Der Eid beim E.-Buch wurde schließlich sogar für die hohen byzantinischen Beamten vorgeschrieben. Sie legten ihren Treueid auf den Kaiser ab: ‚Bei Gott, dem Allmächtigen, u. seinem eingeborenen Sohn Jesus Christus, unserem Gott, u. dem Hl. Geist u. der hl. u. ruhmvollen Theotokos u. stets jungfräulichen Maria u. den vier Evangelien, die ich in meinen Händen halte, u. den heiligen Erzengeln Michael u. Gabriel‘ (Nov. 8 Iusiur. [89 Schoell]).

7. Magie. Zu dem großen Komplex von primitiven religiösen Vorstellungen u. Bräuchen, die um so stärker in das Christentum eindrangen, je mehr es sich ausbreitete, gehört auch der Glaube, daß von den hl. Schriften als solchen besondere Kraftwirkungen ausgehen könnten. In seinen Lazarus-Homilien spricht Joh. Chrysostomus 3, 2 (PG 48, 994) von dem Schutz, den Bücher geistlichen Inhalts vor den Dämonen durch ihre bloße Existenz im Hause gewähren; er erklärt, sobald jemand das E.-Buch berühre, werde sein Denken umgestimmt u. von den Alltagssorgen gelöst. Noch bedenklicher ist es, wenn Christen das E.-Buch auf den Kopf legen, um dadurch Kopfschmerzen zu vertreiben. Augustin sieht darin einen Mißbrauch des E., findet aber dies Mittel immer noch besser als die Praktiken heidnischer Zauberer u. Astrologen (in Joh. tract. 7, 12). – Die εὐαγγέλια, welche die Frauen u. Knaben zur Zeit des Joh. Chrysostomus in Goldkapseln am Halse trugen (in Mt. hom. 72, 2 [PG 58, 669]; ad pop. Ant. h. 19, 4 [2, 197 Montf.]; vgl. auch Isidor v. Pelusium ep. 2, 150), sind wohl regelrechte *Amulette gewesen; sie waren sicher nicht vollständige E.-Texte, sondern nur Abschnitte daraus. Unter den ägyptischen Papyrusfunden sind derartige Amulette erhalten. Das kleine Format des Pergamentbuches, zu dem das als POxy 840 bezeichnete, mit einem Stück eines apokryphen E. beschriebene Blatt gehört hat, legt die Annahme nahe, daß dies Buch als Amulett getragen wurde. POxy 1077 enthält den Text von Mt. 4, 23f (mit bestimmten Auslassungen), der in 5 Kolumnen so angeordnet ist, daß jede Kolumne einen kreuzförmigen Buchstabenkomplex bildet. In der ersten Kolumne sind vor dem Mt.-Text die Worte: ἰαματικὸν εὐαγγέλιον κατὰ Μαθθαῖον eingefügt. Ein Amulett aus dem 4. oder 5. Jh. enthält die Anfangssätze der 4 kanonischen E. sowie Teile des Vaterunsers (Publicazioni della Società Italiana per la ricerca dei Papiri Greci e Latini in Egitto 6 [1920] nr. 719, S. 151; C. Wessely, Les plus anciens monuments du christianisme 2 [Paris o. J.]; PO 18, 413). Zur Amulett-Verwendung des E. vgl. o. Bd. 1, 410. – In den Pariser griech. Hss. 2149 u. 2243 findet sich eine Zusammenstellung einer Reihe von ntl. Zitaten, meist aus dem Joh.-E., zu denen jeweils gute bzw. schlimme Deutungen angegeben sind. Die Stellen sind numeriert, u. die Nummern trug man in ein Rechteck ein, so daß sie getippt oder auf irgendeine Weise erlost werden konnten (F. Drexl, Ein griech. Losbuch: ByzZ 41 [1941] 311/18).

E. B. Allo, L'évolution de l'évangile de Paul: Mémorial Lagrange (Paris 1940) 259/67; Vivre et penser 1 (1941) 48/77. 165/93 = RevBibl 50 (1941). – F. Amiot, Évangiles apocryphes (Paris 1952). – R. Asting, Die Verkündigung des Wortes Gottes im Urchristentum (1939). – L. Baudimant, L'évangile de S. Paul (Paris 1925). – W.

Bauer, Der Wortgottesdienst der ältesten Christen (1930); Rechtgläubigkeit u. Ketzerei im ältesten Christentum (1934). – O. Bauernfeind, Die literarische Form des E. (1915). – S. Beissel, Geschichte der E.-Bücher (1906); Die Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches (1907). – L. Blau, Art. Gilyonim: JewEnc 5 (1903) 668f. – P. G. Bonaccorsi, I Vangeli apocrifi (Firenze 1948). – G. Bornkamm, Art. E., synoptische: RGG 2[3] (1958) 753/66; Art. E., formgeschichtlich: ebd. 749/53. – J. W. Bowman, The term Gospel and its cognates in the Palestinian Syriac: New Testament Essays, Studies in Memory of Th. W. Manson (Manchester 1959) 54/67. – R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition[5] (1961). – M. Burrows, The origin of the term ‚gospel‘: JBiblLit 44 (1925) 21/33. – W. Caspari, Art. Perikopen: Herzog-H., RE 15 (1904) 131/59. – G. Catalani, De codice s. evangelii atque servatis in ejus lectione et usu vario ritibus (Rom 1733). – H. Cremer, J. Kögel, Biblisch-theologisches Wörterbuch des ntl. Griechisch 11 (1923) 30/34. – O. Cullmann, Die Pluralität der E. als theologisches Problem im Altertum: TheolZ 1 (1945) 23/42; Urchristentum u. Gottesdienst[4] (1962). – N. A. Dahl, Hva betyr εὐαγγέλιον i Det Nye Testamente?: Svensk teolog. Kvartalskrift 36 (1960) 152/60. – G. Dalman, Worte Jesu (1898). – H. Daniel-Rops, Die apokryphen E. des Neuen Testamentes (Zürich 1956). – G. Delling, Der Gottesdienst im NT (1952). – W. D. Davies, Reflections on a Scandinavian Approach to ‚The Gospel Tradition‘ = Festschr. O. Cullmann (Leiden 1962) 14/34. – A. Deissmann, Licht vom Osten[4] (1923) 189. 313f; Die Botschaft der Kirche an die Welt: Das E.: Die Weltkonferenz für Glauben u. Kirchenverfassung 1927, hrsg. v. H. Sasse (1929) 128/136. – M. Dibelius, Geschichte der urchristlichen Literatur 1 (1926); Formgeschichte des E. [3](1959). – E. v. Dobschütz, Exkurs: Das E.; Gottes E.; mein E. usw. in: Die Thessalonicherbriefe: H. A. W. Meyers Kommentar 10[7] (1909) 86. – J. V. Dodewaard, Jésus s'est-il servi lui-même du mot évangile?: Biblica 35 (1954) 160/73. – C. H. Dodd, The apostolic Preaching and its Developments (London 1963). – J. Doresse, Les livres secrets des gnostiques d'Égypte 1. 2 (Paris 1958/59). – L. Duchesne, Origines du culte chrétien [5](Paris 1925). – A. Ehrhardt, Christianity before the Apostels' Creed: HarvThR 55 (1962) 73/108. – A. A. T. Ehrhardt, The gospels in the Muratorian Fragment: Ostkirchl. Studien 2 (1953) 121/38. – L. Eisenhofer, Handbuch der katholischen Liturgik 1. 2 (1932/33). – J. A. Emerton, Some New Testament Notes 2 ‚Good news‘ in Syriac: JThSt NF 11 (1960) 332/34. – E. nach Thomas, hrsg. v. A. Guillaumont, H. Ch. Puech u. a. (1959). – E. Veritatis, hrsg. v. M. Malinine, H. Ch. Puech, G. Quispel (1956); dazu Ergänzung: E. Veritatis, hrsg. v. M. Malinine, H. Ch. Puech u. a. (1961). – J. A. Fabricius, Codex apocryphus Novi Testamenti 1. 2 (1703; [2]1719), 3 (1719; [2]1743). – A. Fridrichsen, Τὸ εὐαγγέλιον hos Paulus: Norsk Teol. Tidsskr. 13 (1912) 153/70. 209/56; E.; Irenäus-Hippolyt-Novatian: ebd. 18 (1917) 148/70; The Apostle and his message = Uppsala Universitets Arsskrift 3 (1947). – G. Friedrich, Art. εὐαγγελίζομαι, εὐαγγέλιον: ThWb 2 705/35. – O. v. Gebhardt, Das E. u. die Apokalypse des Petrus (1893). – B. Gerhardsson, Memory and Manuskript (Uppsala 1961). – G. Gillet, E., Studien zur urchristlichen Missionssprache, Diss. Heidelberg (1924). – P. Glaue, Die Vorlesung heiliger Schriften im Gottesdienst I. Teil: Bis zur Entstehung der altkatholischen Kirche (1907). – G. Godu, Art. Évangiles: DACL 5, 1 (1922) 852/923. – K. Grobel, The Gospel of Truth (London 1960); Art. Gospels: The Interpreter's Dictionary of the Bible 2 (1962) 442/8. – J. Gutmann, Art. E.: EncJud 6 (1930) 857/59. – E. Haenchen, Literatur zum Thomas-E.: ThR NF 27 (1961) 147/78. – M. Hanssens, Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus 2. 3 (Rom 1930/32). – A. v. Harnack, Entstehung u. Entwicklung der Kirchenverfassung (1910), bes. 199/239; Die Entstehung des NT u. die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung (1914); Porphyrius gegen die Christen = AbhB 1916, 1; Marcion. Das E. vom fremden Gott[2] (1924). – V. E. Hasler, Gesetz u. E. in der alten Kirche bis auf Origenes (1953). – C. F. G. Heinrici, Der litterarische Charakter der ntl. Schriften (1908). – E. Hennecke-W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen 1 (1959); 2 (1964) 640f. – J. Hervieux, The New Testament Apocrypha (New York 1960). – J. S. Huby, L'Évangile et les Évangiles [3](Paris 1954). – M. R. James, The apocryphal New Testament (Oxford 1953). – J. Jeremias, Unbekannte Jesusworte[3] (1963). – H. Jordan, Geschichte der altchristlichen Literatur (1911). – J. A. Jungmann, Missarum sollemnia 1 (1949). – E. Klostermann, Apocrypha II Evangelien = Kl. Texte 8[3] (1929). – J. Kürzinger, Das Papiaszeugnis u. die Erstgestalt des Matthäus-E.: BiblZ NF 4 (1960) 19/38. – K. G. Kuhn, Giljonim u. sifre minim, in Judentum, Urchristentum, Kirche: Festschrift J. Jeremias: ZNW Beih. 26 (1960) 24/61; Art. βασιλεύς: ThWb 1, 570/73. – G. Kunze, Die gottesdienstliche Schriftlesung 1 (1947); Die Lesungen: Leiturgia 2 (1955) 87/179. – H. Leclercq, Art. Évangéliaire: DACL 5, 1 (1922) 775/845. – J. Leipoldt, Geschichte des ntl. Kanons 1 (1907); Der Gottesdienst der ältesten Kirche jüdisch? griechisch? christlich? (1937). – J. Leipoldt-H. M. Schenke, Koptisch-gnostische Schriften aus den Papyruscodices von Nag-Hamadi (1960). – H. Lietzmann, Wie wurden die Bücher

des NT Heilige Schrift? (1907). – A. B. MACDONALD, Christian Worship in the primitive church (Edinburgh 1935). – W. MARXSEN, Der Evangelist Markus, Studien zur Redaktionsgeschichte des E. [2](1959). – B. M. METZGER, Art. E.-Harmonie: RGG 2[3] (1958) 769/70. – W. MICHAELIS, Die apokryphen Schriften zum NT (1956). – O. MICHEL, Freudenbotschaft u. Völkerwelt: Deutsche Theologie 6 (1939) 45/68. – J. MICHL, Art. E.: LThK 3[2] (1959) 1217/33. – E. MOLLAND, Das paulinische E., das Wort u. die Sache (1934); The Conception of the gospel in the Alexandrian Theology = Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps.-Akademi i Oslo (1938) 2. – W. MÜLLER-BERGSTRÖM, Art. E. (Evangelist): Bächtold-St. 2 (1929/30) 1086/90. – F. MUSSNER, Die Mitte des E.: Catholica 15 (1961) 271/92. – J. M. NIELEN, Gebet und Gottesdienst im NT (1937). – A. D. NOCK, The Apocryphal Gospels: JThSt 11 (1960) 64/70. – F. NÖTSCHER, Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte (1956). – A. OEPKE, Die Missionspredigt des Apostels Paulus (1920). – Papyrus Bodmer V. Nativité de Marie, hrsg. v. M. TESTUZ (1958). – O. A. PETTY, Did the Christian Use of the Term τὸ εὐαγγέλιον originate with Paul (New Haven 1925). – O. A. PIPER, The Nature of the Gospel: JournRel 41 (1961) 155/68; Change of Perspective. Gnostic and Canonical Gospels: Interpretation 16 (1962) 402/17; Art. Gospel: The Interpreter's Dictionary of the Bible 2 (1962) 442/8. – E. PREUSCHEN, Antilegomena. Die Reste der außerkanonischen E. u. urchristlichen Überlieferungen[2] (1905); Analecta 2: Zur Kanonsgeschichte (1910). – G. PRIERO, Il concetto di ‚evangelo' nelle lettere di S. Paolo: Palestra del Clero 42 (1963) 117/28. – Bo REICKE, A Synopsis of early Christian Preaching, The Root of the Vine (1953) 128ff. – H. RIESENFELD, The Gospel Tradition and its beginnings (London 1957). – D. RÖSSLER, Gesetz u. Geschichte (1960). – H. SAHLIN, Der Messias u. das Gottesvolk (1945); Studien zum dritten Kapitel des Lukas-E. (1949). – A. DE SANTOS OTERO, Los evangelios apocrifos (Madrid 1956). – K. TH. SCHÄFER, Art. E.-Harmonie: LThK 3[2] (1959) 1233/34. – H. M. SCHENKE, Das E. nach Philippus: ThLZ 84 (1959) 1/26. – G. SCHILLE, Bemerkungen zur Formgeschichte des E. 1/3: New Testament Studies 4 (1957/58) 1/24. 101/114; 5 (1958/59) 1/11. – J. SCHMID, J. A. JUNGMANN, Art. E.: LThK 4[2] (1959) 1255/9. – K. L. SCHMIDT, Die Stellung der E. in der allgemeinen Literaturgeschichte (1923); Kanonische u. apokryphe E. u. Apostelgeschichten (1944). – W. SCHMITHALS, Das kirchliche Apostelamt (1961). – J. SCHNIEWIND, Die Begriffe Wort u. E. bei Paulus (1910); Euangelion. Ursprung u. erste Gestalt des Begriffes E. 1 (1927), 2 (1931). – H. J. SCHOEPS, Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte (1959). – E. SCHWARTZ, Bußstufen u. Katechumenatsklassen (1911). – A. SCHWEITZER, Geschichte der paulinischen Forschung (1911). – E. SCHWEIZER, Der Gottesdienst im NT (1958); Anmerkungen zur Theologie des Markus = Festschr. O. Cullmann (Leiden 1962). – A. SEEBERG, Das E. Christi (1905). — K. STENDAHL, The School of Matthew (Uppsala 1954). – STRACK-BILLERBECK, Komm. 3, 4/11. – G. STRECKER, Der Weg der Gerechtigkeit (1962) 128ff. – E. DE STRYCKER, La forme la plus ancienne du Protévangile de Jacques (Bruxelles 1961). – C. TISCHENDORF, Evangelia apocrypha 2 (1876). – W. TRILLING, Das wahre Israel (1964). – P. G. VERWEIJS, E. u. neues Gesetz in der ältesten Christenheit bis auf Marcion: Studie Rheno-Traiectina 5 (Utrecht 1960). – H. J. VOGELS, St. Augustins Schrift De consensu evangelistarum = Biblische Studien 13, 5 (1908). – C. W. VOTAW, The Gospels and contemporary Biographies: AmJTheol 19 (1915) 45/73. – J. WELLHAUSEN, Einleitung in die drei ersten E.[2] (1911) 98ff. – U. WILCKENS, Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem: ZThK 56 (1959) 273/93. – R. MC L. WILSON, The Gospel of Philip (London 1962). – E. WOLF, Art. Gesetz u. E., dogmengeschichtlich: RGG 2[3] (1958) 1519/25. – TH. ZAHN, Geschichte des ntl. Kanons 1 (1888), 2 (1892). – P. ZONDERVAN, Het woord ‚Evangelium': Theol. Tijdschrift 48 (1914) 187/213.

O. Michel.

Evocatio.

E. bedeutet das Herausrufen eines Menschen (durch den römischen Kaiser oder durch eine Gottheit) oder einer Gottheit (durch einen Menschen). In beiden Fällen wird durch die E. eine Stärkung des Evozierenden oder ein Machtzuwachs seines Bereichs erzielt. Die beiden hier zu behandelnden Erscheinungen gehören der röm. Überlieferung an, haben aber Beziehungen auch zu griechischen u. christlichen Anschauungen. Das griech. Wort für E. ist ἀνάκλησις, ἐπίκλησις, ἐκκλησία, für evocare ἀνακαλεῖν, ἐπικαλεῖν, ἐκκαλεῖν; doch wird auch gleichbedeutend das Simplex vocatio (κλῆσις), vocare (καλεῖν) u. vocatus (κλητός) gebraucht; vgl. ThesLL 5, 2, 1053, 29ff.

A. E. eines Menschen. I. Nichtchristlich. Als militärischer Terminus bezeichnet E. die Berufung von Leuten, die mit Auszeichnung ihre Dienstzeit (in der Regel 16 Jahre) beendet hatten u. sich bei ihrer namentlichen

Aufrufung aufs neue gegen besondere Bevorzugung beim Dienst u. Begünstigungen betreffs des Soldes u. des Avancements zu weiterem Dienst verpflichteten. Das waren die evocati (ἀνάκλητοι, Cass. Dio 45, 12; 55, 24; 78, 5). Augustus hat diese Einrichtung neu ausgestaltet, u. sie bestand bis zur Zeit Konstantins. Das waren die ,Auserwählten' des Kaisers, evocati Augusti, Divi Augusti oder Caesaris genannt (die inschriftlichen Zeugnisse bei Fiebiger 1148f). Sie wurden meist den hauptstädtischen Truppenteilen, vor allem den prätorianischen Kohorten entnommen u. bildeten entweder ein Korps für sich oder übten, auf andere Truppenteile verteilt, eine ausbildende oder sonstige Funktion aus (M. Durry: PW 22, 1617f). Diese auserwählten Leute (der militärische Ausdruck Numerus electorum begegnet auf Inschriften, Fiebiger: PW 5, 2248; H. T. Rowell: PW 17, 1335) bildeten den Kern der Prätorianertruppe, gewährleisteten aber auch die militärische Tradition u. die Einheit des Heeres im ganzen Reich (vgl. im einzelnen Joh. Schmidt u. Fiebiger). So bedeutet also E. die auszeichnende Berufung durch den Kaiser zum militärischen Dienst nach einer langen Vorbereitungszeit; die Berufung ist eine Auszeichnung, der evocatus ein electus. – Eine Berufung ist gelegentlich auch bei den Mysterien bezeugt, insofern als der Myste von der Gottheit berufen wird; Apul. met. 11, 21: vocatus; Paus. 10, 32, 13: καλεῖν; vgl. R. Perdelwitz, Die Mysterienreligion = RVV 11, 3 (1911) 78. Auch hier wird eligere als Synonym zu evocare gebraucht, so CIL 6, 406 = Dessau 4316: quos elexit I. O. M. Dolichenus sibi servire.

II. Christlich. Auch dieser militärische Terminus scheint wie so mancher andere auf die Sprache der altchristlichen Überlieferung eingewirkt zu haben, was vielleicht zum Art. *Beruf hinzuzufügen ist. Im NT werden in der Vulgata die einfachen Wörter vocatio, vocatus, vocare als Übersetzung von κλῆσις, κλητός, καλεῖν im Sinne der Berufung gebraucht. So bezeichnet sich Paulus (Rom. 1, 1) als δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ κλητός (Vulg. vocatus) ἀπόστολος (s. 1 Cor. 1, 1; vgl. die o. zitierte Dolichenus-Inschr.: elexit servire); Rom. 1, 6 nennt er die Christen κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ (Vulg.: vocati Jesu Christi; vgl. evocati Augusti) oder einfach κλητοί (Vulg.: vocati; s. auch 1 Cor. 1, 24). Wie durch die röm. evocati das Heer u. das Reich gestärkt wurden, so durch die christl. ,Berufenen' die Civitas Dei. Der Christ ist στρατιώτης Χριστοῦ Ἰησοῦ u. wenn er καλός ist, muß er τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσκειν (2 Tim. 2, 3) wie ja auch der evocatus dem Kaiser. Seine Berufung ist διὰ θελήματος θεοῦ (1 Cor. 1, 1; vgl. 2 Cor. 1, 1; 1 Cor. 15, 10; Gal. 1, 15) geschehen wie auch die der andern Christen (1 Thess. 4, 7; vgl. Act. 13, 2; Lc. 5, 32) u. wie die E. der röm. Soldaten durch den Kaiser. Daß auch im NT vocatus u. electus, κλητός u. ἐκλεκτός Synonyma sind, zeigt Schmidt 496 bei Besprechung von Mt. 22, 14 u. wird durch 2 Petr. 1, 10 (κλῆσις καὶ ἐκλογή vocatio et electio) bestätigt.

B. E. eines höheren Wesens. I. Nichtchristlich. a. Sakralrechtlich. Durch die E., die Herbeirufung einer Gottheit, erfährt der Evozierende einen Machtzuwachs. E. ist in dieser Bedeutung feststehender Terminus des röm. Sakralrechts. Er bezeichnet hier eine kultische Handlung, durch die bei der Belagerung einer Stadt die Schutzgottheit (deus, cuius in tutela id oppidum esset) des Feindes aufgefordert wurde, die Stadt zu verlassen u. den ihr in Rom versprochenen gleichwertigen oder größeren Kult anzunehmen; Plin. n. h. 28, 18; Plut. quaest. Rom. 61, 278F. Mit der Entfernung der Gottheit oder ihres Bildes tritt zugleich eine Schwächung der verlassenen Stadt ein (Cic. Verr. 4, 113f). Eine solche Evokationsformel (carmen evocationis; man könnte dies mit θεαγωγὸς λόγος PGM IV 975. 985 [1, 106 Pr.] übersetzen) ist uns bei Macrob. 3, 9 überliefert; s. auch Serv. Verg. Aen. 2, 244 u. dazu K. O. Thulin, Italische sakrale Poesie u. Prosa (1906) 59ff; O. Weinreich, Gebet u. Wunder = Genethliakon W. Schmid (1929) 181f. Von der E. der Stadtgöttin von Veji, Juno Regina, durch M. Furius Camillus iJ. 392 vC. spricht Liv. 5, 21, 3; 23, 7; 31, 3; ihr in Rom auf dem Aventin eingeführter Kult gehörte zu den peregrina sacra, quae evocatis dis in oppugnandis urbibus Romam sunt conlata (Fest. p. 237a 7; Thulin: PW 10, 1119). Die wohl nicht historische E. der Dea caelestis von Karthago nach der Zerstörung der Stadt erwähnen Serv. Verg. Aen. 12, 481 u. Macrob. 3, 9, 7. Eine Einbürgerung des Sonnengottes in Rom unter Aurelianus erwägt K. Groß: o. Bd. 1, 1007f.– Eine ähnliche E. hat es auch bei den Hethitern gegeben (Wohleb 206ff); Deubner: Die Antike 2 (1926) 71 wies sie auch für Neuseeland nach.

b. Allgemeiner. An sich ist die E. des Sakralrechts nichts anderes als das beschwörende Herbeirufen eines höheren Wesens, wie es auch sonst geübt u. gelegentlich auch als E. bezeichnet wurde. Hierher gehört besonders die Zitierung der Seelen der Verstorbenen. So Sueton. Nero 34, 4: evocare manes facto per magos sacro; Plin. n. h. 30, 6: inferum evocatio; Tertull. an. 57, 2 von der magischen Literatur: animas evocaturam se ab inferum incolatu pollicetur; Hieron. in Is. 3, 8 (PL 24, 123B): evocatio animarum; übrigens auch schon Od. 24, 1: Ἑρμῆς δὲ ψυχὰς ἐξεκαλεῖτο. Aber auch von Göttern wird dieses beschwörende Herbeirufen ausgesagt; so Plin. 24, 160: cum velint (magi) deos evocare. In diesem allgemeineren Sinn war die E. auch den Griechen bekannt, die hierfür bei Totengeistern das Wort ἀνακαλεῖν, bei Göttern meist den Ausdruck ἐπικαλεῖσθαι gebrauchten, was ja dem advocare u. evocare entspricht (vgl. Pfister: PW 11, 2151f; Suppl. 4, 297f. 335; Schmidt 499f). Diese herbeilockende Beschwörung konnte auch als θεαγωγία, θεαγωγεῖν, ὁρκισμός, ἐξορκισμός bezeichnet werden (*Beschwörung, o. Bd. 2, 171). Auch gerade vor der Schlacht riefen die Griechen (befreundete) Götter u. Heroen als ἐπίκλητοι zur Hilfe herbei (Herodt. 5, 75; 8, 64. 83; Diod. 5, 79, 4; PW Suppl. 4, 297. 335).

c. Griechische Parallelen. Eine genaue Entsprechung der sakralrechtlichen E. der Römer ist bei den Griechen nicht nachweisbar; aber außer der *ἐπίκλησις befreundeter Gottheiten war ihnen auch die religiöse Grundlage nicht fremd, auf der auch der röm. Brauch beruhte, nämlich die Vorstellung, daß das Wohl einer Stadt von einer Schutzgottheit oder einem Heiltum abhängt, dessen Entfernung der Stadt Unglück u. dessen Raub dem neuen Besitzer Glück bringt. Bei den Römern war dieser Glaube besonders stark u. sie rühmten sich ja auch, sie besäßen septem pignora, quae imperium Romanum tenent (Serv. Verg. Aen. 7, 188), die sieben Unterpfänder der röm. Herrschaft, über die Groß sehr gut gehandelt hat, dabei S. 30f auch die E. in diesen Zusammenhang stellend. Aber auch die Griechen kannten die Überlieferung vom Palladion, mit dessen Besitz das Heil der Stadt Troja verbunden war u. das deshalb geraubt wurde (F. Pfister, Reliquienkult 1 [1909] 340/44); später zählte es zu den pignora Roms (Groß 69/96). Sie kannten auch den Schutz, den die Reliquien der Heroen einer Stadt gewährten (Pfister aO. 2, 510/14), u. Raub u. Überführung von Reliquien (ebd. 1, 196/211) u. Bildern (etwa Herodt. 5, 83), die der Stadt künftighin Schutz verleihen sollten. Daher wurden Götterbilder manchmal gefesselt, um ihre Entfernung zu verhindern (Paus. 3, 15, 5; F. Schwenn: ARW 20 [1920/21] 317/22).

d. Feldzeichen. Auch der Gebrauch von Fahnen u. Feldzeichen (signa) ist zu erwähnen, wenn man in ihnen krafterfüllte Gegenstände sieht, die im Kampf den Sieg gewährleisten sollten (F. Pfister: Festschr. E. Fehrle [1940] 41f). Daher ging gerade um sie häufig der Kampf, wie die ganze Kriegsgeschichte zeigt, u. die Germanen hingen sie nach ihrer Erbeutung in heiligen Hainen neben ihren eigenen Göttern auf (Tac. ann. 1, 59), deren Bilder sie selbst als Unterpfand des Siegs mit in den Kampf zu nehmen pflegten (Tac. Germ. 7; hist. 4, 22; s. auch Groß 23f). Eine ähnliche Vorstellung war auch die alttestamentliche von der Lade Jahwes, wie sie in den Philisterkämpfen geschildert wird (1 Sam. 4/7).

II. Christlich. In der christl. Literatur wird nirgends zu dem Brauch der sakralrechtlichen E. der Römer Stellung genommen, auch ist eine solche E. in der christl. Religion selbst nicht denkbar, wohl aber ist auch hier die religiöse Grundlage vorhanden, aus der die E. hervorging. Sie zeigt sich in dem Glauben, daß mit dem Besitz von Bildern u. Reliquien das Wohl u. die Sicherheit ihres Aufenthaltsortes verbunden ist. Deshalb werden die verehrten Märtyrer auch als πολιοῦχοι καὶ φύλακες (wie auch manche heidnische Gottheiten) bezeichnet; vgl. Theodoret. gr. aff. cur. 8, 10 (199R.). Der Verlust oder der Raub ihrer Bilder oder Reliquien ruft Unheil hervor (Groß 26f). Manche Legenden erzählen auch von dem Widerstand der Heiligen, den sie der Entfernung ihrer Bilder oder Reliquien entgegensetzten (E. Schmidt, Kultübertragungen = RVV 8, 2 [1909] 99_5; 114_4). Das Bestreben, sich in den Besitz solcher Heiltümer zu setzen, zeigt sich auch in der byzantinischen Überlieferung von Konstantin d. Gr.: er habe heimlich das Palladion aus Rom entführt u. auf dem Forum in Konstantinopel unter der Porphyrsäule vergraben lassen, die sein Standbild trug (Malal. 13 [p. 320 B.] u. ö.; Pfister, Reliquienkult 1, 343). – Zur evocatio

der Totenseelen vgl. Tert. an. 53, 6, wo der Todesengel ,evocator animarum' genannt wird.

O. FIEBIGER, Art. Evocati: PW 6, 1145/1152. – K. GROSS, Die Unterpfänder der röm. Herrschaft (1935). – K. LATTE, Röm. Religionsgeschichte (1960). – F. PFISTER, Reliquienkult im Altertum = RVV 5 (1909. 1912). – JOH. SCHMIDT, Die Evocati: Hermes 14 (1879) 321/53. – K. L. SCHMIDT, Art. καλέω: ThWb 3, 488/539. – ThesLL 5, 2, 1051/1063 (Art. evocati, evoco). – G. WISSOWA, Religion u. Kultus der Römer² (1912); Art. Evocatio: PW 6, 1152f. – L. WOHLEB, Die altrömische u. die hethitische Evocatio: ARW 25 (1927) 206/09. *F. Pfister.*

Evolution s. Entwicklung.

Ewige Seligkeit s. Seligkeit.

Exactor s. Steuern.

Exaltatio crucis s. Kreuz.

Excommunicatio s. Exkomunikation.

Exedra.

Das Wort exedra (exhedra) = ἐξέδρα (Dimin. ἐξέδριον, von ἕδρα = Sitz, also eigentlich ,Sitz außerhalb', draußen, abseits) wird in der modernen architekturgeschichtlichen Terminologie rein formal angewandt u. zwar für nach der geraden Seite hin offene Räume, u. a. halbrunde aediculae, selbständige Apsiden mit u. ohne subsellia, aber auch für halbrunde, meist von Portiken umgebene Plätze (vgl. bes. Mau; Stara Tedde). Da die Mehrzahl der bestimmbaren oder erhaltenen, als E. inschriftlich bezeichneten antiken Räume oder Bauten einen rechteckigen Grundriß haben (Delos, Exedra des Midas; Palmyra, Hypogaeum von Magharat eğ-Ǧedide; Dura Europos, Tempel der Palmyrenischen Götter; Antiocheia, Babylaskirche) u. da Vitruv (aed. 6, 3, 8) von exedrae quadratae in Häusern spricht, ergibt sich klar, daß die moderne Wortbedeutung gegenüber der antiken eine wesentliche Verschiebung bzw. Einengung darstellt (vgl. bes. Mau). Tatsächlich knüpft die moderne Bedeutung nur an eine besondere, übertragene u. erst in der späteren Antike aufkommende an.

A. Nichtchristlich. I. Griechisch u. lateinisch. a. E. als Sitzplatz. 1. Profan. Gemäß dem ursprünglichen Wortsinn bezeichnete man als E. im Freien befindliche, isolierte Sitzplätze mit wohl meist aus Stein errichteten Bänken, über deren Form u. Dimension in den Quellen nichts ausgesagt ist. Im medischen Gebirge soll Semiramis von einer E. aus ihr Heer auf dem Zuge nach Indien besichtigt haben (Nicol. Damascen.: FGH 90 F 2/3). Ebenso ließ Xerxes, auf einer zu diesem Zweck errichteten E. aus weißem Stein verweilend, Heer u. Flotte bei Abydos am Hellespont vor sich defilieren (Herodt. 7, 44). Auf dem Tmolos bei Sardes befand sich eine E. aus weißem Stein, ein Werk der Perser, von der aus man die ganze Landschaft übersehen konnte (Strabo 13, 4, 5).

2. Kultisch. Sitzbänke in einem architektonischen, aber variierenden Rahmen waren wohl solche E., die zu Ehren von Gottheiten oder verdienstvollen Persönlichkeiten errichtet wurden u. in denen man mitunter außerdem Statuen aufstellte; meist handelte es sich nach den Inschriften um Stiftungen von Priestern oder Magistraten. Beispiele: E. mit Heraklesstatue (IG 12, 3, 1091); E. der Juno im Caelestis-Heiligtum von Dugga (Année Épigr. 1906, 37 nr. 122; irrtümlich lokalisiert bei A. Merlin: Nouv. Arch. Miss. Scient. 11 [1903] 5f u. Plan, in einem Villen-Nebenbau); E. des Jupiter Bussumarius in Apulum (Année Épigr. 1897, 27 nr. 74); E. des Genius populi Cuiculitani durch einen Pontifex zu Ehren seines Vaters in Djemila (CIL 8, Suppl. 20, nr. 144). In Osqua (El Cesso de Leon) stiftete ein Duumvir dem Andenken seines Vaters eine Statue mit E. (CIL 2 nr. 2030); ferner wurde hier eine E. cum basi, d. h. für eine Statue gestiftet (CIL 2 nr. 2915). In den genannten Fällen handelte es sich zweifellos um isoliert stehende Anlagen. Aber wahrscheinlich waren ebenso häufig ihrer Verwendung nach ähnliche E. Annexe anderer Bauten innerhalb des Komplexes eines Heiligtums oder eines Grabbezirkes. Besonders sind in Delos Spuren solcher E. erhalten, die an Portiken von Heiligtümern anschlossen u. die allesamt eine rechteckige Grundrißform haben, zB. im Heiligtum der syrischen Götter (P. Roussel, Délos colonie athénienne [Paris 1916] 259; Inscr. de Délos 16, nr. 4147). Die am reichsten ausgestaltete, auf 107/6 vC.

sicher datierte E. des Midas öffnete sich mit einer Vorhalle auf eine große Portikus u. hatte im Innern an drei Seiten eine steinerne Sitzbank, der Boden war mit einem Mosaik bedeckt (Roussel aO. 249. 264_9. 419 nr. 24; Inscr. de Délos 5 [Paris 1937] nr. 2253/4. 2288 [Mosaikinschrift mit Künstlersignatur]; irrtümliche Behandlung bei Mau 1583). Im Bezirk des Tempels der Palmyrenischen Götter in Dura Europos ist inschriftlich einer der querrechteckigen, den Hof umgebenden Räume mit Sitzbänken an drei Seiten als E. kultischen Charakters gesichert (für Kultmahle? F. Cumont, Fouilles de Doura Europos 1922/3 [Paris 1926] 38. 122ff. 364 nr. 9 [Inschrift]; es handelt sich um die Stiftung eines 'Οτῆς εὐνοῦχος, der den Göttern opfernd im Gemälde der Rückwand erscheint). Zu einem Minervatempel in Tarraco gehörte ebenfalls eine E. (CIL 2 nr. 4085). Eine Inschrift, die sich wahrscheinlich auf die dem Totenkult (Totenmahl?) dienende E. bei einem Mausoleum bezieht, u. zwar mit Ruhebett u. Subsellien zu dessen Seiten sowie der Sitzstatue des Verstorbenen, stammt aus Langres (CIL 13 nr. 5708 = Dessau 8379): ... cellam quam aedificavi memoriae, ... ut exedra sit in eo loco, in quo statua sedens ponatur ex lapide transmarino ... Lectica fiat sub exedra et subsellia ad duo latera ex lapide transmarino (5. Jh. nC.?; zur Illustration kann die halbrunde Bankanlage an der Gräberstraße in Pompeji dienen, Abb. zB. Th. Klauser, Cathedra im Totenkult [1927] Taf. 14). Nebenräume des Sarapistempels zu Alexandreia, die nicht näher definiert werden, heißen E. (Rufin. h. e. 11, 23): in superioribus templi Sarapidis extrema totius ambitus spatia occupant exedrae et pastophoria domusque in excelsum porrectae ...

b. E. als Raum. Unter den übertragenen Bedeutungen von E. steht wohl an erster Stelle die Übertragung des Namens von einem Sitz auf den ihn aufnehmenden Raum als ‚Sitz- oder Liegeraum': ἐξέδραν, ἵνα συγκάθηνται = consessus locus; vgl. Pollux 1, 79: exedram ubi lectum sit; CGL 5, 641, 19 κλίσιον: περίφραγμα. σημαίνει δὲ ἐξέδραν τινὰ σιγματοειδῆ (Schol. zu ω 208). Dieser seltene Fall der Bezeichnung einer E. als halbkreisförmig ist für die spätantike Entwicklung der Wortbedeutung besonders wichtig, sie bezeugt die seit dem 2. Jh. nC. häufig werdende Gewohnheit der gekurvten Grundrisse für Annexe, Nebenräume, nischenartige Gebilde. Die architektonischen Zusammenhänge, in denen solche E. einbezogen werden, können ganz verschieden sein: Privathaus, Gymnasium, Thermen, Theater, Kultgebäude usw.

1. Sitz- u. Sprechzimmer im Wohnhaus. Nach Vitruv sollen die als Sitz- u. Sprechzimmer dienenden E. an den westlichen Portiken des Peristyls liegen (aed. 6, 7, 3); oeci u. exedrae sollen, falls sie einen quadratischen Grundriß haben, in der Höhe um die Hälfte mehr als in der Breite messen (6, 3, 8). Die E. sind, wie die Peristyle, loci aperti (7, 9, 2: ... locis, quo sol et luna possit splendores et radios immittere) oder patentes (7, 5, 2, wo die in solchen E. anzubringenden Malereien auch dem Thema nach behandelt werden). Die Gesimse können in den E., ebenso wie in den aestivi, d. h. den Sommergemächern, ornamentiert werden, da sie kein Rauch schwärzt (7, 3, 4). Cicero (ep. 7, 23, 3) möchte die exhedria seines Tusculanum mit tabellae schmücken. Crassus empfängt auf dem Liegebett in der E. seines Hauses (Cic. orat. 3, 17). So hat die E. den Charakter eines allgemeinen Sitz- u. Unterhaltungsraumes angenommen, was weiter deutlich aus den Glossen hervorgeht: 'Εξέδρα triclinus (CGL 2, 302 [37]); E. wird daher auch gleichbedeutend mit ἀνδρών, ἀνδρεῖον (Schol. Anth. Pal. 9, 322, 7), αἴθουσα (Schol. T zu Y 11: ... αἱ αἴθουσαι ἐξέδραι στυλωταί εἰσιν ἢ τόποι ὑφ' ἡλίου καταλαμπόμενοι). Die Versuche jedoch, die E. in einzelnen erhaltenen antiken Häusern zu lokalisieren, wie es zB. bei Stara Tedde 2187f oder Paris 880f versucht wurde, kann zu keinen gültigen Resultaten führen, da die Räume verschiedenen Zweckes in ihrer Gestalt ähnlich sind, andererseits eine inschriftliche Bezeichnung fast immer fehlt.

2. Auditorium im Gymnasium usw. Eine besondere Rolle hatten die E. in den Gymnasien, wie aus Vitruv hervorgeht: ... in tribus porticibus exhedrae spatiosae, habentes sedes, in quibus philosophi rhetores reliquique qui studiis delectantur, sedentes disputare possint (aed. 5, 11, 2). Auch im Museion von Alexandreia dienten E. der philosophischen Diskussion (Strabo 17, 1, 8; Diog. L. 4, 3, 19 [97 Cobet]). Um einen Lehrsaal zur Unterrichtung der Jünglinge handelt es sich wohl bei dem von Vitruv genannten Ephebeum (aed. 5, 11, 2): In duplici autem porticu conlocentur haec membra: ephebeum in medio (hoc autem est exhedra

amplissima cum sedibus tertia parte longior quam lata . . .). Als Hörsäle oder ähnliches dürften auch die E. in den Thermen fungiert haben (Thebessa, CIL 8 Suppl. nr. 16530; Delos, ἐξέδρα τῆς παλαίστρας, BCH 14 [1890] 488, 1; Patara, ἐξέδρας, [τρεῖς] ἐν τῷ βαλανείῳ IGR 3 nr. 679). Noch zu Beginn des 5. Jh. nC. werden an den nördlichen Portiken des Kapitols von Kpel E. als Hörsäle für Philosophen u. Rhetoren bestimmt; diejenigen E., die an den Ost- u. Westportiken gelegen waren u. keinen direkten Zugang zu einer Straße u. einem Platz hatten, dagegen als Gaststätten (Cod. Theod. 15, 1, 53 vom 27. 2. 425, erlassen zusammen mit einem die magistri selbst betreffenden Gesetz, 14, 9, 3, nach dem das Lehren zu Hause verboten wird u. im auditorium des Kapitols stattfinden soll; vgl. Mommsens Ausg. 1, p. CCC; zum ganzen R. Janin, Constantinople byzantine [Paris 1950] 171f). Unklar muß es bleiben, welchen Zweck eine E. bei einem Theater in Tivoli hatte (CIL 14 nr. 3664).

3. Versammlungs- u. Sitzungssaal allgemein. E. konnte weiterhin die Bedeutung von Versammlungsraum oder Sitzungssaal annehmen. So bezeichnet Plutarch (Brut. 14, 17) die Curia des Pompeius zu Rom, wo Caesar ermordet wurde, als E., ebenso Josephus (ant. 8, 134) einen Saal im Palast zu Jerusalem, wo der König zu Gericht zu sitzen pflegte.

4. Kultgebäude. Auch bestimmte Räume in heidnischen Kultgebäuden wurden als E. bezeichnet. Freilich ist bisher wohl nur ein einziger Beleg bekannt: im Mithraeum von Apulum (Karlsburg) fand sich die Inschrift: cryptam et cum porticibus et apparatoris et exedra pecunia sua fecerunt libentes (Cumont, Textes et monuments 2 Inscr. nr. 239). Nach C. van Beek: Pisciculi F. J. Dölger (1939) 48 wäre hier E. Bezeichnung für die apsisartige Kultnische, wo wohl auch der Leiter der Gemeinde seinen Sitz hatte.

5. Jeder Raum. Der Sinn des Terminus E. kann weitgehend verblassen, vgl. in cubiculis aut exedris (Quintil. inst. 11, 2, 20), cubiculum vel exedra (Ulpian.: Dig. 9, 3, 52). Der Begriff erfährt also eine weitere Übertragung, indem man ähnlich gelegene u. geöffnete Räume ganz anderen Charakters als E. benannte. So heißt zB. auch eine Vogel-Volière E. (Varro r. r. 3, 5, 8). Man übertrug also einen zweckbezeichnenden Terminus in das Formale.

II. Hebräisch u. aramäisch. Mit E. wird in der LXX, u. zwar speziell in der Vision des Tempels bei Ezechiel, eine ganze Reihe von Worten übersetzt (vgl. zum folgenden E. Hatch-H. A. Redpath, Concordance to the Septuagint 1 [1897] 490 s. v. liška, plur. lešakōt): Halle (Ez. 40, 44/6; 41, 10; 42, 1. 4. 6/9. 11/13; 44, 19; Weiteres bei L. Köhler, Lexicon in Veteris Testamenti libros [Leiden 1958] 639); ḥazer, Wohnstätte, Hof, Opferplatz (Ez. 42, 6; vgl. Köhler aO. 325); tirā, Steinwall, daher wohl Steinlager an der Wand entlang (Ez. 46, 23; vgl. Köhler aO. 352); zelā, von sich krümmen, Seitenraum, Anbau (Ez. 41, 11; vgl. Köhler aO. 805). Die E. = lešakōt liegen nach der Beschreibung im inneren Vorhof, eine E. im Norden zum Aufenthalt für die Priester, ‚die im Hause dienen sollten', eine zweite im Süden gegenüber, bestimmt für die Priester des Opfer- u. Altardienstes. Die genaue Beschreibung steht Ez. 42, 1/11: Die E. messen 50 Ellen zu 100 Ellen; vor ihren Türen verlief ein 10 Ellen breiter ‚Weg' im Vorhof. Sie hatten drei Stockwerke: das obere war enger als das untere u. das mittlere. Sie hatten keine Säulen wie die Vorhöfe. Die E. sind die heiligen E., ‚darin die Priester, welche dem Herrn nahen, die hochheiligen Opfer essen'. Hier sollen die Opfer niedergelegt werden (vgl. Hieron. in Ez. 40, 17: thalamos vel gazophylacia sive, ut Symmachus interpretatus est, exedras qui habitationi levitarum atque sacerdotum fuerunt praeparatae; 42, 1: gazophylacium sive, ut Symmachus et LXX transtulerunt, exedram vel, ut Theodotio, παστοφόριον). – Die entsprechenden E. des herodianischen Tempels erwähnt Josephus: sie waren turmartig, also mehrgeschossig, 30 Ellen breit, 40 Ellen hoch u. ruhten je auf zwei im Umfang 12 Ellen messenden Säulen; diese müssen also in der offenen Seite in antis gestanden haben (bell. Jud. 5, 5, 3; ant. 20, 8, 11). Analog scheint man bei Synagogen bestimmte Räume als E. bezeichnet zu haben. So wurde 181 vC. in Athribis in Unterägypten bei einer Synagoge eine E. gestiftet (S. Reinach: BCH 13 [1889] 179ff; Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes 2, 446). Merkwürdig ist die Tatsache, daß in der Vulgata an ganz anderen Stellen mit E. übersetzt wird (vgl. die Stellen ThesLL 5, 2, 139). So zB.: levitae erant super exedras et thesauros (1 Par. 9, 26); die Leviten sollten auf Befehl Davids in den Vorhöfen u. E. des zukünftigen Tempels dienen (ebd. 23, 28); ebenso erscheinen E. im Vorbilde des

Tempels, das David Salomo übergibt (ebd. 28, 12); eine E. Nathan Meleches wird am Eingang des Tempels genannt unter Josia (2 Reg. 23, 11). – Die E. werden nun charakteristischerweise auch als Fremdwort aufgenommen. So sind im Talmud E. als solche Räume definiert, die drei Wände u. eine Decke haben, also auf einer Seite offen blieben u. damit den E. als loci aperti des Vitruv (aed. 7, 9, 2) entsprechen. Daher wurde im Talmud der Terminus auch auf offene Vorhallen vor der Haustüre übertragen (vgl. zum ganzen Schürer aO. 2, 48_{136}). Inschriftlich werden sodann als E. bezeichnet die rechteckigen Kreuzarme mit loculi für Bestattungen in unterirdischen Grabanlagen bei Palmyra, in denen feste Sitze fehlen (M. Lidzbarski, Ephemeris für semit. Epigraphik 2 [1903/7] 269f; J. B. Chabot, Choix d'inscriptions de Palmyre [Paris 1922] 96/105 nr. 1/5: Hypogaeum von Magharat eğ-Ğedide; vgl. dazu F. Cumont, Fouilles de Doura Europos [Paris 1926] 166 m. Lit.; Inschriften von Kariatein u. in den Arkeoloji Müzeleri zu Istanbul bei Chabot aO. 109). Die Bezeichnung entspricht in diesem Fall der talmudischen Definition.

B. Christlich. I. Nebenräume von Kirchengebäuden. Bereits in den Beschreibungen der Kirchenbauten im Orient durch Eusebius ist von E. die Rede. Bei der Kathedrale von Tyrus befinden sich die E. außerhalb des Naos (ἐπὶ τοῦ ἐκτὸς τοῦ νεῶ μετῄει, ἐξέδρας καὶ οἴκους τοὺς παρὰ ἑκατέρα μεγίστους; h. e. 10, 4, 45). An der Großen Kirche von Antiocheia, einem Oktogon mit Emporen über dem Umgang, wechselten rings um den Bau οἶκοι u. E. (laud. Const. 221, 10ff Heikel: . . . εἴσω δὲ τὸ ἀνάκτορον εἰς ἀμήχανον ἐπαίριον ὕψος, ἐν ὀκταέδρον μὲν σχήματι κατεποίκιλλεν, οἴκοις δὲ τοῦτο πλείοσιν ἐξέδραις τε ἐν κύκλῳ περιστοιχισάμενος παντοίοις ἐστεφάνου κάλεσιν; ἐξέδραι u. οἶκοι werden in der fast gleichlautenden Stelle v. Const. 3, 50 nicht erwähnt). Genauer ist die Beschreibung der Lage der E. bei der Grabeskirche zu Jerusalem: ‚wollte der Beschauer von dort (d. h. vom Hemisphairion) zu den vor dem Tempel liegenden Ausgängen gelangen, so nahm ihn ein anderer freier Raum auf; dort waren E. zu beiden Seiten, ferner ein Vorhof, u. in ihm Säulenhallen u. zuletzt die Tore zum Vorhof. Darauf folgte mitten an der Straße des Platzes der Torbau des Ganzen . . .' (v. Const. 3, 39). Die Lage dieser E. ‚zu beiden Seiten', am Vorhofe ‚des Tempels' ist zweifellos ähnlich mit jener der E. in der Vision Ezechiels (Ez. 40, 44/5, vgl. Sp. 1170), was auf einen Zusammenhang schließen läßt u. folgendermaßen erklärt werden könnte: entweder inspirierte sich Eusebius in seiner Beschreibung am biblischen Text oder man richtete sich beim Bau der Grabeskirche in manchen Elementen nach der Beschreibung des Tempels. Im letzteren Fall wäre es wahrscheinlich, daß die E. der Grabeskirche, aber vielleicht auch die der genannten anderen Kirchen, als Aufenthaltsräume für den Klerus oder zur Entgegennahme u. Aufbewahrung von Opfergaben vorgesehen waren.

II. Teile eines Kirchenraumes. E., die der talmudischen Definition entsprechen u. deren Gestalt auch in den palmyrenischen Hypogaeen nachweisbar ist, zeigt in der christl. Architektur das Martyrium des hl. Babylas zu Antiocheia: drei Arme des Baues in Gestalt eines gleichschenkligen Kreuzes, an dessen Wänden sich keine Subsellien fanden, sind in den Stiftungsinschriften des Mosaikbodens E. genannt (Antioch-on-the Orontes 2 [1938] 15. 18. 38/41; L. Jalabert-R. Mouterde, Inscriptions grecques de la Syrie 3, 1 [Paris 1950] nr. 774. 776/7).

III. Kirchenapsis. Die *Apsis der Kirche scheint zuerst von Paulinus, dem Biographen des Ambrosius, E. genannt worden zu sein (v. Ambros. 23 [PL 14, 37]): cui (Ambrosio) descendenti de exedra imperator ait: Contra nos proposuisti hodie, episcope. Hier muß sich E., wie aus dem Vergleich mit Ambros. ep. 41 (PL 16, 1160f. 1167f) hervorgeht, auf die Apsis der Kirche beziehen (vgl. dazu Mallardo 193; F. J. Dölger, ACh 1 [1929] 60f; W. Roetzer, Des hl. Augustinus' Schriften als liturgie-geschichtl. Quelle [1930] 79). Mehrmals wird auch bei Augustinus die Apsis als E. bezeichnet, u. zwar handelt es sich in der Mehrzahl der Fälle um Apsiden von kirchlichen Bauten zu Hippo. Die E. besaß Stufen; denn sie ist erhöht (civ. D. 22, 8: in gradibus exedrae in qua de superiore loquebar loco, feci stare fratres, cum eorum legeretur libellus); es handelt sich hierbei aller Wahrscheinlichkeit nach um die Apsis der Basilica maior oder pacis (vgl. die Lokalisierungsvorschläge bei E. Marec, Monuments chrétiens d'Hippone [Paris 1958] 23ff. 216ff, bes. 233; irrtümlich cathedra: ThesLL 5, 2, 1319 [73]). Daher stieg man zur E. hinauf

(ep. 29, 8: ante horam qua exedram ascenderemus), der Bischof redet zum Volk von der E. herab (civ. D. 22, 8; serm. 32, 9 [571, 7 Morin]). Die E. ist der Platz für den Klerus, im Gegensatz zum Kirchenschiff, das für das Volk bestimmt ist (in ep. Joh. tr. 9, 8 [PL 35, 2050]): Putas, est in populo? Putas, est in ista exedra? Vgl. auch Aug. de gest. c. Emerito 1 (PL 43, 697): Caesareae in ecclesia maiori, cum Deuterius episcopus metropolitanus Caesariensis, una cum Alypio Thagutensi, Augustino Hipponensi, Possidio Clamensi, Rustico Cartenitano, Palladio Tigabitano et ceteris episcopis in exedram processisset, praesentibus presbyteris et diaconis et universo clero ac frequentissima plebe, adesset etiam Emeritus partis Donati episcopus ... Doch werden gelegentlich auch Laien, so die Taufkandidaten, die getauften Gläubigen u. die Büßer, zu bestimmten Funktionen, die der Gemeinde sichtbar werden sollen, auf die E. hinaufgeführt (vgl. F. J. Dölger: ACh 1 [1929] 196/201). – Die Übertragung des Begriffes E. auf die Apsis ist, wenn nicht außerdem eine unbekannte nichtchristl. Terminologie mitgesprochen hat (vgl. Mithraskult), zweifellos darin begründet, daß sich in ihr die Kathedra des Bischofs, vor allem aber die Subsellien für die Presbyter befanden, die Apsis also im eigentlichen Sinne ein Sitzraum im oder hinter dem Altarbezirk war. Diese Tatsache kommt deutlich in den Glossen zum Ausdruck, in denen nun allerdings die allgemeine Definition des Wortes E. überhaupt von der Apsis abgeleitet wird: exedra absida id est locus subselliorum (CGL 4, 70 [25]); exedra locus subselliorum id est absida salutaria (salutatoris, salutatoria, solitaria, vgl. CGL 4, 234 [50]; 5, 292 [43]). Ausführlichste Definition, verbunden mit einer mißverstandenen Etymologie bei Walafrid Strabo (lib. de reb. eccl. 6 [PL 114, 925]; ähnlich CGL 5, 66 [22]): Exedra est absida quaedam, separata modicum quidem a templo vel palatio, et dicta inde quod extra haeret, Graece autem cyclon vocatur (was jedoch durch kein Beispiel nachweisbar ist). Deutlich knüpft an solche schon mittelalterliche Definitionen der moderne Gebrauch des Terminus E. an. – Von der Apsis wiederum, u. nicht von dem ursprünglichen Wortsinn ‚Sitz abseits' ausgehend, wurde E. auf die Sitze der Apsis, besonders auf den Bischofsthron, übertragen. So: exedra vel cliothedum sedes episcopalis (CGL 5, 618 [51]); exedra ditas thronus sublimis (CGL 5, 499 [31]). Übertragung auf die Subsellien zB. CGL 5, 427 (41).

IV. Liegeraum. Solche E. gab es in den Koinobien. Vgl. Hieron. ep 22, 35, 7: si quis coeperit aegrotare, transfertur ad exedram latiorem ...

H. Leclercq, Art. E.: DACL 5, 1 (1922) 951. – D. Mallardo, L'exedra nella basilica cristiana: RivAC 22 (1946) 191/211. – A. Mau, Art. E.: PW 6, 2 (1909) 1581/3. – D. I. Pallas, Αἱ παρ' Εὐσεβίῳ ἐξέδραι τῶν ἐκκλησιῶν τῆς Παλαιστίνης: Θεολογία 25 (1954) 470/83. – P. Paris, Art. E.: DS 2, 1, 880/3. – G. Stara Tedde, Art. E.: De Ruggiero, Diz. epigr. 2, 3 (1900) 2182/9. – Stephanus, Thes. 3, 1273 s. v. – ThesLL 5, 2 (1953) 1318/9 s. v. *F. W. Deichmann.*

Exegese I (heidnisch, Griechen u. Römer).

E., griech. ἐξήγησις, lat. interpretatio, ist die Erklärung u. Auslegung eines Textes, dessen volles Verständnis nicht ohne weiteres gegeben ist. Grundsätzlich gilt sowohl für die griech. wie die röm. Antike, daß Dichtung häufiger als Prosa der E. bedurfte u. daß Prosa vor allem dann durch exegetische Kommentare erläutert wurde, wenn es sich um Texte fachwissenschaftlicher oder philosophischer Art handelte. Bei der Beurteilung antiker Erscheinungsweisen der E. ist zu beachten, daß ἐξήγησις, ἐξηγεῖσθαι, ἐξηγητής in interpretatio, interpretari, interpres insofern keine genaue Entsprechung haben, als ein breiter semantischer Sektor der lat. Wortfamilie auf die Bedeutung ‚Übersetzung' entfällt. Der Sache nach ist E. besonders verbunden mit den Begriffen u. Bezeichnungen γραμματική (sc. τέχνη), γραμματικός, grammaticus. Daß die römischen Erscheinungsformen der E. sich nicht immer profiliert vor dem griechischen Hintergrund abheben, liegt in ihrer (mit Ausnahme des juristischen Bereichs) geringen Selbständigkeit begründet.

I. E. der nationalen Literatur. Die früheste Form des exegetischen Bemühens der Griechen ist die etymologische Namendeutung (zu Astyanax u. Odysseus Hom. Il. 6, 403; 22, 506/7; vgl. die Homererklärung Platons, Kratylos 391D/393B; zur Sache L. Ph. Rank, Etymologiseering en verwante verschijnselen bij Homerus, Diss. Utrecht [Assen 1951]; Od. 19, 407/9). Die exegetische Hypothese,

daß mit dem Namen zugleich die Richtigkeit (ὀρθότης) u. das Wesen einer Sache gegeben sein müsse, ist zwar erst in Platons Kratylos voll ausgebildet erkennbar, doch schon Hekataios macht Wortdeutung zum Wahrheitskriterium der von den Dichtern überlieferten Sagen. Ein ähnlich williges Werkzeug ist die etymologische Deutung für Pherekydes (VS 7 A 9: Kronos ist χρόνος, die Zeit) u. Heraklit (VS 22 B 48: Leben u. Tod sind polare Begriffe, im Grunde aber wesensgleich, wie aus dem Gleichklang βίος u. βιός, todbringender Pfeil, zu schließen ist) bei der Aufdeckung mythologischer u. philosophischer Sachverhalte (Diels 3. 5). Noch Cicero verfährt so (leg. 2, 11), nachdem schon Dionysius Thrax das ‚Finden der Etymologie' (ἐτυμολογίας εὕρεσις) unter den Interpretationsprinzipien seiner ‚Techne' nannte (§ 1). Mit der Wortbedeutung beschäftigt sich auch die Synonymik, deren Begründer der Sophist Prodikos ist. Auch sie kann im Dienst der E. stehen (Plato Protag. 340B/341E; vgl. Gundert 76). Dem im Zusammenhang mit der Homererklärung auftretenden Interesse für Wortbedeutungen verdanken die Schulglossare ihr Entstehen, die schon im 5. Jh. nachweisbar sind (Gudeman 30_1). Denn schon in klassischer Zeit wurden viele homerische Wörter nicht mehr verstanden. Später gehört die Glossen-E. zur wesentlichen Aufgabe des γραμματικός (Krates bei Sext. Emp. math. 1, 79), u. die ‚Worterklärung' ist zusammen mit der ‚Sacherklärung' einer der sechs Teile der grammatischen ‚Techne' des Dionysius Thrax (γλωσσῶν τε καὶ ἱστοριῶν πρόχειρος ἀπόδοσις, § 1). Beispiele für Worterklärung als exegetische Methode bieten Aristoteles poet. 1461a 9/16 u. Sen. ep. 108, 32/4. Aus dem von der Dichtererklärung ausgehenden semantischen Interesse entstehen in alexandrinischer Zeit die ersten lexikographischen Sammelwerke des Philitas von Kos u. Aristophanes von Byzanz. Aus dem Vielen, was in der Folgezeit entstand, sind die Lexika des Didymus wegen ihrer Bedeutung für die byzantinische Epoche herauszuheben. Didymus ist eine Art Sammelbecken jahrhundertelanger exegetischer Arbeit an der griechischen Literatur. Der Stand der antiken Worterklärung ist nach heutigem Maßstab nicht hoch; manche Irrtümer sind nachweisbar (M. Leumann, Hom. Wörter [1950] 33; Wehrli, Sch. 9 [1957] 84; zur Glossen-E. im Peripatos Wehrli, Sch. 3 [1948] 48). Einblick in das für unsere Begriffe unbeholfene Verfahren römischer Glossenexegese gibt die Erklärung des Wortes Septentriones bei Gellius 2, 21. Auch heute noch überzeugende exegetische Leistungen finden sich eher in der Synonymik. So wird die Bedeutung von humanus in einem Varro-Zitat von Gellius 13, 17 richtig gegen facilis, tractabilis u. benevolus abgegrenzt, da in der Aussage des Varro über Praxiteles (qui propter artificium egregium nemini est paulum modo humaniori ignotus) humanus nur dann sinnvoll sei, wenn es soviel wie eruditus u. doctus bedeute. E. im umfassenden Sinn der methodisch durchdachten Erklärung eines Werkes der überlieferten Literatur bietet zuerst Platons Dialog Protagoras mit der Simonides-Interpretation (339A/348A). Diese E. endet in Resignation, weil jeder den Dichter anders auslege u. man ihn selbst zu dem, was er eigentlich meine, nicht mehr hören könne (347E). Das hier ausgesprochene Verdikt über die ganze Dichterinterpretation nimmt das berühmte negative Urteil des Phaidros (274E/275E) über die Schrift u. ihren Aussagewert vorweg (Gundert 89). Dort wird grundsätzlich bezweifelt, daß aus schriftlichen Aufzeichnungen etwas Deutliches u. Sicheres entnommen werden könne. Vielmehr diene das Geschriebene nur dem bereits Wissenden zur Erinnerung an den Gegenstand der Aufzeichnungen. Geschriebenes sei wie ein Gemälde, das zu sprechen scheine, wenn man es aber nach seiner Aussage befrage, schweige es u. zeige immer nur ein u. dasselbe an. Hinzu komme, daß das einmal niedergeschriebene Wort sich von seinem Autor löse u. gleicherweise zu Leuten komme, die es verstehen könnten, wie zu solchen, die es nichts angehe. Werde ihm übel mitgespielt, sei es hilflos u. brauche den Beistand seines Vaters. Im Verlauf der Simonides-E. des Protagoras erscheinen bei Platon verschiedene Mittel der Erklärung: Parallelstellen werden herangezogen, ein Prinzip, das in der Form ‚Homer aus Homer erklären, Homer erklärt sich selbst' ("Ομηρον ἐξ 'Ομήρου σαφηνίζειν, αὐτὸν ἐξηγούμενον ἑαυτόν im Munde des Porphyrius) in den Homerscholien erscheint (zu Il. 6, 201, Bekker p. 175) u. auf Aristarch zurückgeht (vgl. Gudeman 45_1); aber auch Parallelen aus anderen Autoren werden im Laufe der Simonides-Interpretation zur Klärung des Sachverhaltes bemüht (ein Hesiod-Zitat 340D). Die E. bleibt also nicht am Einzelnen haften,

sondern bezieht die Gesamtheit des Dichtwerkes bzw. Sachverhaltes in den Blick ein. Das tut im Ansatz schon die Sophistik, doch hat offenbar Platon ‚diesen Blick aufs Ganze gegenüber der vorschnellen Kritik von Einzelzitaten als etwas wesentlich Neues u. Eigenes verstanden' (Gundert 73). Ein weiteres Mittel ist die interpretierende Paraphrase (343C/344C), die neben anderen Techniken auf eine von Platon wohl schon vorgefundene ‚schulmäßige Übung im Interpretieren von Texten' deutet (Gundert 79). Wie man bezüglich der Paraphrase in römischer Zeit verfuhr, zeigt etwa Gellius 7, 2 (verdeutlichende, akzentuierende Übertragung des Chrysipp ins Lateinische). Vielleicht sind hier noch zu nennen die stark verkürzenden Inhaltsangaben der antiken Dramenhypotheseis. Schließlich enthält jede *Epitome in der subjektiven Auswahl des Wesentlichen auch ein exegetisches Element. Zur Ermittlung der Intention des Dichters dient bei Platon auch die Prüfung des Wortbezuges u. der Wortstellung innerhalb des Satzes (Protag. 343C/344B). Damit beginnt eine Entwicklung, die im 2. Jh. nC. bei Apollonios Dyskolos kulminiert: ‚Syntax ist unentbehrlich bei der E. von Dichtung' (σύνταξις ἀναγκαιοτάτη πρὸς ἐξήγησιν τῶν ποιημάτων [Gudeman 75]). Neben der Worterklärung erfordert die Beschäftigung mit der älteren Dichtung schon früh auch die Sacherklärung u. die Erklärung mythologischer u. geschichtlicher Gegebenheiten. Doch erst zur Zeit der alexandrinischen Gelehrsamkeit, vereinzelt schon im 4. Jh., entstehen Erläuterungsschriften u. Kommentare (W. Kroll, Gesch. der klass. Philol. [2][1919] 23/6). Mit der Bedeutung des Sach- u. Fachwissens für die Dichtererklärung verknüpft ist die sophistische Definition, nach der gebildet sei, wer sich auf Dichtung u. ihre E. verstehe (Plato Protag. 339A). Homer galt den Griechen lange als Lehrer des Volkes, den Sophisten gar als Lehrer der verschiedensten, technisches Fachwissen voraussetzenden Berufe, daher ihre ‚Auffassung von der als Lehre verstandenen dichterischen Aussage' (Flashar 26; vgl. Wehrli, Gesch. 1. 3. 6). Die Wirkung solcher Meinungen tritt in den erhaltenen Scholien deutlich zutage: Anschauungen u. Wissen der späteren Zeit werden gewöhnlich stillschweigend auf Homer übertragen (Wehrli, Gesch. 10). Im Dialog Ion widerlegt Sokrates den Anspruch des Rhapsoden Ion, zur Homer-E. legitimiert zu sein, weil er als Rhapsode nicht zugleich auch sachkundig in den verschiedenen Technai sei, von denen der Dichter handele. Die Rhapsoden seien nur ‚Dolmetscher der Dolmetscher' (ἑρμηνέων ἑρμηνῆς), Vermittler der Dichterworte, die ihrerseits wieder den Dichtern von den Göttern eingegeben worden seien (535A). Sokrates-Platon selbst stellt als Ziel der E. auf das Erfassen der Dianoia des Dichters (530C). Es kommt ihm darauf an, ‚die Dichterhermeneutik als ein auf Wissen beruhendes verantwortliches Auslegen der Aussage des Dichters erscheinen zu lassen' (Flashar 31). Der Gesichtspunkt der ‚Richtigkeit' (ὀρθότης) erscheint auch hier, insofern nicht nur zu urteilen ist, was der Dichter aussagen will, sondern auch, ob er es richtig sagt oder nicht (Ion 538C/D). Auch nach Platon, in hellenistischer Zeit, bleibt die Ermittlung der Dianoia wesentliches Mittel u. Ziel der E. So rühmt Panaitios bei Athen. 14, 634c von Aristarch, daß er wie ein Seher die dichterische Aussage erahne (ῥᾳδίως καταμαντεύεσθαι τῆς τῶν ποιημάτων διανοίας). Die philologischen Methoden Aristarchs übernimmt später M. Valerius Probus, der bedeutendste römische Textkritiker. Ein Beispiel römischer Interpretationsweise gibt bei Gellius 1, 17 die Erklärung eines Satzes aus den Saturae Menippeae des Varro (vitium uxoris aut tollendum aut ferendum est. qui tollit vitium, uxorem commodiorem praestat, qui fert, sese meliorem facit). Mit Hilfe der Synonymik wird elegant der Sinn herausgeholt: haec verba Varronis ‚tollere' et ‚ferre' lepide quidem composita sunt, sed ‚tollere' apparet dictum pro ‚corrigere'. id etiam apparet eiusmodi vitium uxoris, si corrigi non possit, ferendum esse Varronem censuisse, quod ferri scilicet a viro honeste potest; vitia enim flagitiis leviora sunt. – Die literarhistorische Interpretation beginnt bei Herodot. Er weist an Hand sachlicher Widersprüche nach, daß die ‚Kyprien' nicht von Homer sein können (2, 117) u. bezweifelt seine Autorschaft für die ‚Epigonen' (4, 32). Aristoteles hält noch Ilias, Odyssee u. Margites für homerisch, Aristarch nur mehr Ilias u. Odyssee, während die sogenannten Chorizonten Homer auch die Odyssee absprechen. Das literarhistorische Problem, ob Homer älter als Hesiod war, wird viel diskutiert, zB. von Herakleides Pontikos u. noch von dem Römer Varro (Gudeman 22. 106). Das Proömium der Erga Hesiods hat wohl schon

Praxiphanes, der Schüler des Theophrast, für unecht erklärt, weil es in einer Hs. fehlte. Echtheitsfragen hat sicher auch Kallimachos in seinen ,Pinakes' erörtert, u. von Aristophanes von Byzanz wissen wir, daß er (wie nach ihm Aristarch) den Schluß der Odyssee verwarf u. daß er Hesiod die 'Ἀσπὶς Ἡρακλέους u. Χείρωνος ὑποθῆκαι absprach (Gudeman 32. 35). Auf Aristophanes u. Aristarch gehen auch die kritischen Zeichen zurück (Obelos, Asteriskos usw.), Abbreviaturen, die wesentlich exegetischer Natur sind. Diese Chiffren bezeichneten Interpolationen bzw. Athetesen, Sinnschwierigkeiten u. Inkonsequenzen, ἅπαξ λεγόμενα, historische, sachliche u. sprachliche Besonderheiten überhaupt, Worte, die nicht an der richtigen Stelle standen, Streichungen, Zusätze u. Änderungen exegetischer Vorgänger, Vertauschungen ganzer Verse oder loci sowie Tautologien. Dionysius von Halikarnaß lieferte in seiner ἐπιστολὴ πρὸς Ἀμμαῖον den Nachweis, daß die wichtigsten Staatsreden des Demosthenes zeitliche Priorität vor der Rhetorik des Aristoteles haben u. nicht von ihr beeinflußt sind. Caecilius von Kalakte untersuchte in seinem Werk zum Kanon der zehn attischen Redner auch Echtheitsfragen (Gudeman 64f). So entwickelt die exegetische Methode Platons in der Dichterinterpretation des Protagoras auch erscheint, zu einem wirklich geistesgeschichtlichen Verstehen, zu einer Deutung, die eine Dichtung, zunächst von den für sie spezifischen Voraussetzungen sprachlicher u. gedanklicher Art ausgehend begreifen will, dringt er nicht vor. Das leistet eher schon Aristoteles in de arte poetica. Im Grunde benutzt Platon den Gegenstand der E. nur als Anstoß zur Entwicklung seiner eigenen Gedanken. Letzten Endes wird ,die Frage nach der Meinung des Dichters ... philosophierend beantwortet' (Gundert 81 zu Protag. 344C/345A; vgl. 92: ,Platon selbst ... kann ein altes Gedicht gar nicht anders interpretieren als platonisch'). Erst bei Aristoteles ist eine Literarkritik da, die die Gesichtspunkte u. Regeln der E. der Dichtung selbst entnimmt. Band der Einheit, das sophistisches, platonisches und aristotelisches Literaturverständnis verbindet, ist die ,Richtigkeit' (poet. 1460 b 14). Der Schrift ,Über die Dichtkunst' an Rang vergleichbar ist das Werk eines Anonymus (PsLonginus) ,Vom Erhabenen', das vor allem stilkritischer Natur ist. In der Tradition peripatetischer Kunsttheorie steht die ars poetica des Horaz (vgl. C. O. Brink, Horace on Poetry. Prolegomena to the Literary Epistles [Cambridge 1963]); sie teilt eine Fülle ästhetischer u. literarkritischer Beobachtungen u. Regeln mit. Im weiteren Sinne genommen erscheint das exegetische Prinzip, die Dichtung auf ihre ,Richtigkeit' hin zu beurteilen, schon lange vor seiner ausdrücklichen Formulierung durch die Sophisten (Plat. Protag. 339 A2). So korrigiert bereits der Dichter von Il. 6, 128f die Gottlosigkeit des Autors von Il. 5, 330/52. 855/9, so richten die nachhomerischen Dichter ihre Kritik gegen das Epos, u. so stellt Xenophanes die Wahrheit des alten Mythos radikal in Frage (Diels 12f). Die historische Wahrheit des homerischen Epos wurde freilich in der Antike grundsätzlich kaum bezweifelt, auch nicht von Thukydides, obwohl seine ganze ,Archäologie' im Grunde Homerkorrektur ist (W. Schmid-O. Stählin, Gesch. d. gr. Lit. 1, 1 [1929] 129_6; zur antiken Homerkritik überhaupt ebd. 129/33). Jedenfalls gehört der skeptische Standpunkt des Eratosthenes bei Strabo 1, 15 (τότ' ἂν εὑρεῖν τινα, ποῦ Ὀδυσσεὺς πεπλάνηται, ὅταν εὕρῃ τὸν σκυτέα τὸν συρράψαντα τὸν τῶν ἀνέμων ἀσκόν) zu den Ausnahmen. Anderer Art ist die ständige Korrektur u. Umformung der in der Dichtung überlieferten Sagen durch jeweils spätere Dichter. Wenn etwa die griech. Tragödien weithin Umdeutungen u. Ausdeutungen der Sagen älterer Dichtung sind, so liegt dem letztlich ein exegetisches Verhalten zugrunde, das die Überlieferung, deren Masse nicht einfach umgangen oder beiseite geschoben werden kann, als Denkanstoß u. Medium der eigenen Gedankenentfaltung benutzt. Bei den Römern bietet Vergil mit seiner Aeneis das hervorragende Beispiel der deutenden Umformung u. Ausgestaltung älterer Dichtung. Eine extreme Form exegetischer Umdeutung stellt die *Allegorese dar. Sie setzt den für das griechische Interpretationsverfahren kennzeichnenden Gesichtspunkt der ,Richtigkeit' voraus, insofern sie die ὀρθότης der Dichtung durch Umdeutung vor dem Zugriff rationalistischer Analyse rettet.

II. Exegetische Kommentare. a. Alexandriner u. Römer. Die feste Form schulmäßiger E. erhält die Erklärung der überlieferten Literatur in alexandrinischer Zeit. Exegetische Kommentare ersetzen allmählich die ältere E., die entweder nur gelegenheitsweise

vorgetragen wurde (zB. bei Platon, Demokrit) oder in der lockeren Form von Abhandlungen auftrat (die Προβλήματα Ὁμηρικά des Aristoteles; zur Dichtererklärung im Peripatos Wehrli, Schule 1, 71f; 4, 85f; 7, 120/3; 9, 75. 113; 10, 121/5) oder aus sachlichen Gründen unzulänglich war (vgl. das negative Urteil über die ältere Homerinterpretation bei Aristot. metaph. 1093a 26/8: μικρὰς ὁμοιότητας ὁρῶσι, μεγάλας δὲ παρορῶσιν). Der Umfang der von den Alexandrinern u. ihren Nachfolgern geleisteten exegetischen Arbeit ist beträchtlich. Ihn lassen vor allem die Scholien erkennen, die Randkommentare in mittelalterlichen Hss., die im wesentlichen auf antike Kommentatoren u. Interpreten zurückgehen. Exegetische Scholien sind erhalten zu Homer (als Musterbeispiel gilt der Codex Venetus A der Ilias), Hesiod, Pindar, Aeschylus, Sophokles, Euripides, Aristophanes, Thukydides, Demosthenes u. a.; zu den bedeutendsten Gewährsmännern der erhaltenen Scholien gehören Aristophanes von Byzanz, Aristarch, Didymus u. Theon, letzterer als Kommentator der alexandrinischen Dichtung bekannt. Eine besondere Leistung des Aristophanes von Byzanz sind die Hypotheseis zu klassischen Tragödien u. Komödien, die jeweils eine Art exegetischer Einleitung darstellten. Prosa wurde im allgemeinen von den Alexandrinern seltener kommentiert als Dichtung. Beachtung verdient deshalb, daß Aristarch unter anderem den Herodot erläuterte (Gudeman 46). Der fruchtbarste, aber wohl auch unselbständigste Interpret der Antike war Didymus. Seine kritisch-exegetischen Kommentare u. Untersuchungen beschäftigten sich mit Homer, Hesiod, Pindar, Bakchylides, Aeschylus, Sophokles, Euripides, Demosthenes. Wie Aristarch benutzte er die polemische Methode, seine Gegner nicht namentlich zu nennen, sondern sie mit ‚einige‘, ‚manche‘ oder ‚die Kommentatoren‘ nur als unscharfe Kulisse der eigenen Interpretation gelten zu lassen (H. Diels-W. Schubart, Didymus Kommentar zu Demosthenes [1904] XXXIII). Hervorzuheben sind aus späterer Zeit noch als Kompilatoren großen Stils die Byzantiner Johannes Tzetzes (unter anderem schrieb er einen Kommentar zu Lykophrons ‚Alexandra‘, dem dunkelsten Gedicht der griechischen Literatur), u. Eustathius (Kommentar zur Ilias u. Odyssee). Tzetzes hielt sich für so bedeutend, daß er sich selbst kommentierte (Gudeman 146). Die Römer haben auf dem Gebiet des exegetischen Kommentars nennenswerte Leistungen vollbracht. Bekannt ist die Interpretation des Carmen Saliare durch L. Aelius Stilo (um 100 vC.). Den Plautus kommentierte Q. Terentius Scaurus; die anonym erhaltenen metrischen Einleitungen – sie sind vergleichbar den Hypotheseis zu griechischen Dramen – sind Zeugnisse exegetischer Arbeit an diesem Dichter. Kommentare zu Terenz schrieben Aemilius Asper u. Donat. ‚Vielleicht die hervorragendste Leistung historischer E. im Altertum‘ (Gudeman 111) ist der uns zT. erhaltene Kommentar des Q. Asconius Pedianus zu Ciceros Reden. Sallust wurde kommentiert von Aemilius Asper, Vergil von C. Julius Hyginus, Q. Terentius Scaurus, Aemilius Asper, PsProbus, Donat u. Servius, der dunkle Helvius Cinna von C. Julius Hyginus u. Horaz von Q. Terentius Scaurus, Porphyrio u. anderen.

b. Fachwissenschaft. Eine gewisse Sonderstellung unter den exegetischen Kommentaren nimmt der fachwissenschaftliche Kommentar ein. Exemplarisch ist die Medizin. So sind zB. die Schriften des Hippokrates oft u. zu den verschiedensten Zeiten kommentiert worden. Den Beginn macht Herophilos aus Chalkedon um 300 vC. Den höchsten Rang hat hier der Vielschreiber Galen. Er ist auch ‚der einzige antike Schriftsteller, von dem Äußerungen über methodische Textkritik u. Hermeneutik, u. zwar von trefflicher Art, erhalten sind‘ (Gudeman 74). Von der Umsicht seiner Auslegungsweise zeugt schon der Grundsatz, den Hippokrates aus Hippokrates zu erklären (7, 646, 3/6: ἐχρῆν γὰρ ἐξ Ἱπποκράτους αὐτοῦ τὴν ἐξήγησιν ποιεῖσθαι τῆς λέξεως, ἵνα μὴ μόνον ὅτι πιθανῶς εἴρηται λέγειν ἔχωμεν, ἀλλ' ὅτι καὶ κατὰ τὴν ἐκείνου γνώμην). Auslegung bedeutet für Galen, deutlich zu machen, was in einem Text undeutlich ist, nicht oder weniger sei es die Aufgabe der E., zur Wahrheit oder Unwahrheit des im Text Behaupteten kritisch Stellung zu nehmen (18, 318, 3: ἔστιν ἡ δύναμις αὐτῆς (τῆς ἐξηγήσεως), ὅσα τῶν ἐν τοῖς συγγράμμασίν ἐστιν ἀσαφῆ, ταῦτ' ἐργάσασθαι σαφῆ, τὸ δ' ἀποδεῖξαί τι τῶν γεγραμμένων ὡς ἀληθὲς ἢ ὡς ψεῦδος ἐλέγξαι ... κεχώρισται μὲν ἐξηγήσεως κτλ.; vgl. 17, 1, 156, 4f. 14). Als Gründe für die Unverständlichkeit einer Stelle findet Galen die Ausdrucksweise des Schriftstellers (18, 2, 319, 18/320, 4 ein gutes Beispiel; dazu v. Müller 89; vgl. auch sein Compendium Timaei Platonis p. 34, 14/36, 1

Kraus-Walzer [1951] u. Waszinks Anm. zu c. 1 des Timaeus-Kommentars des Calcidius [1962]), den fehlerhaften Stil eines unfähigen Autors, die Eigenart des Lesers u. den Zustand des Textes. Der letzte dieser Gründe bewog Galen, die Textkritik (διόρθωσις) ,von der Aufgabe der E. nicht zu trennen' (v. Müller 90). Er betrachtet es als seine Aufgabe, sich nicht auf die bloße Erklärung des Gegebenen zu beschränken, sondern will im Sinne des Nutzens für die Gegenwart das nachtragen und ergänzen, was bei Hippokrates fehlt, jedoch aus der Einfühlung in seine Lehrmeinung sich ergibt (15, 518f). Zu seiner im ganzen dienenden u. uneigennützigen E. paßt es, daß er alle seine medizinischen Schriften und Kommentare ,nur als Auslegung u. Ausbau der grundlegenden Lehre des Koischen Meisters u. der Koischen Schule' verstand (v. Müller 90). Das philologische u. sprachwissenschaftliche Interesse Galens verrät sich darin, daß er ein ὑπόμνημα περὶ τῶν γνησίων τε καὶ νόθων Ἱπποκράτους u. περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος schrieb. Das besondere Interesse der Hippokrates-Kommentatoren fanden die Aphorismen. Am Beispiel des Stephanos zeigt sich, nach welchen exegetischen Prinzipien in der Spätantike ein Aphorismenkommentar angelegt war (H. Flashar, Beiträge zur spätantiken Hippokratesdeutung: Hermes 90 [1962] 411). Antike Kommentare ausgesprochen fachwissenschaftlicher Art sind weiter diejenigen zur grammatischen Techne des Dionysius Thrax u. zur rhetorischen Techne des Hermogenes von Tarsus, ferner der Kommentar des Cassius Longinus zu dem metrischen Lehrbuch des Hephaistion. Im Bereich der Fachwissenschaft sind die Römer vor allem mit juristischen Kommentaren hervorgetreten. Schon im 2. Jh. vC. scheint L. Acilius das Zwölftafelgesetz kommentiert zu haben, wie aus Cic. leg. 2, 59 zu schließen ist, wo er zu den veteres interpretes zählt; der Jurist Labeo erklärte zur Zeit des Augustus neben den Zwölftafeln auch das prätorische Edikt. Einen Höhepunkt erreicht die juristische Kommentierung in der Zeit zwischen Augustus und Diokletian. Es entstanden lemmatische Kommentare, Randkommentare, die kommentierende Epitome u. kommentierte Textausgaben (Schulz 225/8).

III. E. philosophischer Texte. Erklärung u. Auslegung philosophischer Texte ist in der Antike in der Regel an philosophische Schulen gebunden. Man treibt vor allem E. der Philosophen, die der eigenen Richtung angehören oder doch nahe stehen. Dieses Verfahren ist bedingt durch ein hermeneutisches Gesetz, nach dem die Vollzugsweise des Verstehens die Auslegung ist (Gadamer 435); es wird zuerst erkennbar in der Heraklitexegese der älteren Stoa. Von Kleanthes gab es vier Bücher Ἡρακλείτου ἐξηγήσεις, von Sphairos fünf Bücher περὶ Ἡρακλείτου. Als Heraklit-erklärer gilt ferner Herakleides Pontikos (Antiphanes frg. 113, 3 Edmonds; Diog. L. 5, 88; 9, 15; Wehrli, Sch. 7 frg. 39). Die Interpretation des dunklen Heraklit galt allgemein als schwierig (Cic. nat. deor. 3, 35; Sen. ep. 12, 7). Zu Empedokles schrieb Zenon ἐξήγησιν τῶν Ἐμπεδοκλέους, eine Schrift, die wohl polemischen Inhalts war (VS 1, 248, 17 mit Anm.). Eine Vielzahl von Interpreten beschäftigte sich mit Platon u. Aristoteles. Die Geschichte des antiken Platonismus u. Aristotelismus ist in vieler Hinsicht eine Geschichte der Platonexegese u. Aristotelesexegese. Dabei ist im ganzen gesehen die Selbständigkeit der exegetischen Weiterentwicklung innerhalb des Platonismus größer. Zu den frühesten Interpreten Platons gehört Krantor (3. Jh.) mit seinem Kommentar zum Timaios, der einen starken Einfluß auf die Folgezeit ausübte. Ob Poseidonios einen Kommentar zum Timaios geschrieben hat, wie am Anfang dieses Jahrhunderts ziemlich allgemein angenommen wurde, ist äußerst unwahrscheinlich (s. dazu neben K. Reinhardt, Art. Poseidonios: PW 22, 569, bes. A. D. Nock, Posidonius: JRS 49 [1959] 10). Dagegen ist es sicher, daß er die Seelenlehre des Timaios ausführlich erörtert hat (Reinhardt aO. 791/2). Sodann hat der mittlere Platonismus sich eingehend mit der Platon-E. beschäftigt, wobei es sich in den weitaus meisten Fällen nicht um fortlaufende Kommentierung, sondern um die Erörterung einer ganz bestimmten Gruppe von kurzen Abschnitten aus seinen Werken gehandelt hat; zu nennen sind hier an erster Stelle längere Abschnitte des Timaios, der Politeia u. des 10. Buches der Nomoi, weiter aus der allgemein als authentisch betrachteten Epinomis, dem Phaidon, dem Phaidros u. dem 2. u. 7. Brief (bequeme Übersicht über das Wichtigste bei J. Daniélou, Message évangélique et culture hellénistique [Tournai 1961] 481/2). Besonders zu nennen sind die Teilfragen aus der Lehre Platons behandelnden Schriften Plutarchs, vor allem De an. procr. in Tim., u.

die ausführliche Erörterung von Problemen des platon. Timaios durch Numenios, der sicher nicht einen fortlaufenden Kommentar zu diesem Dialog geschrieben hat (vgl. zu dieser Frage die Literatur bei Waszink in der Praefatio der Ausg. des Calcidius [London-Leiden 1962] XLV; für Albinos s. ebd. LXXXVI, Anm. 1. Weiteres über die mittel- u. neuplatonische Deutung des Timaios bei H. Krause, Studia Neoplatonica [1904]). Dagegen haben wir die Reste eines richtigen Kommentars zum Theaitetos in dem berühmten Berliner Papyrus 9792 (Ausg. H. Diels-W. Schubart, Berliner Klassikertexte 2 [1905]). Plotin muß als bedeutendster Interpret Platons gelten, denn einen ‚Neuplatonismus‘ als bewußt selbständiges System gibt es nicht; man hat Plotin anzusehen als ‚echten Platoniker, der sechs Jahrhunderte nach Plato einer völlig gewandelten Zeit ... wesentliche Erkenntnisse Platons neu vergegenwärtigt‘ (R. Harder, Plotin [1958] 18; vgl. Volkmann-Schluck 146; Prächter 121f u. P. P. Matter, Zum Einfluß des platonischen ‚Timaios‘ auf das Denken Plotins [1964]). Dabei ist für Plotin die Auseinandersetzung mit der Tradition auch ein Weiterdenken u. Ausführen gegebener Ansätze. Zwar versteht er sich als Deuter Platons, doch ‚es ist schöpferische Interpretation, was er treibt‘ (Harder aO. 19). Dieses Vorgehen erweist sich insofern als berechtigt, als es ein in der Geschichte der Philosophie bekanntes u. legitimes Verfahren ist, bei u. mittels der Interpretation der geistigen Ahnherren sich mit den Problemen der eigenen Zeit auseinanderzusetzen. Es gilt wohl auch hier, was Gundert (91) zur Dichterexegese Platons feststellt, daß ‚Verstehen in einem tieferen Sinn zugleich Verwandeln bedeutet‘, insofern die Eigenart des eigenen Denkens oft ungewollt in den Gegenstand der E. mit hineingetragen wird. Plotin übernimmt – ohne Platon immer zu nennen oder zu zitieren – platonische Grundintentionen, doch es ist ‚verwandelnde Aneignung in einer neuen philosophischen Situation‘ (Volkmann-Schluck 146). Den Exegeten Platons legt wieder Amelios aus, Plotins Schüler, der eine ganz u. gar dienende Form der E. treibt u. sich in seinen Schriften ‚mit Bienenfleiß bemüht, Plotins verdichtete Aussagen auseinanderzulegen u. verständlich zu machen‘ (Harder aO. 9). Am bekanntesten unter den vielen anderen Exegeten Platons neben Plotin sind *Porphyrios, dessen überreicher Timaioskommentar hier genannt werden muß (Sammlung der Fragmente von A. R. Sodano [Neapel 1964]), *Jamblich u. *Proklos. Auch für sie gilt die Feststellung Prächters: ‚der Neuplatonismus will nichts anderes sein als die Lehre Platons‘ (121). Die Folge ist: ‚Alles kommt also an auf die richtige Erklärung dieser Schriften. Und so besteht die philosophische Arbeit der Schule großenteils in der Kommentierung platonischer u. aristotelischer Werke u. der angeblich dem Inhalt verwandten Literatur. Die Exegese, nicht der Aufbau eines Systems bildet den Ausgangspunkt‘ (Prächter 121f). Jamblichs Interpretationsmethode ist nicht die straffe Form des Kommentars, sie erscheint in den uns erhaltenen Schriften in der lockeren Form freier Abhandlungen. Platon liefert ihm nur die Grundlage seiner üppig wuchernden metaphysischen Spekulation. Das entscheidend Neue bei Jamblich gegenüber allen Vorgängern in der Platon- u. Aristoteles-E. ist aber wohl das ‚exegetische Gesetz der Einheitlichkeit‘ (Prächter 128. 131. 138; vgl. Schweizer 66). Er stellt für jede Schrift, die er untersucht, einen Zielpunkt (σκόπος) fest, ein Grundthema, das so allgemein formuliert ist, daß die Deutung alles Einzelnen immer im Hinblick auf diesen Zielpunkt u. im Sinne der Einheitlichkeit der E. erfolgen kann. Daß dieses Verfahren nicht ohne eine gewisse Künstlichkeit durchführbar war, ist natürlich, doch hat es stark gewirkt bes. auf Syrian u. Proklos (Prächter 131. 138). Auch Proklos ist durch u. durch Platoniker. Erhalten sind u. a. seine Kommentare zu Platons Politeia, Timaios u. Parmenides. Er sieht Platon oft unter dem Blickwinkel Plotins, doch geht er im Ausziehen der Linien, die er bei Platon begonnen sieht, systematisch entschiedener vor. Ebenso wie Platon ist auch Aristoteles oft kommentiert worden. Im 1. Jh. vC. beginnt mit der Wiedererschließung der Pragmatien des Aristoteles eine Phase in der Geschichte des Peripatos (Andronikos, Aristokles), für welche die Aristoteles-E. konstitutives Element der Dogmenbildung ist. Er galt lange als echter Platoniker (Wehrli, Sch. 10 [1959] 98), u. so fehlt es nicht an platonisierenden Tendenzen in der Aristoteles-E. Zu den Interpreten gehören Galen, der unter anderem auch Theophrast kommentierte, Porphyrios mit seiner Einleitungs- u. Erläuterungsschrift zur Logik u. Alexander von Aphrodisias, der wegen sei-

nes Ranges schlechthin ὁ ἐξηγητής genannt wurde (Gudeman 90). Der dialogische Kategorienkommentar des Porphyrios zeichnet sich dadurch aus, daß er nicht, wie bei Jamblich üblich, von der Sache u. vom natürlichen Sinn des Textes weg in den Bereich der Metaphysik ausweicht u. nicht spezifisch Neuplatonisches in den Aristotelestext hineinliest (Prächter 122). Die platonisierende Aristotelesauslegung tritt besonders hervor unter der Führung des Ammonius Hermeiu. Es erscheint in den Kommentaren ,eine in einer bestimmten Bahn gleitende E. am Werk. Die Kommentatoren sehen Aristoteles mit den Augen Platons' (K. Kremer, Der Metaphysikbegriff in den Aristoteleskommentaren der Ammonius-Schule [1961] 217. Vgl. auch H. Flashar, Beiträge zur spätantiken Hippokratesdeutung: Hermes 90 [1962] 413). Stark philoplatonisch sind auch die Kommentare des Ammonius-Schülers Simplicius, exegetisch strenger u. straffer dagegen ist später das Interpretationsverfahren des Michael Psellos (L. Benakis, Studien zu den Aristoteles-Kommentaren des Michael Psellos 1: AGPh [1961] 226. 232). Im Ganzen gesehen trifft auf Aristoteles weniger als auf Platon die Erscheinung zu, daß die Aktualisierung eines alten Denkers diesen gewöhnlich exegetisch verändert. Platonisierende E. zeigt auch das wichtigste der hier zu nennenden römischen Werke, der Kommentar des Macrobius zu Ciceros Somnium Scipionis (vgl. dazu besonders K. Mras, Macrobius' Kommentar zu Ciceros Somnium: SbB 1933). Zu nennen ist hier auch der Timaios-Kommentar des Calcidius (Ausg. v. J. H. Waszink-P. J. Jensen, Plato Latinus 4 [London/Leiden 1962]; vgl. auch J. H. Waszink, Studien zum Timaioskommentar des Calcidius 1 [Leiden 1964]). Wichtig auf dem Gebiet der Kommentierung philosophischer Texte bei den Römern sind schließlich die Kommentare zu den Schriften des Aristoteles und Cicero durch *Marius Victorinus und *Boethius. Vielleicht gehört auch Cicero selbst zu den Exegeten, insofern er, wie andere Römer, griechische Philosophie den Römern erschließt, sie zugleich aber auch mit römischem Weltgefühl durchsetzt u. frei interpretierend gestaltet. Vergleichbar sind ihm darin Lukrez als Verkünder der Lehre Epikurs u. vielleicht auch Seneca als Stoiker. Daß bei solchen Autoren in gewisser Hinsicht E. vorliegt, selbst wenn der Gegenstand dieser E., die ,Quelle', nicht immer genau fixiert ist, folgt schon aus der hermeneutischen Regel, daß bereits der Übersetzer auch Interpret u. jede Übersetzung schon Auslegung ist (Gadamer 429. 433), wie sich das zB. in den Timaios-Übersetzungen des Cicero u. Calcidius deutlich zeigt.

IV. Sakral- u. profanrechtliche E. a. Griechen. Von E. kann man im griech. Recht erst sprechen seit der Kodifizierung des attischen Blutrechtes durch Drakon (die Rechtsschöpfung aus mündlicher Tradition, die ihr vorausgeht, gehört somit nicht hierher). Die Reformen des Solon u. Kleisthenes drängten den Einfluß der Eupatriden weiter zurück (Oliver 12f. 34). Gegen Ende des 5. Jh. schließlich ist die Autorität ihrer E. selbst im engeren Bereich des religiösen Brauchtums nicht mehr unumstritten. Das ändert sich im 4. Jh. Die E. erfolgt jetzt nicht mehr von privater Seite, sondern durch öffentlich bestellte Sachverständige mit begrenzter Zuständigkeit. Die politische Bedeutung der Exegeten, die freilich weiter aus dem Stand der Eupatriden genommen werden, schwindet zugunsten einer unbestrittenen Autorität in sakralrechtlichen Fragen. Nebeneinander gab es zwei Ausleger, einmal den ἐξηγητὴς ἐξ Εὐπατριδῶν χειροτόνητος ὑπὸ τοῦ δήμου bzw. ἐξηγητὴς ὑπὸ τοῦ δήμου καθεσταμένος (Oliver nr. I 32. I 17. 21. 22 u. ö.), dann den Πυθόχρηστος ἐξηγητής (Oliver nr. I 8. 13. 17 u. ö.), d. h. den durch den pythischen Apollo aus den Eupatriden erwählten Ausleger. Die Amtsdauer beider nebeneinander amtierender Exegeten war lebenslänglich. Beider Zuständigkeitsbereich läßt sich annähernd bestimmen nach dem Reflex ihrer Tätigkeit in Platons Gesetzen (775 A. 845 E. 865 C. 873 D. 916 C. 958 D), doch scheint Platon ihre Funktion strenger auf den rein religiösen Bereich einzugrenzen (Oliver 63f). Das attische Sakralrecht kennt noch eine dritte Form der E., die der Eumolpiden, eines vornehmen, mit dem Kult von Eleusis verbundenen Geschlechtes. Die ἐξηγηταὶ Εὐμολπιδῶν (Oliver nr. I 6; vgl. I 16. 19. 30. 44) besorgten die Auslegung des religiösen Brauchtums, d. h. der ,ungeschriebenen Gesetze' (PsLysias 6, 10), soweit eine Beziehung zum Kult von Eleusis gegeben war. Bis zum Ende des 5. Jh. beteiligte sich wohl auch noch mehr oder weniger die Gesamtheit der Eumolpiden an der Auslegung, erst im 4. Jh. erscheint ein eigenes Exegetenkollegium der Eumolpiden von nicht mehr als drei Mitgliedern (Oliver

18f. 33. 40), das bis tief in die Kaiserzeit hinein fungiert zu haben scheint. Fraglich ist die Bestimmung des für Eleusis in einer Inschrift aus dem 2. Jh. nC. belegten ἐξηγητὴς μυστηρίων (Oliver nr. I 38). Er gehört wohl den Eumolpiden an, doch kann er nicht Rechts-E. betreiben, sondern scheint Erklärer des Ritus, der δρώμενα zu sein (O. Kern, Art. Ἐξηγηταί: PW 6, 2, 1584, 30/3). Wenn diese δρώμενα pantomimischen Charakter hatten, wie gelegentlich angenommen wird, wäre eine Form der E., wie sie beim Pantomimus möglich ist (Lucian. salt. 62), vergleichbar. Indes ist das unsicher. Eine Art Cicerone war offenbar der Exeget, der bei Pausanias 5, 15, 10 zum Kultpersonal der Eleer gehört. Am Rande erwähnt sei, daß auch die deutende Erklärung eines Gemäldes als Tätigkeit eines ‚Exegeten' bezeichnet wird (Longus 1, 3 ἐξηγητὴς τῆς εἰκόνος; dazu H. H. O. Chalk, Eros and the Lesbian Pastorals of Longus: JHS 8 [1960] 35f). In Rechtsfragen, die außerhalb des sakralen Bereichs lagen, wurde in Attika nicht exegetisch, sondern gerichtlich entschieden. Immerhin haben die attischen Exegeten auch die Solonischen Gesetze berücksichtigt (A. Tresp, Die Fragm. der griech. Kultschriftsteller [1914] 40f). Als Verfasser von sakralrechtlichen Schriften (ἐξηγητικά) sind bekannt: Kleidemos, Autokleides, Timosthenes (Fragmente bei Tresp aO. 40/53). Ob diese Schriften zunächst nur private Aufzeichnungen von Priester-Exegeten waren, ist umstritten, jedenfalls liegen im 1. Jh. vC. die πάτρια Εὐπατριδῶν u. die πάτρια Εὐμολπιδῶν als abgeschlossene Rechtssammlungen vor (Athen. 9, 410a; Cic. Att. 1, 9). An Beispielen für die Art der E. auf dem Gebiet des religiösen Brauchtums fehlt es nicht. Sehr bekannt ist die zur Katastrophe führende Verzögerung der Abfahrt des athenischen Expeditionskorps von Sizilien aufgrund der Deutung einer Mondfinsternis (Thuc. 7, 50, 4; Plutarch. Nic. 23; dazu H. Popp, Die Einwirkung von Vorzeichen, Opfern u. Festen auf die Kriegsführung der Griechen im 5. u. 4. Jh. vC. [1957] 21). Das politisch folgenreiche Versagen dieser Vorzeichendeutung scheint nicht ohne Einfluß auf die genannte Neuorganisation der Eupatridenexegese im 4. Jh. gewesen zu sein. Um das Sühneverfahren bei einem Totschlag geht es in Platons Euthyphron 3E/4D. Die eupatridische E. soll entscheiden, wie mit einem Tagelöhner zu verfahren ist, der im Zustande der Trunkenheit einen Sklaven erschlagen hat. Wie Theophr. charact. 16 zeigt (eine Maus nagt ein Loch in einen Mehlsack; vgl. H. Bolkestein, Theophrastos' Charakter der Deisidaimonia [1929] 39f), suchte man beim Exegeten auch in Fällen banalsten Aberglaubens Rat (weitere Zeugnisse im Anhang bei Oliver). Daß ein ganzer Clan oder eine Gruppe durch besonderes Wissen zur E. befähigt ist, das ist nicht eine auf Attika begrenzte Erscheinung, sondern auch für die Telmisseer, ein Sehergeschlecht in Karien, bezeugt (Herodt. 1, 78; Arrian. anab. 2, 3, 3). In hellenistischer u. römischer Zeit machen in dieser Hinsicht zunehmend die Chaldäer von sich reden, im engeren Sinne die Priesterschaft einer vorderasiatischen Völkerschaft, dann aber auch fahrende Wahrsager u. Seher überhaupt. Ihre E. bezieht sich auf Träume u. Vorzeichen (Diod. Sic. 2, 29, 3; vgl. Curt. Ruf. 3, 3, 6). Natürlich gibt es Auslegung dieser Art auch ganz unabhängig von Berufsklasse, Stand oder Clan (zB. Traumexegese u. Vorzeichendeutung bei Arrian. anab. 1, 18, 6/9; 2, 18, 1). Ein Scharlatan von Format war Alexander von Abunoteichos. Er gab aller Welt schriftliche Auskunft in Form von Orakeln u. stellte zugleich besondere Exegeten an, die den Leuten bei ihrer Auslegung helfen, ihm aber stattliche Provisionen zahlen mußten (Lucian. Alex. 255).

b. Römer. Die sakralrechtliche Auslegung im Rom republikanischer u. späterer Zeit zeigt in Form u. Sache manche Ähnlichkeit mit der griechischen E. Sie lag in den Händen verschiedener Priesterschaften: Das Kollegium der pontifices fungierte als ‚interpres religionum'; es hatte Auskünfte zu erteilen u. von Fall zu Fall die Kultregeln u. Satzungen zu deuten. Diese waren schon früh in den libri (commentarii) pontificum niedergelegt, die sich im Pontifikalarchiv befanden (Schulz 39; vgl. Dion. Hal. 2, 73, 2). Das Priesterkollegium der augures hatte den Willen der Götter im Hinblick auf geplante Unternehmungen in Erfahrung zu bringen, sich von selbst anbietende Zeichen zu deuten u. den Magistraten Gutachten zu geben. Die Auguren haben bis zum Ausgang der Antike ihr Amt ausgeübt, doch verlieren sie schon zu Ende der republikanischen Zeit einen nicht geringen Teil ihrer Bedeutung an die – allerdings nie unter die offiziellen collegia sacerdotum aufgenommenen – etruskischen haruspices. In den archivmäßig aufbewahrten libri (com-

mentarii) augurum befanden sich Aufzeichnungen u. Unterlagen für die Auslegung u. Deutung. Die ‚Sibyllae interpretes' schließlich waren die mit der Verwaltung u. Auslegung der sibyllinischen Bücher betrauten Priester, ein Kollegium von anfangs zwei, später fünfzehn u. mehr Mitgliedern (Cic. nat. deor. 3, 5; div. 1, 4). Ihre Zuständigkeit erstreckte sich vor allem auf sakralrechtliche E. bezüglich der durch die sibyllinischen Bücher eingeführten Kulte. Die übliche Bezeichnung ‚interpretes' für diese quindecimviri sacris faciundis versteht sich nicht nur von der erklärenden Deutung der sibyllinischen Bücher, sondern wohl auch im Hinblick auf die Notwendigkeit der Übersetzung aus dem Griechischen. Die Anlage der Orakel war nicht selten akrostichisch, damit Auslassungen oder Interpolationen u. somit willkürliche E. unmöglich gemacht waren (H. Diels, Sibyllinische Blätter [1890] 25/33). Es wird heute angenommen, daß die römische Einrichtung eines Priesterkollegiums von Exegeten, wie sie etwa mit den quindecimviri (anfangs duumviri) sacris faciundis gegeben ist, in Form u. Praxis vom griechischen Vorbild der attischen Exegeten beeinflußt ist (Oliver 120; vgl. schon Tresp aO. 38). Der Erwähnung bedarf hier noch die sakralrechtliche E. der Druiden (‚religiones interpretantur' Caes. bell. Gall. 6, 13, 4). Diese keltische Priesterschaft besaß erheblichen politischen Einfluß. Die Erscheinungsformen der religiösen römischen E. sind recht differenziert. Am häufigsten werden, von der reinen Textauslegung abgesehen, zum Gegenstand der deutenden Erklärung: auspicia, exta, somnia, portenta, ostenta, monstra (einige Beispiele: Suet. Caes. 7, 2; Galba 8, 2; Cic. div. 2, 62). Sicher wurden auch bei dieser Art von Deutung die Aufzeichnungen der Priesterarchive herangezogen. Die grundsätzliche Problematik solcher E. ist bei Cicero klar erfaßt (am Beispiel der Traumdeutung div. 2, 126f; vgl. 2, 55): warum tue Gott seinen Willen unklar, verschlüsselt u. gleichsam auf Umwegen dem Menschen kund, so daß man erst ‚interpretes somniorum' benötige; er könne ihm doch auch, wenn er wach sei, direkt sagen ‚das tue, das tue nicht!'. Schließlich sei nicht einmal sicher, daß wirklich allen Träumen Weisungen der Gottheit zugrunde liegen. Bei Cicero wird hier der Standpunkt der Skepsis gegen stoische Lehre ausgespielt. Auch sonst wird elegant gefochten gegen Fatalisten u. Astrologen, die ‚interpretes caeli' (div. 2, 93). Indes entwirft Cicero an anderer Stelle unter Anlehnung an die römische Kultpraxis einen Plan von drei Priesterschaften, die auch exegetische Funktion haben (leg. 2, 20. 30; dazu Oliver 107). Motiv ist sein politischer Standpunkt: continet enim rem publicam consilio et auctoritate optimatium (zu denen die Priester gehören) semper populum indigere (leg. 2, 30). Der Bereich des profanen römischen Rechtes ist anfangs vom Sakralrecht nicht scharf getrennt. Rein äußerlich kommt das darin zum Ausdruck, daß die privatrechtliche Literatur u. die Literatur des ius publicum lange Zeit nur aus Aufzeichnungen für die Archive der Priesterkollegien bestand. Wenn dementsprechend die exegetische Funktion der pontifices sich auch auf das profane Privatrecht erstreckt, hat das nur praktische u. wohl auch soziale Gründe. ‚Fern liegt auch die Idee: Das Recht ist ein Geschenk Gottes u. der Priester daher der geborene Interpret' (Schulz 10). Übliche Bezeichnung für einen Juristen zur Zeit Ciceros u. auch später ist ‚iuris interpres' (zB. Cic. top. 1, 4), für die praktische Beschäftigung mit der Rechtswissenschaft neben ‚responsum dare' auch ‚iuris interpretatio' (Cic. de orat. 1, 199). Die Interpretation ist, entsprechend dem in republikanischer Zeit noch geringen Umfang u. der kleinen Zahl der kodifizierten leges einerseits, und der unverbrüchlichen Geltung der festgelegten Gesetzesformulierung andererseits, weitgehend rechtsschöpferische Instanz. Damit hängt die eigentümliche auctoritas der frühen Juristen zusammen (Schulz 71f). Charakteristisch für die vorklassische Periode des römischen Rechtes ist schließlich die Verknüpfung von Beredsamkeit u. Rechtswissenschaft. Die ‚iuris civilis cognitio' ist Vorbedingung für den perfekten Redner (Cic. de orat. 1, 197). Doch besteht eine Korrelation, insofern die ‚iuris interpretatio' ihrerseits beeinflußt u. geformt wird durch das Element des Rhetorischen. So wird etwa die Methodik der Rechtsexegese innerhalb der rhetorischen Theorie diskutiert (Cic. Brut. 152; partit. orat. 107). Ein Kernpunkt der exegetischen Diskussion ist die Frage nach der ‚voluntas' eines Gesetzestextes. Der Gesetzgeber wollte, wie Cic. inv. 2, 47 sagt, als Richter non qui scriptum suum recitarent, quod quivis puer facere posset, sed qui cogitationem adsequi

possent et voluntatem interpretari. Dasselbe besagt: scire leges non hoc est verba earum tenere sed vim ac potestatem (Dig. 1, 3, 17). Ähnlich stellt sich das Problem der ‚voluntas' bei der Auslegung von Testamenten. Ein klassisches Beispiel für Doppeldeutigkeit steht bei Cic. inv. 2, 116: ‚heres meus uxori meae vasorum argenteorum pondo centum, quae volet, dato. post mortem eius vasa magnifica et pretiose caelata petit a filio mater. ille se, quae ipse vellet, debere dicit. Die Auslegung hängt davon ab, ob in ‚volet' vom Erblasser die Gattin oder der Sohn als Subjekt gedacht war. Aus späterer Zeit vergleiche man Julianus Dig. 28, 5, 37 u. Paulus Dig. 50, 17, 20: in testamentis plenius voluntates testantium interpretamur. Das hängt wohl damit zusammen, daß die Mißlichkeit jeder Auslegung, die den Autor nicht mehr nach dem Sinn seiner Worte fragen kann, besonders schmerzlich bei Testamenten empfunden wurde. Eben diese Mißlichkeit i. a. führt, wie sich oben zeigte, bei Platon zur Resignation u. schließlich zu grundsätzlicher Skepsis gegenüber dem Aussagewert von Geschriebenem. Daß die ‚iuris interpretatio' auch bösartige Form annehmen kann u. jenes ‚summum ius summa iniuria' sich erfüllt, wenn allzu wörtliche Auslegung den Sinn eines Textes auf den Kopf stellt, das ist schon bei Cicero klar erkannt; off. 1, 10, 33 wird dafür als Exempel jemand genannt, der einen Waffenstillstand von dreißig ‚Tagen' dazu benutzt, des Nachts die Äcker des Feindes zu verwüsten; damit ist die voluntas nicht nur verfehlt, sondern ins Gegenteil verkehrt (ein anderes Beispiel für die Irrwege der Interpretatio in republikanischer Zeit bei E. Seidl, Römische Rechtsgeschichte u. römisches Zivilprozeßrecht [1962] 54). Diese Polarität von formaler u. freier Interpretation zieht sich durch die ganze Geschichte der römischen Rechtswissenschaft. Zu verschiedenen Zeiten lag das Gewicht mehr auf der einen oder anderen Seite. Für den interpretativen Formalismus gilt: ‚Der hypothetische Wille, was der Erklärende gesagt oder geschrieben hätte, wird – auch wenn das ganz feststeht! – bei der Interpretation nicht berücksichtigt', während für den interpretativen Voluntarismus maßgebend ist, ‚nicht allein was der Erklärende (zB. der Testator) gewollt hat (aktueller Wille), sondern auch was er gewollt haben würde, wenn er bestimmte Umstände bedacht u. vorausgesehen haben würde (irrealer Wille)' (Schulz 155. 373). Im ganzen gesehen setzt sich schließlich der Voluntarismus durch; er überwiegt auch in der von Justinian veranstalteten Kompilation juristischer Schriften, den Digesten. In ihnen erscheinen als Prinzipien der Interpretation die Billigkeit, die wohlwollende Auslegung durch Analogie, die sinngemäße Rechtsschöpfung bei Entdeckung einer Gesetzeslücke u. die größere Beachtung des Textsinnes gegenüber der Buchstabeninterpretation (Kleinfeller, Art. Interpretatio: PW 9, 2, 1709/12). Mittel der Auslegung sind in dieser Zeit ‚der Sprachgebrauch, Grammatik u. Logik, der Zweck des Gesetzes, die Entwicklungsgeschichte eines Rechtssatzes oder einer Rechtseinrichtung, andere Rechtssätze' (Kleinfeller aO. 1709, 64/8).

H. N. Bate, Some Technical Terms of Greek Exegesis: JThSt 24 (1923) 59/66. – H. Diels, Die Anfänge der Philologie bei den Griechen: NJb 13 (1910) 1/25. – H. Flashar, Der Dialog Ion als Zeugnis platonischer Philosophie (1958). – H.-G. Gadamer, Sprache als Medium der hermeneutischen Erfahrung: Das Problem des Übersetzens hrsg. von H. J. Störig (1963) 428/35. – A. Gudeman, Grundriß der Geschichte der klassischen Philologie ²(1909). – H. Gundert, Die Simonides-Interpretation in Platons Protagoras: Hermeneia Festschr. O. Regenbogen (1952) 71/93. – E. Hatch, Griechentum u. Christentum (1892) 36/61. – J. v. Müller, Galen als Philologe: Verhandl. d. 41. Vers. dt. Philol. u. Schulm. in München (1892) 80/91. – J. H. Oliver, The Athenian Expounders of the Sacred and Ancestral Law (Baltimore 1950). – K. Prächter, Richtungen u. Schulen im Neuplatonismus: Genethliakon C. Robert (1910) 103/156. – A. Reiff, Interpretatio, imitatio, aemulatio. Begriff und Vorstellung literarischer Abhängigkeit bei den Römern, Diss. Köln (1959) 30ff. 140ff. – F. Schulz, Geschichte der römischen Rechtswissenschaft (1961). – E. Schweizer, Diodor von Tarsus als Exeget: ZNW 40 (1941) 64/67. – H. Steinthal, Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen u. Römern² 1/2 (1890/1). – K. H. Volkmann-Schluck, Plotin als Interpret der Ontologie Platos³ (1957). – F. Wehrli, Zur Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum, Diss. Basel (1928); Die Schule des Aristoteles (Basel 1944ff).

H. Schreckenberg.

Exegese II (Judentum).

I. Rabbinische Literatur (Mischna, Tosefta, jerusalemischer u. babylonischer Talmud, Midraschim). a. Allgemeines. Das in der Bibel (rund 150mal) u. bei Sirach vorkommende Verbum darasch ‚suchen, fragen‘ übernimmt die Funktion des Terminus technicus für das Auslegen eines Textes.

Daß darasch im kanonischen AT (auch Esr. 7,10) u. bei Sir. diesen technisch-exegetischen Sinn nicht hat (I. Heinemann: Leschonenu 14, 182/9; gegen M. S. Segal: Tarbiz 17 [1945/6] 194/6), kommt nicht von ungefähr, sondern hängt damit zusammen, daß vorher eine Auslegung im eigentlichen Sinne nicht nötig war, darum auch nicht gehandhabt wurde. Auslegung vollzog sich vielmehr als Fortbildung der Tradition. Zwar kann die Rede davon sein, daß *Träume gedeutet werden (babyl. Talm. Berakot 55a/57b) oder daß profane Texte der Auslegung unterliegen (Tosefta Ketubbot 4, 9/13). Der Gegenstand der E. κατ' ἐξοχήν ist jedoch die Bibel, der vor allem anderen das Attribut der Heiligkeit eignet (kitbe ha-ḳodesch: Mischna Para 10, 3), u. das nicht nur in der rabbinischen Literatur (ἱερὰ βίβλος 2 Macc. 8, 23; βιβλία ἱερά Joseph. vita 75). Im Blick auf das Religionsgesetz werden die drei Teile des Kanons (Gesetz, Propheten, Hagiographen) verschieden gewertet; im Blick auf die Auslegung indes werden sämtliche biblischen Bücher als eine Einheit angesehen. Das bedeutet: Die Ableitung einer religionsgesetzlichen Bestimmung (Halaka) aus einer Stelle des Pentateuchs verdient vor der Ableitung aus einer prophetischen Stelle den Vorzug, während, was den Sinn anbelangt, ein Vers aus Dtn. unbedenklich durch einen Vers aus Zach. erklärt werden kann. Rabbinische E. ist tendenziös. Mit anderen Worten: sie ist nicht im modernen wissenschaftlichen Sinne voraussetzungslos, sondern von praktischen Bedürfnissen getragen, von denen sie in Gang gesetzt wird, u. vor denen sich ihre Ergebnisse zu verantworten haben (vgl. J. Weingreen: Bull. of the John Rylands Libr. 34 [1951/2] 190).

b. Halakische E. Daß rabbinische E. tendenziös ist, zeigt sich am deutlichsten an der religionsgesetzlichen (halakischen) E. Seit den frühesten Zeiten, insbesondere aber seit der unter Esra-Nehemia eingerichteten Theokratie regelte eine Vielzahl von Bestimmungen (Halakot) das religiöse u. das damit innig verflochtene bürgerliche Leben der Juden. Wie alle Gesetze, gerieten die Halakot zwangsläufig in den Konflikt mit den veränderten Zeitverhältnissen wirtschaftlicher, politischer u. sozialer Art u. bedurften daher der ständigen Interpretation durch neue Gesetze. Diese Gesetze waren eindeutig u. autoritativ. Da sie diese konstitutiven Eigenschaften aber nicht aus sich selbst heraus hatten, sondern weil ihre Autorität von der Autorität der sie Promulgierenden, sei es einer Einzelperson, sei es einer Körperschaft, lebte, so galten sie nur so lange unbestritten, wie die Autorität des Gesetzgebers unbestritten war; will sagen: solange die Legislative die Macht der Exekutive hinter sich hatte (Guttmann 453; Urbach 175). Deren Autoritätsschwund signalisiert der Verlust der staatlichen Selbständigkeit u. die Degradierung des Synedrions zu einem nur mehr für die Entscheidung religiöser Fragen zuständigen Gerichtshof unter Herodes dem Großen (vgl. A. Schalit, King Herod [3][Jerusalem 1964] 155f [hebr.]). Wenn nun die Bibel als Sammlung göttlichen Rechts verstanden wurde, so lag es nahe, auch dem geltenden u. künftig zu schaffenden Recht die Dignität des göttlichen Ursprungs zuzuerkennen. Das bedeutet: Der Autoritätsschwund der gesetzgebenden Gewalt wurde durch die Autorität Gottes kompensiert. Es war nur noch das Problem zu bewältigen, wie das in der Bibel kodifizierte Recht mit dem späteren in Einklang zu bringen sei. Dieses Problem wurde durch den Rückgriff auf ein System von sieben exegetischen Regeln (Middot) gelöst; nr. 1 ist der Schluß a minore ad maius und umgekehrt, nr. 2/4 stellen verschiedene Formen des Analogieschlusses dar, nr. 5 meint die Näherbestimmung des Allgemeinen durch das Besondere u. umgekehrt, nr. 6 die Erklärung nach einer ähnlichen Stelle u. nr. 7 die Erklärung aufgrund des Kontextes (vgl. Strack 96/9 mit Beispielen). Nicht ohne Grund verbindet die Tradition die Einführung der sieben Middot mit Hillel (Tosefta Sanhedrin 7, 11; Sifra p. 3a, 7/b, 1 Weiss; Abot de-Rabbi Natan 1, 37). Einmal fällt sein Wirken in die oben skizzierte Zeit, zum anderen sind seine Verbindungen über seine Lehrer Abtalion und Schemaja nach Alexandria nicht von der Hand zu weisen. Hillels exegetische Regeln sind den hellenistisch-römischen Rhetoren bekannt, welche, juristisch gebildet, mit ihrer Hilfe vorzugsweise gesetzliche Texte auslegten. Das sei an einem Beispiel verdeutlicht: Hillels 7. Regel, daß

eine unklare Stelle im Gesetz durch Heranziehen des Kontextes erhellt werden könne (dabar ha-lamed meʿinjano; vgl. dazu A. Schwarz, Der hermeneutische Kontext in der talmudischen Literatur [1921]), lautet bei Cic. inv. 2, 40, 117: ex superiore et ex inferiore scriptura docendum id quod quaeratur fieri perspicuum; bei Celsus dig. 1, 3, 24: incivile est nisi tota lege perspecta una aliqua particula eius proposita iudicare vel respondere. Der dunkle Text ist Ex. 20, 15: ‚Du sollst nicht stehlen'; dunkel deshalb, weil das Objekt fehlt, so daß sich die Frage erhebt, ob diese Stelle den Diebstahl allgemein oder den Diebstahl einer bestimmten Sache meint. Durch Rekurs auf den Zusammenhang (Ex. 21, 16) wird die Frage so beantwortet, daß es sich bei dem Verbot um das Verbot des Menschendiebstahls handelt (Mekilta Ex. Jitro 8 zu 20, 15 [232, 16/233, 6 Horovitz-Rabin]; babyl. Talm. Sanhedrin 86a). Nur nebenbei sei angemerkt, daß auch die historisch-kritische E. zu dem nämlichen Ergebnis gekommen ist (vgl. A. Alt, Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel 1 [1953] 333/40). Oder: Die Interpretation des Ius talionis Ex. 21, 23/25 vermittels der 2. Regel Hillels ergibt, daß es auf die Ersatzleistung, also auf das um die Zeit der Interpretation geltende Recht, zielt (babyl. Talm. Sanhedrin 87b). Die Übereinstimmung zwischen diesen Regeln und den hermeneutischen Prinzipien in der hellenistischen Rhetorik, die sogar so weit geht, daß die antiken Autoren den Schluß vom Leichteren aufs Schwerere u. den Analogieschluß stets in der gleichen Reihenfolge nennen (Arist. rhet. 2, 23, 4f; Cic. top. 4, 23; Auct. ad Herennium 2, 13, 18), ist nicht bloß formaler Natur. Daube hat sieben den Middot Hillels zugrunde liegende Prinzipien herausgearbeitet, welche ebenfalls bei den hellenist.-röm. Rhetoren verbreitet sind: 1) Überwindung des Gegensatzes zwischen einem Gesetz, dessen Autorität auf einer Person beruht, u. einem Gesetz, dessen Autorität auf rationalen Erwägungen beruht (vgl. Cic. top. 2, 8; 4, 24); 2) Lücken im Gesetz können durch bestimmte Methoden ausgefüllt werden (vgl. Auct. ad Herennium 1, 13, 23); 3) Das Ergebnis der E. steht auf derselben Stufe wie der Text selbst (vgl. Gaius 1, 165); 4) Die Lehre von der Existenz eines schriftlichen u. eines mündlichen Gesetzes entspricht dem Paar der νόμοι γεγραμμένοι u. der νόμοι ἄγραφοι (vgl. Arist. rhet. 1, 13, 2); 5) Der Gesetzgeber hat die Interpretation eingeplant und das Gesetz daher allgemein gehalten (vgl. Lys. c. Theomn. 1, 8); 6) Der Gesetzgeber hat nur Grundprinzipien niederzulegen, von denen die Einzelbestimmungen abzuleiten sind (vgl. Cic. leg. 2, 7, 18); 7) Bei einer Reihe von verwandten Fällen hat der Gesetzgeber den häufigsten herauszugreifen u. die übrigen der Auslegung durch Analogie zu überlassen (vgl. Cic. pro Caec. 21, 59). Mit Hilfe dieser exegetischen Methoden war man also imstande, sowohl geltendes Recht (Gewohnheitsrecht) nachträglich als auch neu notwendig werdendes Recht tatsächlich vom kodifizierten Recht (Bibel) abzuleiten, u. zwar so, daß die Ableitung der Willkür des einzelnen Auslegers entzogen war. Trotzdem beklagt R. Jose (ca. 130/160 nC.) den Verlust der Eintracht in gesetzlichen Fragen nach der Zerstörung des Tempels (jerusalem. Talm. Sanhedrin 19c, 11/3). In Wirklichkeit freilich hatte es sicher auch in der alten Gerusia Kontroversen gegeben; die Entscheidung war allerdings einmütig verkündet worden (Guttmann 468f). R. Jischmaʿel (ca. 90/130 nC.), von dem das hermeneutische Prinzip stammt: ‚Das Gesetz redet in menschlicher Sprache' (Sifre Num. § 112 zu 15, 31), hat die Sieben Middot Hillels verfeinert u. auf 13 erweitert. Gleich geblieben sind: nr. 1 Jischmaʿel = nr. 1 Hillel; nr. 2 J. = nr. 2 H.; nr. 3 J. = nr. 3 u. 4 H.; nr. 12 J., während er die 5. Midda Hillels in 8 Regeln zerlegte. Nr. 6 H. fehlt bei J. Neu ist dagegen die 13. Midda: Der Widerspruch zwischen zwei Versen wird durch Heranziehung eines dritten gelöst (dazu siehe unten). R. Jischmaʿels Regeln werden überliefert: Mekilta de-Rabbi Schimʿon ben Joḥai zu Ex. 21, 1 (117 Hoffmann); Sifra 1a, 1/b, 5 Weiss (vgl. Strack 99f). Gleich der Tora vom Sinai stammend (s. Mekilta de-Rabbi Schimʿon ben Joḥai aO.), genießen sie hohes Ansehen u. bilden einen Bestandteil des täglichen Morgengebets (s. The authorised daily Prayer Book [London 1962] 14f). Daneben kennt die halakische E. noch das Analogieverfahren durch heḳḳesch, d. h. das Nebeneinanderstellen zweier Gegenstände aufgrund eines ihnen gemeinsamen wesentlichen Merkmals (gemeint ist also die Sachanalogie; vgl. babyl. Talm. Zebaḥim 49b; Bacher 1, 46). Heḳḳesch ist die wörtliche Wiedergabe von παράθεσις (bzw. adpositio), welches genau in diesem

Sinne von Polybius gebraucht wird (ἐκ παραθέσεως συνθεωρουμένων καὶ συγκρινομένων 3, 32, 5). Bei demselben Autor findet sich die rabbinische Phrase meheḳḳesch u-miggezera schawa (= σύγκρισις πρὸς ἴσον): ἐκ τῆς παραθέσεως καὶ συγκρίσεως (16, 29, 5; vgl. Lieberman 61). Schließlich dürfen nicht unerwähnt bleiben die drei termini zeker, asmakta, remez, mit welchen ausgedrückt wird, daß der betreffende Rechtssatz zwar nicht aus der Bibel abzuleiten ist, aber dennoch in ihr einen Anhaltspunkt hat. Der Vers: ,Zur selben Zeit will ich Jerusalem mit Leuchten durchsuchen' (Zeph. 1, 12) ist ein ,Merkzeichen' (zeker) dafür, daß man in der Nacht zum 14. Nisan das Haus mit einer Lampe nach Gesäuertem durchsuchen müsse (Tosefta Pesaḥim 1, 1). ,Und alles Tier, das seine Klauen spaltet u. wiederkäut' (Dtn. 14, 6), ist eine ,Anlehnung' (asmakta) dafür, daß eine in einem geschlachteten Vieh gefundene Eihaut gegessen werden darf (babyl. Talm. Ḥullin 77a). Die Konsonanten m, j, m, welche die Wörter we-niskejhem (Num. 29, 19), u-nesakejha (Num. 29, 31), ke-mischpaṭam (29, 33) mehr haben als die Wörter we-niskah (29, 16, 22 u. ö.) u. ka-mischpaṭ (29, 18 u. ö.), sind die Konsonanten des Wortes majim (= Wasser) u. sind daher ein ,Wink' (remez) für den späteren Brauch der Wasserlibation (babyl. Talm. Taanit 2b). Zeker u. remez wendet auch die nichtgesetzliche (haggadische) E. an.

c. Nichtgesetzliche E. Freilich stellt die halakische E. schon ein fortgeschrittenes Stadium in der Geschichte der Schriftauslegung dar. In der Person der Rabbinen sind die Funktionen des Rechtsgelehrten u. des Exegeten zusammengeflossen (vgl. Mischna Soṭa 9, 15: ,Nach der Zerstörung des Tempels fingen die [Rechts-]Gelehrten an, wie Schriftgelehrte zu werden'), ein Prozeß, der sich nur langsam u. nicht ohne Widerstand vollzog (Urbach 176f). Da die Rezitation von biblischen Perikopen im Kult ihren Platz hatte (vgl. Mischna Joma 7, 1), der Kult wiederum auf Perfektion drängte, hatte die Priesterschaft ein Interesse einmal an einer kritischen Sichtung des Textes (διόρθωσις) u. zum anderen – bei der in der Frühzeit üblichen reinen Konsonantenschrift des Hebräischen besonders wichtig – an der exakten Bestimmung der Aussprache u. der Intonation (ἀνάγνωσις). Daher gehörten die ,Schreiber', die soferim, dem Tempelpersonal an (vgl. Joseph. ant. Iud. 11, 128: γραμματεῖς τοῦ ἱεροῦ). Sie waren priesterlichen Standes u. wurden aus der Tempelkasse besoldet. Bei diesen soferim, deren Tätigkeit ungefähr derjenigen der alexandrinischen Grammatiker des 3. Jh. vC. entsprach, dürften wir den Ursprung der einfachen Bibel-E. zu suchen haben. Mit anderen Worten: die Anfänge der E. liegen in der späten Hasmonäerzeit, was auch mit dem oben dargestellten sprachlichen Befund übereinstimmt. Zur kritischen Sichtung des Textes: Wie Aristarch (s. Scholion zu Il. 10, 397) punktierten sie zweifelhafte Buchstaben u. Stellen (Abot de-Rabbi Natan 1, 34 [50b Schechter]). Das umgekehrte Nun, in seiner Funktion mit den Zeichen ἀντίσιγμα u. καθαρὰ διπλῆ verwandt (mit letzterem auch paläographisch; vgl. A. Kaminka: EJ 4, 623), markiert die wahrscheinlich falsche Stellung einer Passage (Sifre Num. § 84 zu 10, 35 [80, 6f Horovitz]). Rund 1300 beträgt die Zahl der als Ḳere (,zu lesen') bezeichneten Emendationsvorschläge für den geschriebenen Text (vgl. E. Würthwein, Der Text des AT [1952] 19f). Die Masora zu Jdc. 20, 13 schlägt vor, statt des im Text stehenden Wortes (Ketib) Binjamin zu lesen: Benej Binjamin (Ḳere). Wie der Kontext ausweist, ist Benej durch Haplographie ausgefallen (vgl. auch LXX: οἱ υἱοὶ Βενιαμιν). Eine Mittelstellung zwischen Textkritik u. Auslegung hat die in die Formel ,Al-tiḳre . . . ella' (= lies nicht – sondern) gefaßte Methode inne. So wird babyl. Talm. Moed ḳaṭan 9b vorgeschlagen, in Ps. 49, 12 das schwer verständliche ḳirbam durch ḳibram (,ihr Grab') zu ersetzen (vgl. Ps. 48, 12 LXX: οἱ τάφοι αὐτῶν). Eine Liste sämtlicher Al-tiḳre-Vorschläge bei H. Torczyner (Tur-Sinai): EJ 2, 74/87. Zu Aussprache u. Intonation: Tosefta Para 10, 3 überliefert eine Kontroverse zwischen R. Jischma'el u. R. Jehoschua' über die Aussprache von ddjk in Cant. 1, 2. Ob man dodejka (,deine Liebe') oder daddajik (,deine Brüste') liest, entscheidet nicht nur über das Verständnis dieses Wortes, sondern auch darüber, ob der Satz dem Manne oder seiner Partnerin zuzuordnen ist (der mas. Text liest dodejka; die LXX dagegen gibt den Vers wieder mit: ὅτι ἀγαθοὶ μαστοί σου ὑπὲρ οἶνον). Die nichtgesetzliche E. unterscheidet zwischen Wortsinn (peschaṭ, mischma') u. der in die freie Interpretation hinüberspielenden erweiterten Auslegung (derasch), obwohl beide Arten nicht streng vonein-

ander zu trennen sind. Die einfachste Art von E. ist die Erklärung eines Wortes durch eine Parallelstelle, wie sie auch von Aristarch geübt wird: Das Wort mofet (‚Wunderzeichen') in Zach. 3, 8 wird durch die Heranziehung von Dtn. 13, 2 als nebu'a (‚Prophetie') erklärt (Tosefta Horajot 2, 9). Diese Erklärungen, welche immer in die Form ‚. . . ist nichts anderes als . . .' gekleidet sind, können auch eine Vokabel als Fremd- bzw. Lehnwort kennzeichnen: ‚ʿaraf ist nichts anderes als ein kanaanäisches (= phönizisches) Wort' (Sifre Dtn. § 306 zu 32, 2 [336, 12f Finkelstein]; vgl. die Anmerkungen Finkelsteins aO.), worauf ein Beispiel für den Gebrauch des Wortes im Phönizischen folgt (Sifre ibid.). In der freien Interpretation wird dieses Verfahren auf die Spitze getrieben, indem etwa gleichlautende griechische Wörter zur Deutung herangezogen werden (vgl. A. Brüll, Fremdsprachliche Redensarten [1869] 20/7). Von den 32 (so im allgemeinen; vgl. jedoch D. Cohen, 36 Middot: Tarbiz 2 [1931] 249) exegetischen Regeln des R. Eliʿezer b. R. Jose ha-gelili (Strack 100/8) sind der einfachen E. dienstbar: nr. 9: manche biblischen Sätze sind elliptisch; nr. 11: der Kontext ist manchmal anders als überliefert einzuteilen; nr. 13: auf einen kurzen allgemeinen Bericht kann ein anderer, die Einzelheiten behandelnder, folgen; nr. 15 (= nr. 13 Jischmaʿel); nr. 17: zwei Berichte ergänzen einander; nr. 18: ein besonderer Fall ist typisch gemeint; nr. 19: parallele dichterische Satzteile erklären einander; nr. 20: eine Interpretation durch Substitution ist zulässig; nr. 22: einzelne Ausdrücke in dem einen Satzteil beziehen sich auch auf den anderen Satzteil; nr. 27: handelt von der Paronomasie; nr. 31: behandelt die eingeschobenen Satzteile; nr. 32: das später Vorkommende ist manchmal das Frühere (A. Kaminka: EJ 4, 625f). Auf der Grenze zwischen Wortsinn u. erweitertem Sinn bewegt sich die etymologische Deutung. Als exegetische Regeln kennt die Erforschung des ‚erweiterten Sinnes (derasch)' die oben nicht aufgeführten Nummern der 32 Middot des R. Eliʿezer b. R. Jose ha-gelili, die zwar in dieser Zusammenstellung in den Quellen sich nicht finden, jedoch zT. erheblich älter sind als der überlieferte Autor (ca. 130/160 nC.). Eine zusammengehörende Gruppe dieser Regeln verdient besondere Erwähnung, weil ihre Ähnlichkeit mit Deutungsmöglichkeiten aus dem Onirocriticon des Artemidorus evident ist (Liebermann 68/78). Es sind dies: nr. 26 (bildhafte Redeweise; nach anderer Zählung nr. 27), nr. 28 (Paronomasie), nr. 29 (Gematria [γραμματεία] = die Berechnung des Zahlenwertes der Buchstaben oder die Vertauschung von Buchstaben nach einem bestimmten System, zB. des ersten Buchstabens mit dem letzten, des zweiten mit dem vorletzten des Alphabets [letzteres nach anderer Zählung nr. 30]), nr. 30, nach anderer Zählung nr. 31 (νοταρικόν = Deutung durch Zerlegung des Wortes in zwei oder mehr Wörter oder durch Zerlegung in die einzelnen Buchstaben, die dann als die Anfangsbuchstaben ebenso vieler Wörter aufgefaßt werden). Die Parallelität zwischen diesen Middot u. Artemidorus sei durch ein Beispiel illustriert (nr. 30): Das Wort nimreṣet in 1 Reg. 2, 8 deutet die Schimpfwörter an, die Simei gegenüber David gebraucht hat: no'ef ‚Ehebrecher', mo'abi ‚Moabiter', roṣeaḥ ‚Mörder', ṣorer ‚Bedrücker', toʿeba ‚Greuel' (babyl. Talm. Schabbat 105a). Bei Artemidorus (onirocr. 4, 24) sieht ein Offizier vor dem Ausbruch des jüd. Krieges in Kyrene im Traum auf seinem Schwert die Buchstaben ι, κ, ϑ. Das bedeutet seinen Tod auf dem Schlachtfeld; denn ι steht für Ἰουδαίοις, κ für Κυρηναίοις, ϑ für ϑάνατος (Liebermann 74). Die überaus häufige Allegorie, die für gewöhnlich unter nr. 26 (bildhafte Redeweise) zu subsumieren ist, kann auch mit ḥomer bezeichnet werden (Tosefta Baba ḳamma 7, 3; Bacher 1, 61/3). Für die freie Interpretation kann man zwar versuchen, Methoden herauszuarbeiten wie Ausschaltung des Anonymen, Verknüpfung von biblischen Stoffen miteinander oder gar Verknüpfung von biblischen mit außerbiblischen Stoffen (Aesop. 184 mit Gen. 1, 16: babyl. Talm. Ḥullin 60b; vgl. B. Heller: EJ 4, 677/80), aber die freie Interpretation entzieht sich eben jeder Reglementierung. Fruchtbarer für deren Analyse dürfte sein, die Stellung der Bibel zu klären: Das AT ist nicht nur Gesetzbuch, nicht nur das Dokument, welches die Geschichte Gottes mit seinem Volk enthält. Es ist das ‚Erbauungsbuch' schlechthin; denn es ‚erbaut' den einzelnen sowohl als auch die Gesamtheit des jüd. Volkes, indem durch sein Licht Gegenwart u. Zukunft erhellt werden. So garantiert dieses Buch, insbesondere nach der Zerstörung des Tempels, wo es sozusagen zur kultischen Mitte wird, die Existenz Israels. Daraus resultieren

für die Auslegung zwei Aufgaben: 1) Sie hat so vorzugehen, daß die Erbauung geschieht; 2) Noch wichtiger, sie hat eine ausgesprochen apologetische Funktion: Es gilt, die Bibel gegen Anwürfe von philosophischer oder christlicher Seite, sei diese orthodoxer (vgl. L. Baeck, Zwei Beispiele midraschischer Predigt: MGWJud 69 [1925] 258/71; Haggadah and Christian Doctrine: HebrUCA 23, 1 [1950/1] 549/60) oder markionitischer (vgl. Marmorstein) Prägung, zu verteidigen. Der Bewältigung dieser beiden Aufgaben sind die exegetischen Methoden dienstbar. Da jene den Aufgaben der Homer-E. gleichen (man denke an den Vorwurf der ἀλογία, an Anthropomorphismen u. ä.), nimmt es nicht wunder, daß auch in bezug auf Methoden u. Stil eine weitgehende Übereinstimmung zu beobachten ist. Um die Vorwürfe zu entkräften, bedienen sich die Ausleger folgender Kunstgriffe: 1) Man nimmt eine verkehrte Wortstellung (saras = ἀναστρέφω) an (vgl. etwa Sosibius zu Il. 11, 636f [Athen. 11, 493d] mit Sifre Num. § 68 zu 9,6; Liebermann 65f). 2) Der Widerspruch zwischen zwei Stellen wird durch eine herangezogene dritte entschieden (der 13. Midda Jischmaʿels entsprechend; jerusalem. Talm. Pesaḥim 33a, 70/2; Dio Chrys. disc. 30, 8; 61; Plut. mor. 22c). 3) Eine ethisch anfechtbare Stelle wird durch eine andere aufgehoben (Mek Ex. Ha-schira 4 zu 15, 3 [131, 6/10]; Plut. mor. 22e).

Der Auffassung der Bibel als Bildungsquelle entsprechend vollzieht sich die freie Auslegung weithin in der Form von Frage u. Antwort, wobei die Frage allerdings ausfallen kann u. erschlossen werden muß. Auch hierin berührt sie sich mit der hellenistischen Homer-E., aber auch mit der E. Philons (Marmorstein 183/204; Hallewy 157).

II. Hellenistisch-jüdische Literatur. a. Aristobulos. Das nur bruchstückhaft überlieferte Werk des Aristobulos (vgl. Walter 123) läßt erkennen, daß seine E. von praktischen Bedürfnissen getragen war. Er will ‚eine Art Rechtfertigung des Judentums vor dem Forum des griech. Denkens geben' (Walter 29). ‚Judentum' bedeutet aber Tora; auf außerpentateuchische Stellen spielt er nur in F 5 (zur Zählung der Fragmente vgl. Walter 7/8) an. Sie gilt es gegen die Anwürfe der Griechen u. gegen die Zweifel der Juden zu verteidigen, eine Aufgabe, die später Philon mit wesentlich ausgefeilteren Methoden zu bewältigen suchte. Da die Haupteinwände sich gegen die anthropomorphen Aussagen über Gott richten, bedürfen sie der E., die sich nicht nur der Allegorie bedient, sondern auch mit einfacheren Mitteln ihr Ziel verfolgt. Wenn Gott auf den Sinai herabsteigt (Ex. 19, 20), dann steigt er wirklich herab, jedoch ist sein Herabsteigen nicht örtlich begrenzt (τοπικός; F 2). Auch die Etymologie findet sich bei Aristobulos (πάσχα – διαβατήρια; F 1).

b. Aristeasbrief. Wie die Erklärung der in der Diaspora besonders auffallenden Gebräuche der Kleiderquasten (Num. 15, 37/40), der Mezuza (Dtn. 6, 9; 11, 20) u. der Phylakterien (Dtn. 6, 8; 11, 18) in 158/9 schon anzeigt, geht für den Autor des Aristeasbriefes, der nach eigenem Zeugnis unter Ptolemaios II Philadelphos entstand (35. 41), jedoch nicht vor dem Ende des 2. Jh. anzusetzen ist (E. Bickermann, Zur Datierung des Pseudo-Aristeas: ZNW 29 [1930] 280/98), der Anstoß zur E. von der nichtjüdischen Umwelt aus. Besonders die Reinheits- u. Speisegesetze, welche in der hellenist.-röm. Antike geradezu als skurril galten, verlangen eine apologetische Erklärung, welche denn auch Aristeas in der Form eines Gespräches bietet (128/71). Zwar bewahrt er den Wortsinn von Lev. 11, 13/19; Dtn. 14, 11/18 u. legt auch die auf diesen zutreffende Deutung vor, daß mit Hilfe dieser Vorschriften das Zusammenleben mit Fremden verhindert werden soll, faßt sie jedoch als Symbol (σημεῖον) auf u. wendet ihren Sinn ins Ethische (150). Indem zB. der Gesetzgeber den Genuß der Raubvögel verbietet, weist er darauf hin, sich der Gewalt zu enthalten (146/8). Diese Konzeption fordert das Festhalten am Wortsinn, weil nur die strikte Erfüllung der Gebote die Richtigkeit der symbolischen E. verbürgt.

c. Weisheit Salomos. Die Schriftverwendung in den Prosateilen von Sap. (entstanden etwa im 1. Jh. vC. in Alexandrien) gleicht im allgemeinen der erbaulich ausmalenden Paraphrase der Midraschim. E. im strengen Sinn liegt nur 16, 28 vor, wo Ex. 16, 21 einmal ethisierend auf den unverzüglichen Dank gegenüber Gott u. dann halakisch als Begründung für die Gebetsrichtung nach Osten (der im Ausland Lebende betet dem Land Israel zugewandt; so schon 1 Reg. 8, 48) gedeutet wird. Es liegt also die Art von E. vor, welche die Rabbinen als Zeker bezeichnen.

d. 4. Makkabäerbuch. Die in die Form einer

Diatribe gekleidete Schrift, deren Datierung zwischen 50 vC. bis 117/118 nC. schwankt (O. Eißfeldt, Einleitung in das AT³ [1964] 833), hat sich zum Ziel gesetzt, unter Verwendung von Material aus 2. Macc. das jüd. Volk gegenüber äußeren u. inneren Anfechtungen zu stärken. Der letzteren Aufgabe dient der Nachweis, daß das Gesetz nicht ‚kulturfeindlich' ist (die ‚Kultur' sehe ich im Thema des Traktates, daß der εὐσεβὴς λογισμός die Triebe beherrsche [1, 1. 13 u. ö.], repräsentiert). Gerade die den antiken Menschen so fremd anmutenden Verbote wie des Genusses von Götzenopferfleisch (Ex. 34, 15), das zehnte Gebot u. die Bestimmungen zugunsten der sozial Benachteiligten (Ex. 22, 14; Lev. 25, 35/37; Dtn. 23, 20f) stehen den natürlichen Trieben (Genußsucht, Besitzenwollen) entgegen. Wer das Gesetz buchstäblich erfüllt, bezwingt somit die Triebe u. lebt nach der frommen Vernunft (2, 8). Das bedeutet die Erklärung der Gebote als von Gott gegebene Hilfe zur Führung eines frommen Lebens. In 6, 5 wird der Name Ἐλεαζαρος etymologisch als μεγαλόφρων καὶ εὐγενής gedeutet. Anspielungen u. Zitate aus biblischen Schriften außerhalb der Tora (vgl. 18, 10/17) unterstreichen nur den erbaulichen Charakter der Schrift.

e. Philon. Was sich von 4. Macc. sagen läßt, gilt auch für Philon: Es geht ihm um den Nachweis, daß die Tora nicht kulturfeindlich ist. So nimmt es nicht wunder, wenn sich seine E. fast ausschließlich auf den Pentateuch bezieht; prophetische Stellen zitiert er 12mal, 18 aus den historischen Büchern u. 19 aus den Psalmen (Goppelt 48). Die Apologie des Gesetzes richtet sich gegen Nichtjuden, die wahrscheinlich an der Historiographie, an der lebensklugen Spruchweisheit u. an der Kultlyrik der Psalmen keinen Anstoß nahmen. Sie erwächst aber auch aus der Sorge, der in der Diaspora an bestimmten biblischen Berichten auftretende Zweifel könnte sich auf die ganze Tora ausweiten (Delling 725). Bei ähnlichem Schriftverständnis wie dem rabbinischen in der freien Interpretation berühren sich die exegetischen Prinzipien u. Methoden. Grundsätzlich gilt der Wortsinn, der erst eine übertragene Deutung ermöglicht (migr. Abr. 91). Dabei muß die Tendenz des sensus litteralis nicht der des sensus mysticus entsprechen. Während der Joseph des Wortsinnes als exemplarisch beschrieben wird (de Josepho), hat sich nach der übertragenen Deutung das Schlechte in ihm verdichtet (zB. mut. nom. 89; quod det. pot. ins. 28). Der Wortsinn ist zugunsten der freien Interpretation aufzugeben, wenn er Anstoß erregt. Der Anstoß besteht erstens: aus den Anthropomorphismen u. Anthropopathismen. Für Philon ist Gott schlechthin ἄποιος (leg. all. 1, 51). Aussagen dieser Art sind nur pädagogisch abgezweckt (conf. ling. 135; vgl. noch quod Deus imm. 11; migr. Abr. 93). Zweitens: aus der ἀλογία mancher Textstellen, die entweder einer anderen Stelle oder den Kenntnissen der Zeit oder auch allgemein gültigen sittlichen Grundsätzen widersprechen. Gen. 4, 17 schreibt Kain eine Frau zu, wo es doch nur Eva gab (poster. Cain. 33). Nach Gen. 39, 7/20 hat Potiphar eine Frau; der höchste ägyptische Beamte ist jedoch Eunuch (leg. all. 3, 236). Daß der Verjährungstermin bei fahrlässiger Tötung mit dem Tode des Hohenpriesters verknüpft ist (Jos. 20, 6), verstößt gegen die Gleichheit vor dem Gesetz (fug. 106. 107). Der Apologie bedürfen indes nicht Wunder, da sie in das Weltbild einzuordnen sind (Delling 717), u. – im Gegensatz zu Josephus – übermenschliche Wesen (vgl. fug. 203). Als exegetische Methode dient die Allegorie, welche die einzelnen Begriffe als Chiffren betrachtet, die kunstvoll miteinander verknüpft sind. Zu dechiffrieren ist auf eine dreifache Weise: a) Die gemeinte Sache hat mit der Chiffre ein sachliches Analogon: Der wilde Tiger ist die Begierde (leg. all. 1, 69). b) Der Begriff wird etymologisch aufgeschlossen. Hebräische Namen u. Wörter können vom Hebräischen her erklärt werden (πάσχα – διάβασις: migr. Abr. 25) oder wegen des zufälligen Gleichklangs mit einem griech. Wort vom Griechischen her (Φεισών – φείδεσθαι: leg. all. 1, 66). In beiden Fällen ist auch die Zerlegung des Wortes in seine (echten oder vermeintlichen) Bestandteile zulässig (Δαμασκός [dmsḳ] – dm + sḳ – αἷμα σάκκου: rer. div. her. 54; Εὐιλατ – εὖ + ἵλεως: leg. all. 1, 66), wie sie von den Rabbinen unter der Bezeichnung ‚Notarikon' geübt wird; Sandmels Behauptung ‚he shows no acquaintance with the particulars of the rabbinic middot' (Philo's Place 222_{28}) trifft also nicht zu. Aber auch aus anderen Sprachen kann ein Name erklärt werden: Μωυσῆς – ägypt. μωυ (v. Mos. 1, 17). c) Der Vergleichspunkt wird aus einer geläufigen Meinung bezogen: Ägypten – ὁ σωματικὸς ὄγκος (leg. all. 2, 77); Ägypten galt in

der Antike als der Hort der Laszivität (vgl. schon Herodt. 2, 89. 126. 131. 135; s. Exegese III, u. Sp. 1225). Daneben knüpft die E. mit Vorliebe an Synonyme u. auffällige Konstruktionen an (Siegfried 168/80). Assoziierend bringt Philon Wissen seiner Zeit (zB. leg. all. 1, 9). Als Form wählt er weithin, wie zu seiner Zeit üblich, das Gespräch. Das Ordnungsprinzip kann formal (die Darbietung des exegetischen Materials richtet sich nach den Bibelversen) oder sachbezogen sein (der Stoff heftet sich etwa an eine bestimmte Person [Sandmel, Philo's Env. 248/9]).

f. Josephus. Die E. des Josephus stimmt auf weite Strecken sowohl formal als auch inhaltlich mit der rabbinischen E. überein. Zu erwägen ist freilich, ob man überhaupt von E. sprechen darf, da Josephus nicht vom biblischen Text ausgeht u. daran seine Deutung anschließt; in seiner Wiedergabe des AT sind die biblische Erzählung (oder die einer anderen Quelle biblischen Stoffes) u. die Deutung zusammengeflossen. Man könnte sich denken, daß die ant. einen späteren Schnitt durch den nämlichen Traditionsstrom darstellen, von dem in den historischen Büchern der Bibel ein früheres Stadium vorliegt. Dieser von den ,Heilstatsachen' Israels ausgehende Strom versiegte ja nicht mit der Kanonisierung. Viele Stoffe, die in der rabbinischen E. mit einem Vers der kanonischen Schrift verknüpft erhalten sind, haben sicher ursprünglich ein selbständiges Leben geführt. Wie in der rabbinischen Literatur finden wir bei Josephus halakische und haggadische E. Seine Halaka stimmt nicht immer mit der rabbinischen überein. Num. 5, 2 verbietet den Aussätzigen das Betreten des Lagers. ,Lager' erklärt Josephus als πόλις (= Jerusalem: bell. 5, 227), während die Mischna den Tempelbezirk darunter versteht (Kelim 1, 8). Seine Verwandtschaft mit den Rabbinen zeigt sich jedoch besonders in der nichtgeschichtlichen Auslegung. Der Erklärung des Wortsinnes dienen die Etymologie (zB.: ,Adam' kommt von adom = rot: ant. 1, 34), die Deutung eines dunklen Ausdrucks (bebet ha-ḥofschit 2 Reg 15, 5; 2 Chron. 26, 21 = ἰδιώτην ἀποζῶν βίον ant. 9, 227) u. die Wiedergabe aufgrund einer anderen Vokalisation (Zach. 14, 5 in ant. 9, 225; ebenso LXX u. Targum zSt.). An der freien Interpretation lassen sich die allgemeinen Merkmale der Haggada wie Ausschaltung des Anonymen u. Verknüpfung von Bibelstellen miteinander feststellen: Die Tochter des Pharao erhält einen Namen (Thermutis: ant. 2, 224). Ant. 8, 231 identifiziert den Gottesmann von 1 Reg. 13 als den Seher Iddo von 2 Chron. 9, 29. Die Verhältnisse der eigenen Zeit werden an die Bibel herangetragen (ant. 1, 122). Die apologetische Funktion der E. ist noch stärker ausgeprägt als bei den Rabbinen. Josephus rationalisiert die biblische Erzählung, indem er etwa Engel eliminiert (vgl. ant. 8, 349 mit 1 Reg. 19, 5; 9, 26 mit 2 Reg. 1, 15). Andererseits schaltet er, um Anthropomorphismen zu vermeiden und die Transzendenz Gottes zu betonen, im Verkehr zwischen Gott u. Mensch einen Menschen als Zwischeninstanz ein, wobei er im unklaren läßt, wie diese Zwischeninstanz ihre Informationen über das Göttliche erhält (vgl. ant. 7, 71 mit 2 Sam. 5, 19; 8, 197 mit 1 Reg. 11, 11). Die Rolle der Zwischeninstanz kann auch ein Traum übernehmen (ant. 5, 215). Den Vorwurf der ἀλογία wehrt er ab, indem er Umstellungen vornimmt (ἀναστροφή; vgl. ant. 3, 62 mit der Reihenfolge Ex. 17 – 19,2 – 18,5) u. Widersprüche ausgleicht (ant. 3, 137 vermittelt zwischen Ex. 25, 18 und 20, 4; ant. 6, 371 zwischen 1 Sam. 31, 4 und 2 Sam. 1, 6/10). In diesen Bereich gehört auch die Erörterung der literarkritischen Frage, wieso Moses als Verfasser des Pentateuchs von seinem eigenen Tod berichten kann (ant. 4, 326). Ethische Anstöße werden beseitigt: 1 Sam. 18, 25 fordert Saul von David 100 Vorhäute als Brautpreis; ant. 6, 197 sind es (600) Köpfe von Philistern. Den nämlichen Zweck verfolgt die Auslassung (zB. der Erzählung vom Goldenen Kalb). Nur bei Josephus, nicht bei den Rabbinen, findet sich die Selbstzensur aus Rücksicht auf die politische Gewalt (ant. 10, 206. 210).

III. Schriften von Qumram. a. Allgemeines. Die seit 1947 in der Wüste Juda gefundenen Schriften (entstanden vor 68 nC.) stehen sachlich u. sprachlich innerhalb der biblischen Tradition, so daß nicht immer zu bestimmen ist, ob Auslegung eines kanonischen Textes oder weitergewachsene Tradition vorliegt. Die Texte (die Frage, ob wir es bei ihnen mit Erzeugnissen der Essener [wie man allgemein annimmt] oder einer Zelotengruppe [Roth] oder mit den Resten der Tempelbibliothek [Rengstorf] zu tun haben, ist in diesem Zusammenhang von sekundärer Bedeutung) kennen ,darasch' u.

‚midrasch' im technischen Sinne zur Bezeichnung der Auslegung der Tora (1 QS 6, 6; 8, 15). Jedoch widmet sich die E. mit Vorliebe auch der prophetischen Literatur u. den Psalmen. E. will nicht zeitlose Wahrheiten aus der Bibel eruieren, sondern diese ganz auf die Gegenwart beziehen. Neben den halakischen Passagen CD 9, 1/12, 18 findet sich auch sonst gesetzliche E.: Lev. 18, 13 wird auch auf die Frau bezogen (CD 5, 9f). Die Auslegung von Lev. 27, 29 läßt erkennen, daß zur Zeit der Abfassung die Kapitalgerichtsbarkeit nicht in jüdischen Händen lag (CD 9, 1). Bemerkenswert ist, daß die Halaka sich auch auf einen Vers außerhalb der Tora stützen kann (1 Sam. 25, 26 in CD 9, 8/10). Den völligen Gegenwartsbezug erreicht die Allegorese (zB. CD 1, 13f), die von einem Wortspiel ausgehen kann (CD 7, 14/20).

b. Pescharim. Eine besondere Gattung von E. liegt in den ‚Pescharim' vor. Der Bibeltext wird in kleine und kleinste Einheiten zerlegt, an die sich die E. knüpft, eingeleitet durch die Formel ‚pischro' (= seine Deutung) oder ‚pescher ha-dabar' (= die Deutung des Wortes). Solche ‚Kommentare' sind bisher zu Jes., Hos., Mi., Nah., Hab., Zeph. u. zu Ps. 37. 57. 68 veröffentlicht worden (Eißfeldt 894). Die Pescharim treiben die Aktualisierung auf die Spitze. Hermeneutisches Prinzip ist: a) Prophetische Verkündigung ist eschatologisch. b) Die Gegenwart ist das Eschaton (Elliger 150). Um die Allegorese zu erleichtern, können einzelne Ausdrücke des biblischen Textes ausgelassen werden (1 QpHab. 7, 3) oder kann der Text gegen seinen Sinnzusammenhang abgeteilt werden (1 QpHab. 9, 2/8). Die rabbinischen Auslegungsnormen angewandt zu finden (Brownlee), läßt sich nicht halten. Da wir den Ursprung der E. in priesterlichen Kreisen zu suchen haben (vgl. o. Sp. 1199f), mag auch diese Art der Auslegung dort entstanden sein (vgl. Elliger 126). Den Pescharim verwandt sind der ‚Patriarchensegen' (4 Qpatr), eine messianische Deutung von Gen. 49, 10, die ‚Testimonia' (4 Qtest), eine Sammlung der messianisch verstandenen Stellen Dtn. 5, 28f; 18, 18f; Num. 24, 15/17; Dtn. 33, 8/11; Jos. 6, 26, u. das ‚Florilegium' (4 Qflor), eine Zusammenstellung von Pescharim zu 2. Sam. 7, 10/14; Ps. 1, 1; 2, 1f.

Zu I: W. Bacher, Die exegetische Terminologie der jüd. Traditionsliteratur (1905). – D. Daube, Rabbinic Methods of Interpretation and hellenistic Rhetoric: HebrUCA 22 (1949) 239/64; Alexandrian Methods of Interpretation and the Rabbis: Festschr. Hans Lewald (Basel 1953) 25/44; Texts and Interpretation in Roman and Jewish Law: JewJournSociol 3 (1961) 3/26. – A. Guttmann, Foundations of rabbinic Judaism: HebrUCA 23, 1 (1950/1) 453/73. – E. E. Hallewy, Biblical Midrash and Homeric Exegesis (hebr.): Tarbiz 31 (1961/2) 157/69. 264/80. – I. Heinemann, Palästinische u. alexandrinische Schriftforschung: Der Morgen 9 (1933) 122/37. – S. Lieberman, Hellenism in Jewish Palestine (New York 1950). – A. Marmorstein, The Background of the Haggadah: HebrUCA 6 (1929) 141/204. – F. Maass, Von den Ursprüngen der rabbinischen Schriftauslegung: ZThK 52 (1955) 129/61. — S. Rosenblatt, The Interpretation of the Bible in the Mishnah (Baltimore 1935). – H. L. Strack, Einleitung in Talmud u. Midraš [5](1921); bringt ältere Lit. – E. E. Urbach, The Derasha as a Basis of the Halakha and the Problem of the Sopherim (hebr.): Tarbiz 27 (1957/8) 166/82. – G. Vermes, Scripture and Tradition in Judaism (Leiden 1961). – J. Weingreen, The rabbinic Approach to the Study of the Old Testament: BullJRylLibr 34 (1951/2) 166/90. – D. Weiss, Towards a Theology of rabbinic Exegesis: Judaism 10 (1961) 13/20.

Zu II: J. Amir, Explanation of Hebrew Names in Philo (hebr.): Tarbiz 31 (1961/2) 297. – E. Bréhier, Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie (Paris 1925) 35/66. – J. Danielou, Philon d'Alexandrie (Paris 1958) 85/142. – G. Delling, Wunder-Allegorie-Mythus bei Philon von Alexandreia: Wiss. Zeitschr. Halle 6 (1956/7) 713/39. – L. Goppelt, Typos (1939). – I. Heinemann, Philons griechische u. jüdische Bildung [2](1962). – R. Keller, De Aristobulo Judaeo, Diss. Bonn (1947). – S. Rappaport, Agada u. Exegese bei Flavius Josephus (1930). – H. E. Ryle, Philo and Holy Scripture (London 1895). – S. Sandmel, Philo's Environment and Philo's Exegesis: Journ. Bible and Rel. 22 (1954) 248/53; Philo's Place in Judaism: HebrUCA 25 (1954) 209/37; 26 (1955) 151/332. – C. Siegfried, Philo v. Alexandria als Ausleger des AT (1875). – S. G. Sowers, The Hermeneutica of Philo and Hebrews. A Comparison of the Interpretation of the O.T. in Philo and the Epistle to the Hebrews (London 1965). – K. Staehle, Die Zahlenmystik bei Philon v. Alexandreia (1931). – E. Stein, Die allegorische E. des Philo aus Alexandreia (1929); Philo u. der Midrasch (1931). – N. Walter, Der Thoraausleger Aristobulos (1964). – H. A. Wolfson, Philon 1 (Cambridge/Mass. 1948) 87/138.

Zu III: O. Betz, Offenbarung u. Schriftauslegung in der Qumran-Sekte (1960). – J. R. Brown,

Pesher in the Habakkuk Scroll: ExpTim 66 (1955) 125. – W. H. Brownlee, Biblical Interpretation among the Sectaries of the Dead Sea Scrolls: Bibl. Archaeologist 14 (1951) 54/76; The Habakkuk Midrash and the Targum of Jonathan: JJS 7 (1956) 169/86. – F. F. Bruce, Biblical Exegesis in the Qumran Texts (Grand Rapids, Michigan 1959). – K. Elliger, Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer (1953). – M. R. Lehmann, Midrashic Parallels to selected Qumran Texts: Rev. de Qumran 12 (1962) 545/51. – E. Osswald, Zur Hermeneutik des Habakuk-Kommentars: ZAW 68 (1956) 243/56. – C. Roth, The Subject Matter of Qumran Exegesis: Vet. Test. 10 (1960) 51/68. – S. Talmon, DSIa as a Witness to ancient Exegesis of the Book of Isaiah: Annual Swed. Theological Inst. 1 (1962) 62/72. – N. Wieder, The Habakkuk Scroll and the Targum: JJS 4 (1953) 14/18.

G. Mayer.

Exegese III (NT u. Alte Kirche).

Man könnte erwägen, ob bei einer Beurteilung der Exegese des NT von Jesus ausgegangen werden muß. Man wird jedoch zu bedenken haben, daß die Verkündigung Jesu nur schwer faßbar ist. Man wird darum besser daran tun, die Evangelisten zugrunde zu legen.

I. Neues Testament. a. Markus. 1, 2f wird verwiesen auf Ex. 23, 20; Mal. 3, 1; Jes. 40, 3, u. im Anschluß daran wird vom Täufer gesprochen. Es ist anzunehmen, daß die atl. Stellen auf den Täufer hinweisen. 4, 11ff ist davon die Rede, daß die Jünger das Mysterium des Reiches Gottes haben, daß den Draußenstehenden alles rätselhaft ist, es folgt ein ἵνα, u. es wird anschließend Jes. 6, 9. 10 zitiert. Das Verständnis ist verschieden, je nachdem wie wir ἵνα verstehen. Wenn wir mit ‚damit' übersetzen, ist Jes. 6, 9. 10 eine Voraussage, wenn wir dagegen mit ‚so daß' übersetzen, könnte Jes. 6, 9. 10 auch als Übernahme einer geprägten Wendung erklärt werden. 4, 29 ist von der Ernte die Rede, es folgt Joel 4, 13. Es ist unsicher, ob Joel 4, 13 als Voraussage oder als Übernahme einer schon im AT geprägten Wendung zu verstehen ist. Ähnlich wie 4, 29 sind auch 4, 12 u. 6, 34 zu beurteilen. 7, 6 werden die Pharisäer getadelt, u. anschließend wird gesagt: Gut weissagt Jesaja über euch Heuchler, denn es steht geschrieben: dieses Volk ehrt mich mit seinen Lippen usw. (Jes. 29, 13 LXX). Es ist klar, daß Jes. 29, 13 LXX auf das Verhalten der Volksmenge hinweist. 7, 10 wird nur auf ein atl. Gebot verwiesen, desgl. 10, 19. So wird 8, 18 zu den Jüngern gesagt: Habt ihr euer Herz verstockt? Und anschließend heißt es: Augen habend seht ihr nicht, Ohren habend hört ihr nicht (Jer. 5, 21; Ez. 12, 2). Es ist hier gleichfalls unsicher, ob Jer. 5, 21; Ez. 12, 2 eine Voraussage darstellen oder nur als Übernahme einer schon vom AT geprägten Wendung zu verstehen sind. 9, 47 heißt es zunächst: es ist besser, einäugig in das Reich Gottes einzugehen, als mit zwei Augen in die Gehenna geworfen zu werden, u. es folgt dann: wo ihr Wurm nicht stirbt u. das Feuer nicht gelöscht wird. Es ist wahrscheinlich, daß hier keine Voraussage vorliegt, sondern nur ein atl. Bild übernommen wird. 10, 4 liegt gleichfalls nur ein Verweis vor. 10, 5ff geht es um die Frage der Ehescheidung, u. anschließend wird verwiesen auf Gen. 1, 27. Es ist einwandfrei, daß Gen. 1, 27 als Beweis gegen die Ehescheidung verstanden wird. 12, 36f wird bezweifelt, daß der Christus der Sohn Davids ist, u. verwiesen auf Ps. 110, 1. Es ist deutlich, daß Ps. 110, 1 als Beweis dafür genommen wird, daß der Messias nicht der Sohn Davids ist.

b. Matthäus. Bei Mt. wird eine ganze Reihe von Ereignissen als Erfüllung atl. Verheißungen verstanden. Die Jungfrauengeburt (1, 23) wird verstanden als Erfüllung von Jes. 7, 14, die Geburt in Bethlehem (2, 5) als Erfüllung von Mich. 5, 1. 3, der Zug nach Ägypten (2, 15) als Erfüllung von Hos. 11, 1, der Kindermord von Bethlehem (2, 16) als Erfüllung von Jer. 31, 15, das Auftreten des Täufers (3, 1ff) als Erfüllung von Jes. 40, 3, der Aufenthalt Jesu in Sebulon u. Naphtali (4, 12f) als Erfüllung von Jes. 8, 23, die Heilstätigkeit Jesu (8, 14ff) als Erfüllung von Jes. 53, 4, das Auftreten des Täufers (11, 9ff) als Erfüllung von Mal. 3, 1, der Wunsch Jesu, verborgen zu bleiben (12, 16), als Erfüllung von Jes. 42, 1/4, die Parabelrede (13, 14) als Erfüllung von Jes. 6, 9.

c. Lukas. Im Evangelium wird an vielen Stellen das AT berücksichtigt. Es wird jedoch

an sehr vielen Stellen keine E. geboten: Lc. 1, 17 kann durchaus als Übernahme einer geprägten Wendung verstanden werden, ebenso 1, 32. 33. 37. 46. 67; 2, 22. 52 usw. Es wird nur an einigen Stellen eine eigentliche E. vorgenommen. 3, 3 zB. wird vom Täufer gesprochen, anschließend heißt es: ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ λόγων 'Ησαίου τοῦ προφήτου, u. es folgt Jes. 40, 3/5. Es ergibt sich also, daß Jes. 40, 3/5 als Voraussage des Auftretens des Täufers verstanden wird. 7, 26 wird gleichfalls vom Täufer gesprochen, u. anschließend heißt es: dieser ist der, von dem es heißt, worauf Mal. 3, 1 folgt: Siehe, ich sende meinen Engel vor dir her. Es ist klar, daß Mal. 3, 1ff als eine Voraussage für das Auftreten des Täufers zu werten ist. 22, 37 heißt es: Das, was geschrieben steht, muß an mir erfüllt werden, das: er wurde unter die Übeltäter gezählt (Jes. 53, 12). Es ergibt sich also, daß Jes. 53, 12 als eine Voraussage der Geschichte Jesu verstanden wird. – In der Apostelgeschichte findet sich mehr Material. 1, 15 ist vom Geschick des Judas Ischariot die Rede, u. anschließend heißt es: Denn es steht geschrieben im Buch der Psalmen, u. es folgt Ps. 69, 26. Es ergibt sich also, daß das Geschick des Judas Ischariot Ps. 69, 26 vorausgesagt wird. Neben dieser Stelle ist noch eine ganze Reihe von anderen zu nennen: Der Geistempfang wird vorausgesagt Ps. 16, 8/11; er wird noch einmal vorausgesagt Ps. 16, 10 (2, 30); die Himmelfahrt Jesu wird vorausgesagt Ps. 110, 1 (2, 34).

d. Paulus. Wir finden bei Paulus allegorische (Gal. 4, 21ff) u. typologische (1 Cor. 10, 1ff) Auslegung, u. wir können feststellen, daß das AT als Beweis verstanden wird. Rom. 1, 17 wird dargelegt, daß die Gerechtigkeit Gottes offenbar wird aus Glauben zu Glauben, anschließend heißt es: καθὼς γέγραπται u. es folgt Hab. 2, 4. Es ergibt sich also, daß Hab. 2, 4 als Beweis des paulinischen Satzes genommen wird. Rom. 2, 23 redet Paulus von den Übertretungen der Juden, er zitiert Jes. 52, 5, u. es folgt καθὼς γέγραπται. Man kann auch hier annehmen, daß Jes. 52, 5 als Beweis für die paulinische Darlegung verstanden wird. Rom. 3, 1 setzt Paulus auseinander, daß sowohl Heiden als auch Juden Sünder seien, es folgt καθὼς γέγραπται u. anschließend steht eine ausführliche Zitatensammlung (Ps. 14, 1/3; 5, 10; 10, 7; Jes. 59, 7; Prov. 1, 16; Lev. 1, 79; Ps. 36, 2). Es ist deutlich, daß diese Zitatensammlung als Beweis für den von Paulus gebotenen Gedankengang zu werten ist. Rom. 4, 17 wird gesagt, daß Abraham unser aller, d. h. der christlichen Gemeinde, Vater sei. Es steht καθὼς γέγραπται u. es folgt Gen. 17, 5. Es ergibt sich also, daß Gen. 17, 5 als Beweis der von Paulus gegebenen Überlegung zu verstehen ist. Rom. 8, 36 kommt Paulus auf die Verfolgungen der christl. Gemeinde zu sprechen, es folgt ein καθὼς γέγραπται u. Ps. 44, 23. Es ist keine Frage, daß Ps. 44, 23 als Beweis betrachtet werden muß. Rom. 9, 33 wird davon geredet, daß Israel zwar nach der Gerechtigkeit strebte, sie aber nicht erlangte, sondern an den Stein des Anstoßes stieß, es folgt καθὼς γέγραπται u. es wird Jes. 28, 16 angeschlossen. Es dürfte nicht zweifelhaft sein, daß Jes. 28, 16 als Beweis des paulinischen Satzes zu nehmen ist. Rom. 11, 26 wird von der ganzen Rettung Israels geredet, es folgt καθὼς γέγραπται u. darauf Jes. 59, 20. 21. Es ist sicher, daß Jes. 59, 20. 21 als Beweis dafür zu nehmen ist, daß ganz Israel einmal christlich werden wird usw.

e. Hebräerbrief. Der Verfasser des Hebräerbriefes kennt die Allegorie (11, 13ff). Er kennt außerdem die Typologie. Der Satz: ‚Du bist ein Priester nach der Ordnung des Melchisedek', weist darauf hin, daß ein anderer Priester nach der Art Melchisedeks kommen wird (7, 17). Er ordnet auf der anderen Seite das AT unter. Der atl. Priester dient dem Vorbild u. dem Schatten des Himmlischen (8, 5), das atl. Gesetz ist nur ein Schatten der zukünftigen Güter (10, 1). Der Brief verwendet das AT weiterhin als Beweisgrundlage. 1, 5 ist von Christus u. den Engeln die Rede. Es folgt Ps. 2, 7 (mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt). Es ergibt sich daraus, daß Christus eine höhere Würde als die Engel hat. Vgl. außerdem 1, 5. 7ff. Der Verfasser des Hebräerbriefes sucht einen genauen Sinn aus dem AT herauszuarbeiten: Ps. 95, 11 (so habe ich geschworen in meinem Zorn, nicht werden sie eingehen zu meiner Ruhe) heißt, daß die Glaubenden zur Ruhe eingehen (4, 3). Er bietet sodann Eigennamen-E. Melchisedek wird sowohl als König der Gerechtigkeit als auch als König Salems = König des Friedens verstanden (7,2).

II. Apostol. Väter. Unter den apostolischen Vätern ist besonders Barnabas zu nennen. Er kennt die allegorische (10, 1ff) u. typologische (7, 3ff; 8; 9, 6ff) Methode.

III. Gnostiker. a. Basilides. Weiter sind die

Gnostiker zu beachten. Basilides hat Exegetica geschrieben; es gibt auch Fragmente einiger E. Mt. 7, 6 (werft die Perlen nicht vor die Schweine u. gebt das Heilige nicht den Hunden) exegesiert er folgendermaßen: Wir sind die Menschen, aber die anderen alle Schweine u. Hunde. Im Gleichnis vom Armen u. Reichen wird nach ihm gesagt, wo der Ursprung der Natur sei. Er hat zu Rom. 7, 9 gemeint, hier werde die Lehre der Seelenwanderung mitgeteilt.

b. Herakleon. Von Herakleon gibt es Bruchstücke seiner E. zu Mt. u. Lc. u. ganz besonders zum Joh.-Ev. So ist Joh. 1, 3 vom All die Rede. Herakleon nun schränkt das All auf die sichtbare Welt ein. Sie ist vom Demiurgen geschaffen worden, wobei der Logos dem Demiurgen die Fähigkeit gab, die sichtbare Welt ins Dasein zu rufen. Die Wendung κατέβη εἰς Καφαρναούμ (Joh. 2, 12) wird verstanden als Herabsteigen in das Äußerste der Welt, das ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα (Joh. 2, 13) wird begriffen als das Hinaufsteigen von dem hylischen zu dem psychischen Bereich. Die Tempelreinigung (Joh. 2, 17) wird verstanden als Austreibung dämonischer Mächte. Die Auslegung zu Joh. 4 ist in größerer Ausführlichkeit erhalten. Der Jakobsbrunnen wird als Symbol des Alten Bundes gedeutet. Sein Wasser ist ζωή, allerdings ἄτονος, πρόσκαιρος, ἐπιλείπουσα. ‚Das Alte Testament wird nicht völlig verworfen, es scheint hier mehr eine Stellungnahme vorzuliegen wie die des Ptolemäus im Brief an die Flora, die dann also nicht ganz singulär in der Gnosis war' (W. v. Loewenich, Das Johannes-Verständnis im 2. Jh.: ZNW Beih. 13 [1932] 85). Unter der Samariterin wird eine Pneumatikerin vorgestellt. Ihre Zustimmung zu Jesus entspricht ihrer Natur. Ihr Mann ist der Syzygos im Pleroma. Die fünf Männer, mit denen die Frau Umgang hat, werden in sechs Männer umgeändert, denn die Zahl sechs ist Symbol des materiellen Bereiches. Der Berg (4, 21) ist die Welt, die Hyle, das Reich des Teufels. Der Wasserkrug (4, 28ff) ist die δεκτικὴ διάθεσις. Die Aufforderung der Jünger, Jesus solle essen (4,31f), scheint den Vergleich der Jünger mit den törichten Jungfrauen zur Folge gehabt zu haben. Die Frage der Jünger (Joh. 4, 33) ist σαρκικός u. mit der Frage der Samariterin zu vergleichen. Die Wendung ‚Wille des Vaters' (Joh. 4, 34) wird mit der Erkenntnis des Vaters zusammengebracht. Die Ernte (4, 35) bedeutet die Rettung der Seelen, wobei einige Seelen schon reif waren bzw. reif wurden bzw. reif werden. Der θερίζων (Joh. 4, 36) ist der Soter usw. Der Königliche (Joh. 4, 46ff) ist der Demiurg, sowohl er selber als auch sein Sohn stehen für den psychischen Menschen.

c. Markion. Markion wendet sich mit Nachdruck gegen die allegorische Auslegung: ‚. . . jedenfalls hat es in der ältesten Kirche keinen Theologen gegeben, der mit solcher Konsequenz die allegorische Auslegung abgelehnt hat wie er' (v. Harnack, Marcion 66). Er vertritt ein bestimmtes System, zB.: Der Gott des AT ist gerecht u. bösartig; das AT ist buchstäblich zu verstehen; der gute Gott blieb bis zu seinem Erscheinen dem Weltschöpfer verborgen; er ist nicht als Lenker der Welt zu verstehen, er ist ebensowenig als Richter zu begreifen; Jesus Christus ist nicht mit menschlichen Maßstäben zu messen; er hat das Gesetz nicht erfüllt u. allein den Glauben betont usw. (Harnack aO. 64). Markion hat nun von diesen Voraussetzungen her das NT verstanden, zB.: Rom. 1, 17 wird καθὼς γέγραπται κτλ. gestrichen, weil es ein Schriftwort ist. Rom. 1, 18 wird θεοῦ nach ὀργή getilgt, weil der gute Gott nicht zornig sein kann. Rom. 3, 31/4, 25 wird gestrichen, weil Markion den Gedanken einer Aufrechterhaltung des Gesetzes ablehnt. Rom. 9, 1/33 fehlt, weil der Abschnitt in allzu hohem Maße judenfreundlich ist. Rom. 10, 15/11, 33 fehlt desgleichen, 1 Cor. 3, 17 wird φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός durch φθαρήσεται ersetzt, weil der gute Gott niemanden verdirbt. 1 Cor. 10, 11 wurde möglicherweise ἀτύπως συνέβαινεν geschrieben, um die Typologie zu vermeiden. 1 Cor. 15, 45 heißt es: ὁ ἔσχατος κύριος εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν, weil Christus nicht als Adam verstanden werden sollte. Gal. 1, 18/24 waren möglicherweise gestrichen, weil Markion die Beziehungen des Paulus zu Petrus u. der judenchristlichen Gemeinde nach Kräften zu ignorieren suchte. Gal. 3, 6/9. 14a waren gestrichen, weil Markion der Verweis auf Abraham nicht paßte. Gal. 3, 15/25 waren ebenfalls getilgt, weil die Ausführungen über Abraham, den Samen u. das Gesetz fragwürdig schienen. Gal. 4,4 fehlen γενόμενος u. ἐκ γυναικός, weil Jesus nicht als irdische Gestalt zu betrachten ist. Eph. 3, 9 wird das ἐν vor τῷ θεῷ κτλ. getilgt, um darauf hinzuweisen, daß der Heilsplan des guten Gottes dem Weltschöpfer verborgen

war. Phil. 2, 7 wird γενόμενος gestrichen, weil Jesus nach Markion nichts Menschliches an sich hatte, weder Fleisch noch Leib. Col. 1, 15b/17 wird gestrichen, weil Jesus mit der Schöpfung nicht in Zusammenhang gebracht werden kann (vgl. zu diesen Stellen u. anderen v. Harnack, Marcion 45).

IV. Alexandriner. Die Geschichte der altchristl. E. ist charakterisiert durch das Vorhandensein zweier Schulen, der alexandrinischen u. antiochenischen. Die alexandrinische Schule ist die ältere. Zu ihr gehören Clemens Alexandrinus u. Origenes.

a. Clemens Alex. Clemens Alex. kennt die wörtliche u. allegorische Auslegung; zB.: Die Opfertiere, die gespaltene Klauen haben u. wiederkäuen, weisen auf die Gerechten, die durch ihren Glauben zum Vater u. Sohn kommen, die Tiere dagegen, die zwar wiederkäuen, aber keine gespaltenen Klauen haben, weisen auf das jüd. Volk, das zwar das Wort Gottes im Munde führt, aber keinen Glauben hat u. auch nicht durch den Sohn zum Vater gelangt. Und die Tiere schließlich, die zwar gespaltene Klauen haben, aber nicht wiederkäuen, versinnbildlichen die Irrlehrer, die sich u. a. um die Werke der Gerechtigkeit nur im großen u. ganzen kümmern (strom. 7, 109, 1ff). Er kennt außerdem die typologische E.; zB.: In dem Spiel zwischen Isaak u. Rebekka, dem Abimelech zuschaut, ist Isaak ein Hinweis auf die Geretteten, Rebekka ein Hinweis auf die Kirche, Abimelech ein Hinweis auf Christus (paed. 1, 22, 1ff); der goldene Leuchter wird als Hinweis auf Christus, speziell das Kreuz verstanden (strom. 5, 35; W. Völker, Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus [1952] 155. 461). – Es ist keine Frage, daß Clemens sein Verständnis dem biblischen Stoff aufprägt, daß er zB. paulinischen Gedankengängen nicht gerecht zu werden vermag. Rom. 7, 4 heißt es: wir sind dem Gesetz gestorben durch den Leib Christi. Clemens dagegen hält das Gesetz für gut: es lehrt das Meiden des Bösen, es treibt zum Erwerb der Tugenden an, es ist ein Wohltäter, da es aus Ungerechten Gerechte macht u. zu Gott hinführt (Völker aO. 268). Er schreibt deshalb zu Rom. 7, 4: Wir wurden also dem Gesetz getötet, d. h. der durch das Gesetz offenbar gemachten Sünde (strom. 3, 84, 4; H. Seesemann, Das Paulusverständnis des Clemens Alexandrinus: ThStKr 107 [1936] 318), bzw.: Denn wir gehorchen auch bei der richtigen Auffassung des Gesetzes dem nämlichen Herrn, der uns in ihm von ferne her befiehlt (strom. 3, 84, 4). Aber auch in anderen Fragen vermochte Clemens den Apostel nicht in angemessener Weise zu interpretieren.

b. Origenes. 1. Dreifache Auslegung. Orig. verweist auf Prov. 22, 20 u. schließt, daß die Schrift auf dreifache Weise auszulegen sei (princ. 4, 2, 4): 1) Es gibt eine buchstäbliche Auffassung der Schrift, die für den Einfältigen bestimmt ist. 2) Es gibt sodann den moralischen Sinn, er entspricht der Seele u. ist für den etwas mehr Fortgeschrittenen gedacht. 3) Es gibt schließlich den pneumatischen Sinn, er wird den Vollkommenen zugedacht. – Orig. hat zur Festigung seiner Theorie selber darauf hingewiesen, daß zahlreiche Sätze sowohl des AT als auch des NT rein wörtlich genommen keinen vernünftigen Sinn ergäben. – Zum AT: Orig. hält für abwegig das Gebot, Geier zu essen, da selbst bei größter Hungersnot u. bei größtem Mangel niemand auf den Gedanken käme, dieses Tier zu essen; ferner das Gebot, daß unbeschnittene, acht Tage alte Kinder aus ihrem Stamm ausgerottet werden; weiter die Anordnung, den Bockhirsch als Opfer darzubringen, da ein Tier dieser Art überhaupt nicht existiert; auch das Gebot, einen Greif zu essen, da dieses Tier niemand in die Hände käme; sodann die Bestimmung: Sitzet in den Häusern; niemand von euch soll am siebenten Tag von seiner Stelle gehen (Ex. 16, 19), mit der Begründung, kein lebendes Wesen könne an einem Tag bewegungslos sitzen. – Zum NT: Orig. findet befremdlich den Satz: Grüßt niemand auf der Straße (Lc. 10, 4) oder daß einer auf die rechte Backe geschlagen werde (Mt. 5, 39) oder das rechte Auge, das Ärgernis verursacht habe, auszureißen. Er schreibt: Alles dies haben wir angeführt, um zu zeigen, daß es in der Absicht der göttlichen Kraft ist, nicht bloß den buchstäblichen Sinn aufzuzeigen, da bisweilen der bloße Buchstabe nichts Wahres, ja nicht einmal Vernünftiges u. Mögliches enthält (princ. 4, 2, 10. 11). – Orig. hat sich der pneumatischen Methode in der Auseinandersetzung mit Celsus bedient. So zB.: Celsus meint, Gott habe Hände usw. Orig. setzt nun auseinander, daß die fraglichen Stellen bildlich zu verstehen seien u. daß Gott keine Hände u. keinen Leib habe (c. C. 4, 37). Oder: Celsus meint, Gott habe dem Menschen Atem eingehaucht, Orig. dagegen behauptet, diese

Stelle sei bildlich aufzufassen u. besage, daß Gott dem Menschen von seinem unvergänglichen Geist mitteilte (c. C. 4, 37). Vgl. außerdem c. C. 4, 38. 44. 45. 48/53. Auch Orig. hat seine Gedanken der ntl. Überlieferung aufgeprägt.

2. Willensfreiheit. Willensfreiheit wird betont. Origenes verweist auf einige Stellen des AT (Ex. 4, 21; Ez. 11, 19) u. des NT (Rom. 9, 16; Phil. 2, 13 usw.), die der Willensfreiheit im Wege stehen u. setzt auseinander: Nur die Bewegungsfreiheit haben wir von Gott empfangen, wir selbst aber gebrauchen sie zum Schlechten oder Guten. So haben wir auch die Tätigkeit, durch die wir lebende Wesen sind, von Gott empfangen, u. das Wollen von dem Weltschöpfer. Unser aber ist die Richtung desselben auf das Echte oder auf das Gegenteil (princ. 3, 1, 19).

3. Glaube. Der Glaube wird minderbewertet. Joh. 12, 44 wird vom Glauben u. Schauen geredet, Orig. exegesiert Joh. 12, 44 folgendermaßen (Komm. zSt.): Zum Glauben zwar gelangt auch die Menge derer, die zum Gottesdienst kommen. Das Schauen des Wortes u. die Erkenntnis des Vaters im Wort aber erlangen nicht alle Gläubigen. 1 Cor. 12, 8. 9 wird von verschiedenen Gnadengaben gesprochen, von der Gabe der Weisheit, von der Gabe der Erkenntnis, von der Gabe des Glaubens usw. Orig. meint dazu (c. C. 3, 46): ‚Und wenn Paulus die von Gott verliehenen Gnadengaben aufzählt, so nennt er an erster Stelle das Wort der Weisheit, an zweiter Stelle das Wort der Wissenschaft, dadurch andeutend, daß diese der ersteren nachstehe, u. nach beiden an dritter Stelle den Glauben.‘ Vgl. außerdem in Joh. comm. 4, 42. 1 Cor. 1, 21 wird von der Weisheit geredet, u. Orig. schreibt in diesem Zusammenhang (c. C. 1, 13): ‚In diesen Worten (sc. 1 Cor. 1, 21) ist deutlich ausgesprochen, daß Gott in der Weisheit Gottes hätte erkannt werden können, weil das aber nicht geschehen ist, gefiel es Gott sodann, die zu retten, welche glauben‘ usw. Selbstverständlich spielt auch die Rechtfertigung aus Glauben nur eine geringe Rolle: Rom. 4, 3 (Rechtfertigung aus Glauben) u. Jac. 2, 20 (Rechtfertigung aus Werken) gehören zusammen (in Rom. comm. ad loc.).

4. Seele Jesu. Origenes hält die Verbindung von Gott u. Fleisch für unmöglich u. bildet deshalb die Lehre von der Seele Jesu. Er verweist auf Joh. 10, 18 (princ. 2, 6, 3); Joh. 12, 17; Ps. 46, 8; Col. 3, 4; 1 Joh. 2, 6 (princ. anaceph. 4).

V. Antiochener. a. Lukian, Methodius, Eustathius, Cyrill v. Jerus. Lukian v. Antiochien betätigte sich als Kritiker der LXX u. des NT. Seine Rezension setzte sich durch in Syrien, Kleinasien, Kpel, Griechenland. – Methodius v. Olympus wollte den Literalsinn u. die grammatische Interpretation des AT u. NT bewahren. Er warnte vor dem Streben, mystisch u. allegorisch zu erklären u. bekämpfte deswegen Orig., weshalb Eusebius, ein Verehrer des Orig., ihn in seiner Kirchengeschichte nicht erwähnt. Trotzdem findet sich auch bei ihm die Allegorie. Der Satz: Nimm mir ein dreijähriges Kalb u. eine dreijährige Ziege u. einen dreijährigen Widder u. eine Turteltaube u. eine Taube (Gen. 15, 9), hat nach ihm folgende Bedeutung: Man soll die Seele ohne Fehler bewahren, gleich einem Kalb, weiterhin Fleisch u. Verstand, das Fleisch wie eine Ziege, den Verstand wie einen Widder. Die Angabe ‚drei Jahre‘ wird auf das makellose Wissen u. die Dreifaltigkeit bezogen. Der Satz: Eure Lampen sollen nicht erlöschen . . ., wenn er zur Zeit der zweiten Nachtwache kommt, u. wenn zur dritten Nachtwache, selig seid ihr (Lc. 12, 35), wird folgendermaßen exegesiert: Die abendliche, zweite u. dritte Nachtwache weisen auf die wechselnden Stufen des Alters, Jugendzeit, Mannbarkeit, Greisenalter (symp. 5, 2). Der Satz: . . . ihr sollt dann nicht Abfall von Wein noch Abfall von Rauschtrank trinken, noch was sonst aus allen Trauben bereitet wird (Num. 6, 1ff), bedeutet folgendes: Die Früchte des Baumes der Schlechtigkeit soll nicht pflücken, wer sich dem Herrn gelobt u. geweiht hat (ebd. 5, 5) usw. – Eustathius v. Antiochien lehnt die Allegorese ab u. bekämpft Origenes u. seine Auslegung von 1 Sam. 28, 18ff (Hexe von Endor). Er wirft ihm vor, daß er sonst die Allegorese behauptet, während er für diese Geschichte die Allegorese ablehnt. Er verwirft die Allegorese jedoch nicht grundsätzlich. – Cyrill v. Jerusalem verwendet die Typologie. Der Stab des Mose ist Typus der Auferstehung (cat. 4), Josua u. Aaron sind Vorbilder Jesu, Eva ist Typus der Maria (cat. 12). Er kennt außerdem die (messianische) Prophetie (cat. 4). Ps. 44 verkündet die Gottheit Jesu (cat. 11), Ps. 109 verkündet das Priestertum Jesu (cat. 12), Jes. 51, 1; Thren. 3, 53 weissagt das Leiden Jesu (cat. 13), Ps. 15. 29. 35. 84

weissagen die Auferstehung (cat. 14), Mal. 3, 1 spricht von der ersten Ankunft Jesu, Mal. 3, 23 spricht von der zweiten Ankunft Jesu (cat. 15).

b. Diodor v. Tarsus. Dieser bemüht sich um eine möglichst exakte Kommentierung, trägt aber ebenfalls seine Gedanken in den Stoff hinein. Er vertritt die Behauptung der Willensfreiheit des Menschen u. deutet die dem entgegenstehenden Aussagen des Paulus um. Zu Rom. 8, 28 meint er, die nach Vorsatz Berufenen seien die durch den eigenen Vorsatz würdig Gewordenen, Rom. 9, 16 (also liegt es nicht an mir . . .) wird durch Einfügung von κατὰ σέ dem Gegner des Paulus unterschoben, Rom. 9, 19 wird das Murrenkönnen des Menschen als Beweis für das ἐφ' ἡμῖν gewertet. Vgl. E. Schweizer: ZNW 40 (1941) 56ff.

c. Theodor v. Mopsuestia. Theodor vertritt eine historisch-grammatische E. u. lehnt die Allegorie ab; er hat ein (jetzt verlorenes) Werk in fünf Büchern gegen die Allegoristen geschrieben u. betrachtet die paulinische E. von Gal. 4 nicht als allegorisch, sondern als typologisch. Er ist jedoch auch gegenüber der Typologie sehr zurückhaltend. Auf Typologien verweist er eigentlich nur dann, wenn sie im NT erwähnt werden. So zitiert er die Schlange als Typus Christi, Jonas Aufenthalt im Walfisch als Typus des Todes Jesu. Er kennt jedoch auch Typologien, die nicht im NT vorgebildet sind. So betrachtet er zB. den Exodus, das verheißene Land u. Jonas' Einzug in Ninive als Typus des Kommens Christi. Theodor steht der (messianischen) Prophetie mit Abneigung gegenüber. Er bezieht zB. Mich. 5, 2; Sach. 9, 10 auf Serubbabel u. er betrachtet die Ehe des Hosea mit einer Buhldirne als Verweis auf das Verfahren Gottes mit Israel. Er bezieht weiter Mich. 4, 1 auf die Gefangenschaft in Babylon, Nah. 3, 1 auf die Makkabäerzeit, Hos. 1, 10. 11 nur auf das Ende der Gefangenschaft. Theodor hat im übrigen eine eigene Lehre entwickelt. Er stellt zunächst fest, daß viele Angaben im AT auf atl. Angelegenheiten zu beziehen seien, u. macht die Beobachtung, daß diese Angaben im NT auf Jesus usw. bezogen würden. Er nimmt nunmehr an, daß hier eine accommodatio vorliege, d. h. daß die atl. Worte nicht bewußt auf Christus bezogen seien, daß sie aber doch auf ihn paßten u. κατ' ἔκβασιν an ihm in Erfüllung gingen. – Im einzelnen ist zu bemerken. 1) Psalmenkommentar. David ist als Autor aller Psalmen zu betrachten. Er weist hin auf Absalom, bereut seine Sünde wegen Bathseba (6. 12), kommt zu sprechen auf seine Verfolgung durch Saul (10. 16), verbreitet sich über allgemeine ethische Thesen (4. 11) u. prophezeit die Gefangenschaft des Volkes in Babylon (5, 25), die Niederlage der Assyrer (29. 31. 32. 33. 40), die Rückkehr aus dem Exil (64. 65. 66) u. die Makkabäerkämpfe (55. 57. 58. 59. 68). Auf Christus selber weisen nur vier Psalmen hin (3. 8. 44. 109). 2) Hohes Lied. Theodor stellt sich die Genese des Stückes folgendermaßen vor. Salomo vermählte sich mit einer Äthiopierin u. wurde daraufhin von jüdischer Seite getadelt, die ihm die Verachtung heiliger Sitten vorwarfen. Um sich gegen diese Vorwürfe zu verteidigen sowie um das Wohlgefallen der Braut zu erwerben, verfaßte er das Hohe Lied. 3) Hiob. Theodor meint, das Stück sei einem heidn. Drama zu vergleichen, der Verfasser habe eine Vorliebe für heidnische Sagen gehabt. Das zeige der Name der dritten Tochter Hiobs usw. – Theodor vermag ebensowenig wie andere paulinischen Gedankengängen gerecht zu werden. Vgl. U. Wickert.

d. Polychronius. Polychronius, Bruder des Theodor von Mopsuestia, achtet auf eine grammatische u. historische Interpretation. Er hat zB. zu Dan. 6, 3 auseinandergesetzt, das πνεῦμα περισσόν beziehe sich nicht auf den Hl. Geist, sondern auf die Gnade, u. er hat zu Dan. 7 bemerkt, hier werde nicht vom Antichristen, sondern von Antiochos Epiphanes gesprochen.

e. Joh. Chrysostomus. Joh. Chrys. geht davon aus, daß sowohl die atl. wie auch die ntl. Schriftsteller Bilder u. Figuren gebrauchen, daß manches so zu verstehen ist, wie es gesagt wird, daß manches aber auch anders zu verstehen ist. Er ist außerdem der Ansicht, daß andere Zusammenhänge wiederum anders zu verstehen sind, daß sie neben dem geschichtlichen noch einen höheren Sinn haben. Er findet außerordentlich viele Typologien. Auf Jesus weisen hin Adam (in Rom. hom. 10), Melchisedek (in Gen. hom. 35), Joseph (ebd. 61), Josua (in Jos. 6 hom. 1), Jonas (in Joh. hom. 44), das Opfer des Isaak (ebd. 84), das Opferblut im Alten Bunde (ebd. 44), die Kleidung des Hohenpriesters (in Hebr. hom. 1). Auf die Kirche weisen hin die Arche Noah u. die Geschichte Ruths (in Mt. hom. 3), auf Kirche u. Synagoge weisen hin

Phares u. Zara (in Gen. hom. 62), Hagar u. Sara (in Mt. hom. 16). Auf die Taufe u. das Abendmahl verweisen das Wasser aus dem Felsen u. das Manna (in 1 Cor. hom. 23). Auf die Auferstehung wird verwiesen durch den Namen Seth (in Gen. hom. 21) usw. Joh. Chrys. hat sodann auf zahlreiche messianische Weissagungen aufmerksam gemacht (vgl. Ph. Hergenröther, Die antiochenische Schule u. ihre Bedeutung auf exegetischem Gebiet [1866] 36).

f. Theodoret. Theodoret unterscheidet den eigentlichen u. den übertragenen Sinn. Teils ist der Sinn offen, teils ist er figürlich. Theodoret verficht gleichfalls die Typologie (vgl. Hergenröther aO. 44). Er berücksichtigt außerdem die messianische Prophetie. Zu Jes. 2, 2 wird auf die Geburt Jesu verwiesen, bei Jes. 10, 10 polemisiert er scharf gegen diejenigen, die die Stelle auf Serubbabel beziehen; in Jes. 11 werde die Empfängnis vom Hl. Geist prophezeit; Jes. 52, 13 weist auf das Leiden Jesu hin; Jes. 58, 10 wird die Auferstehung Jesu vorausgesagt (vgl. Hergenröther aO. 45). Eine größere Anzahl von Psalmen wird messianisch verstanden, so zB. Ps. 71. Nach der Ansicht Theodorets ist dieser Psalm nicht auf Salomo, sondern auf Christus zu beziehen. Bei der Erklärung des Hohen Liedes setzt er auseinander, daß es nicht auf Salomo u. eine Pharaonentochter bzw. auf Volk und König zu beziehen sei, daß hier vielmehr das Verhältnis von Christus u. der Kirche beschrieben werde.

VI. Kappadozier. a. Basilius. Basilius v. Caesarea ist Gegner der Allegorie. ‚Unter dem Vorwand höherer Erleuchtung u. erhabener Einsicht haben sie zur Allegorese ihre Zuflucht genommen u. behaupten, unter den Wassern seien niedrige geistige u. körperliche Kräfte zu verstehen, die besseren seien oben am Firmament geblieben . . .; doch solcherlei Reden weisen wir als Traumgebilde u. Altweibergeschwätz ab, verstehen unter Wasser Wasser‘ (in hexaem. hom. 3). Er hat sich des weiteren über die Typologie geäußert: ‚Wenn durch niedere menschliche Dinge das Göttliche vorgebildet wird, so ist deshalb die Natur dieses Göttlichen nicht niedrig. Dasselbe wird nur durch den Schattenriß der Typen oft im voraus bezeichnet; denn es ist der Typos eine Offenbarung von erwarteten Dingen mittels Nachbildung, indem derselbe die Zukunft auf andeutende Weise anzeigt‘ (Spir. s. 14). Basilius gibt Beispiele u. übernimmt unter anderem die schon vom NT gebildeten Typen: Adam ist Typos Christi (Rom. 5, 14), ebenso der Fels in der Wüste (1 Cor. 10, 4); das Manna ist Typos des Brotes (Joh. 6, 41), die Schlange Typos des Kreuzesleidens (Joh. 3, 14); die Ersetzung des Widders für Isaak, das Weilen des Jonas im Walfisch ist Typos der Höllenfahrt Jesu usw. – Basil. macht von der (messianischen) Prophetie ausgedehnten Gebrauch, Jes. 7, 14 wird auf die Jungfrauenschaft der Maria hingewiesen (in Jes. comm. zSt.): Jes. 9, 1 auf den Messias (ebd.; doch ist der Kommentar vielleicht unecht); Ps. 28, 3 (die Stimme des Herrn ist über den Wassern) deutet die Taufe Jesu an (in Ps. 28 hom.); Ps. 33, 7 (der Arme rief u. der Herr erhörte ihn) kann auf die Armut Jesu bezogen werden (in Ps. 33 hom.); Ps. 44 verweist auf Gottheit u. Leiden des Messias (in Ps. 44 hom.); Ps. 48 (doch Gott wird meine Seele erlösen aus der Hand des Hades, wenn er mich aufnimmt) wird die Höllenfahrt Jesu prophezeit (in Ps. 48 hom.); Ps. 33, 17/19 (das Angesicht des Herrn ist wider die, die das Böse tun, der Herr ist nahe denen, die demütig sind im Geiste) verweist auf die Parusie des Menschensohnes u. sein Erscheinen zum Gericht; Ps. 32, 10 (Gott zerstreut den Rest der Nationen u. verwirft die Gedanken der Völker) weist auf die von Pilatus u. den Führern des jüd. Volkes gegen Jesus verübten Anschläge hin (in Ps. 32 hom.); Ps. 59 prophezeit, daß alle Völker sich zu Christus bekehren werden (in Ps. 59 hom.); Jes. 9, 1 verweist auf den Messias (in Jes. comm. zSt.).

b. Gregor v. Nyssa. Gregor v. Nyssa, Bruder des Basilius, hat sich gegenüber der Allegorie weniger zurückhaltend geäußert (in Cant.: PG 44, 756B; K. Holl, Amphilochius v. Ikonium [1904] 259). Er gebraucht auch in gehäufter Weise die Typologie. Im AT wird auf Lamm u. Kreuz hingewiesen, nicht weniger aber auf die Taufe. Typen der Taufe sind der Brunnen, der Hagar gezeigt wurde (Gen. 21, 19), der Brunnen Rebekkas (Gen. 24, 16), der Brunnen Rachels (Gen. 29, 10), die Aussetzung des Mose ins Wasser, der Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer, die 12 Steine im Bett des Jordan (Jos. 4, 9), das Opfer des Elia (1 Reg. 18, 22), die Reinigung des Syrers Naeman (2 Reg. 5, 14). Auch die Geschichte des Mose wird typologisch verstanden: der brennende Dornbusch ist Typos der Jungfräulichkeit der Maria, die an

der Brust verborgene u. wieder hervorgebrachte Hand Mose weist auf den aus dem Schoß des Vaters gekommenen u. dahin zurückkehrenden Sohn Gottes. Die einzelnen Teile u. Gerätschaften der Stiftshütte erfahren eine typische Deutung. Im einzelnen ist zu den Ausführungen Gregors v. Nyssa zu sagen: im Hexaemeron u. in De opificio hominis wird ziemlich historisch-grammatisch exegesiert; die Schrift De vita Moysis dagegen ist allegorisch gehalten. In ihr wird dargelegt, daß die Lebensschicksale des Mose die stufenweise Erhebung der Seele versinnbildlichen (vgl. dazu J. Daniélou in der Einleitung zu seiner Ausgabe [1955] X/XVIII). Der Kommentar zu den Psalmen ist gleichfalls allegorisch ausgearbeitet. In den 15 Homilien zum Hohen Lied bietet Gregor eine Rechtfertigung der allegorischen Interpretation.

c. Gregor v. Nazianz. Gregor v. Nazianz hat sich zur Frage der E. folgendermaßen geäußert: ‚Wir wollen in der Mitte gehen zwischen denjenigen, welche eine ganz fleischliche Auffassung haben u. denen, welche zu sehr die geistige u. anagogische Interpretation lieben, damit wir weder ganz träge u. teilnahmslos, noch auch wieder zu vorwitzig seien u. vom vorliegenden Gegenstand abkommen u. abschweifen. Denn das eine ist gleichsam jüdisch ..., das andere eines Traumdeuters würdig, beides aber gleich verwerflich' (or. 45). Trotzdem vertritt Gregor nicht selten eine ausgedehnte allegorische Erklärung.

VII. Westliche Väter. a. Irenäus. Irenäus ist darauf bedacht, Anstöße des AT zu beseitigen. Es wird zB. erzählt, daß Gott die Ägypter verstockte u. tötete, u. daß die Israeliten goldene u. silberne Gefäße mitnahmen. Iren. sucht nun darzulegen, daß dieses Geschehen mit dem Wesen Gottes übereinstimmt usw. (haer. 4, 28/30). Er bemüht sich weiter darum, die volle wörtliche u. buchstäbliche Übereinstimmung des AT u. NT zu erweisen (ebd. 4, 8, 2. 3). Er sucht sodann zu zeigen, daß das AT von typischer Bedeutung sei (ebd. 4, 31). Schließlich macht er darauf aufmerksam, daß von Jesus prophezeit wird (ebd. 4, 33).

b. Hippolyt. Hippolyt kennt sowohl den Literalsinn als auch einen höheren, den mystisch-typischen Sinn. Er erklärt zB., Dan. 8 beziehe sich auf den Kampf Alexanders des Großen u. auf die Übeltaten des Antiochos Epiphanes usw. (vgl. A. Hamel, Kirche bei Hippolyt von Rom, Diss. Bonn [1929] 7/16).

c. Tertullian. Tertullian hat sich in der Frage der Allegorie kurz u. bündig geäußert: Nur dann ist ein allegorischer Sinn zu konstatieren, wenn sich die Sache selbst nicht in der Wirklichkeit findet (scorp. 11). Im übrigen ist Tertullian dadurch bedeutungsvoll, daß nun die Glaubensregel für die Schriftauslegung von Wichtigkeit wird (vgl. H. Karpp, Schrift u. Geist bei Tertullian [1955] 32/46).

d. Hilarius. Hilarius v. Poitiers hat mehrere exegetische Schriften geschrieben, einen Kommentar zu den Psalmen, zu Hiob (der verlorengegangen ist), zum Evangelium des Matthäus, außerdem ein Buch der Geheimnisse. Er müht sich hier um den tieferen, d. h. den allegorischen Sinn u. sucht Typen, d. h. Vorbilder, des NT im AT festzustellen.

e. Ambrosius. Ambrosius hat Auslegungen zum AT sowie einen Kommentar zum Evangelium des Lukas herausgebracht. Seine Auslegungsmethode sei an einigen Beispielen des Kommentars erläutert. Der verstummende Zacharias ist Typus des aufhörenden atl. Priester- u. Prophetentums bzw. des im Unglauben ersterbenden Judentums, die Jungfrau ist Typus der Kirche, der Census des Augustus ist Typus des Census Christi, die Eselin ist Typus der Heidenwelt; auch die Geschenke der Weisen aus dem Morgenland haben symbolische Bedeutung usw.

f. Ambrosiaster. Der Ambrosiaster zeichnet sich aus durch eine bemerkenswerte Nüchternheit u. meint, daß die kirchlichen Verhältnisse verschiedenen Wandlungen unterworfen gewesen seien. Er spricht davon, daß die Apostel fast sämtlich verheiratet waren, daß die kirchlichen Ordnungen ursprünglich sehr locker waren, daß alle lehrten u. tauften, u. urchristliche Einrichtungen auf synagogale zurückgingen. Nach dem Ambrosiaster wurde die römische Gemeinde durch jüdische Gläubige begründet u. war der Streit zwischen Petrus u. Paulus (Gal. 2) ein tatsächlicher u. nicht ein fiktiver, wie in der alten Kirche häufig behauptet wurde.

g. Hieronymus. Hieronymus ist in der Auslegung von Jes. 6 von anderen Exegeten abhängig, so zB. von Origenes. So ist er in der Meinung, daß der Tod des Königs Usia notwendig sei, daß die Flügel der Seraphim das Antlitz Gottes verhüllten usw., von Origenes beeinflußt. Andererseits wendet er sich gegen origenistische Auslegung, so wenn er dagegen

polemisiert, daß die Seraphim Christus sind u. den Hl. Geist repräsentieren. Er meint seinerseits, daß Christus im Tempel thront u. die Seraphim die Testamente darstellten. Anders exegesiert er den Galaterbrief. Er vertritt hier im allgemeinen historische E. Auch im Kommentar zum Titusbrief verzichtet er auf allegorische Auslegung. Dagegen hat er es bei seiner Kommentierung der zwölf Propheten unternommen, beide Arten der Auslegung, die wörtliche u. die allegorische, miteinander zu verbinden. In einem späteren Kommentar zu Jonas hält er den Text für historische Wahrheit, benutzt ihn aber zu typologischer Auslegung. In einer Erklärung von Jes. 13/18 dagegen exegesiert er wieder rein historisch: ,Wir haben richtig gehört: Von den Medern spricht der Prophet, von Babylon, der stolzen Stadt der Chaldäer. Aber wir wollen nicht die Vergangenheit verstehen. Wir möchten hören, was nicht Vergangenheit ist. Wenn wir das sagen, verurteilen wir nicht das tropologische Verständnis; aber die geistliche Auslegung muß sich an die Ordnung der Geschichte halten. Wer sie nicht beachtet, wird bei der Auslegung der Schrift in Blindheit u. Irrtum verfallen.'

h. Augustinus. Augustin ist zunächst für eine rein historische Schriftbetrachtung eingetreten. Er hat daneben aber auch einer allegorischen Schriftbetrachtung das Wort geredet: ,Auch freute ich mich, daß mir nicht mehr zugemutet wurde, die alten Schriften des Gesetzes u. der Propheten von dem Gesichtspunkt aus zu lesen, unter dem sie mir früher töricht erschienen, da ich keine Heiligen beschuldigte, so zu denken . . .; u. oft vernahm ich mit Freude, wie Ambrosius in seinen Reden an das Volk uns aufs angelegentlichste als Richtschnur den Satz empfahl: Der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig' (conf. 6, 4; vgl. 6, 5). Augustin hat sich des weiteren die Frage vorgelegt, wo eigentliche, nicht figürliche Redeweise, u. wo figürliche, übertragene Redeweise anzunehmen sei. Er hat eine Richtschnur aufgestellt, nach der bemessen werden kann, ob wir eine eigentliche oder eine figürliche Redeweise vor uns haben. Er meint, daß die Grundsätze, die die Schrift über das sittlich Gute u. Schlechte aufstellt, keine bloß figürliche Deutung zuließen. Weiterhin meint er, daß alles, was man in der Schrift von Gott u. seinen Heiligen Hartes oder sogar Grausames liest, sofern es klar u. verständlich klingt, nicht als figürliche Redeweise genommen werden kann, so zB. Rom. 2, 5ff. Und er meint andererseits: Alles, was im Worte Gottes im eigentlichen Sinn weder auf die Sittenlehre noch auf die Glaubenswahrheit bezogen werden kann, muß man figürlich halten. Dabei bezieht sich die Sittenlehre auf die Liebe Gottes u. des Nächsten (doctr. christ. 3, 10). Er setzt weiter auseinander: Es gibt selbst von Gott oder Personen, deren Heiligkeit die Hl. Schrift rühmend erwähnt, Worte oder sogar Taten, die unerfahrenen Menschen geradezu wie Schandtaten vorkommen; diese sind rein figürlich u. man hat ihren geheimen Sinn zur Mehrung der Liebe zu erklären. So wird zB. kein vernünftiger Mensch glauben, die Füße des Herrn seien von dem Weibe mit kostbarer Salbe in derselben Weise gesalbt worden, wie das unzüchtige u. verkommene Menschen zu tun pflegen, deren sündhafte Gastmähler wir verabscheuen. Der gute Geruch der Salbe bedeutet den guten Ruf des einzelnen Menschen. Jeder, der sich durch die Werke eines guten Lebens einen solchen Ruf erworben hat, salbt, indem er Christi Fußstapfen folgt, dessen Füße gleichsam mit dem kostbaren Salböl. Augustin wendet sich gegen eine bloß historische wie gegen eine bloß allegorische Deutung u. verdeutlicht seine Überlegungen an Arche u. Sintflut (civ. D. 15, 27). Er meint zunächst im Hinblick auf die historische Deutung: es darf niemand glauben, es sei dies ohne Grund aufgezeichnet worden oder man habe es hier lediglich mit geschichtlichen Tatsachen ohne jede allegorische Bedeutung zu tun. Er meint andererseits: es darf niemand denken, dies habe sich überhaupt nicht zugetragen, sondern es handele sich nur um Redefiguren. Augustin polemisiert gegen die erste Ansicht: man dürfe nicht die nackten Tatsachen allein ins Auge fassen, wo doch so merkwürdige Dinge erzählt werden, wie zB. von der Auswahl der Tiere, die in die Arche aufgenommen werden sollten. Augustin polemisiert sodann auch gegen die zweite Ansicht: die Vertreter der Meinung, es handele sich überhaupt nicht um Tatsachen, sondern nur um Sinnbilder, beriefen sich zunächst darauf, daß eine Überschwemmung, bei der das Wasser noch 15 Ellen über die höchsten Berge emporstieg, nicht habe stattfinden können im Hinblick auf den Gipfel des Berges Olympos; sie führten auch die Maße der Arche ins Feld u. sagten, sie sei nicht groß genug

gewesen, um so viele Arten von Tieren beiderlei Geschlechts zu fassen; manche wieder beunruhigten sich mit der Frage, welche Art von Nahrungsmitteln in der Arche jenen Tieren wohl hätte zur Verfügung stehen können.

Zum NT: R. Bultmann, Ursprung u. Sinn der Typologie als hermeneutischer Methode: ThLZ 75 (1950) 205/212. – J. W. Doeve, Jewish Hermeneutics in the synoptic Gospels and Acts, Diss. Leiden (1953). – E. E. Ellis, Paul's Use of the OT (Edingburgh 1957). – G. Harder, Die Septuagintazitate des Hebr.: Theologia viatorum (1939) 33/52. – M. Karnetzki, Die atl. Zitate in der synopt. Tradition, Diss. Tübingen (1955). – W. G. Kümmel, Jesus u. der jüd. Traditionsgedanke: ZNW 33 (1934) 105/130. – T. W. Manson, The OT in the Teaching of Jesus: BullJohnRylLibr 34 (1951/52) 312/332. – O. Michel, Paulus u. seine Bibel (1929). – J. v. d. Ploeg, L'exégèse de l'AT dans l'Épître aux Hébreux: RevBibl 54 (1947) 187/228. – S. Samsler, La typologie de l'AT chez Saint Paul: RThPh 37 (1949) 113/128. – J. Schmid, Die atl. Zitate bei Paulus u. die Theorie vom sensus plenior: BiblZ NF 3 (1959) 161/173. – K. Stendahl, The School of St. Matthew and its Use of the OT = ASNU 20 (1954).

Zur Patristik: F. M. Abel, Parallélisme exégétique entre S. Jérôme et S. Cyrille d'Alex.: Vivre et Penser 1 (1941) 94/119; 212/230. – M. Comeau, S. Augustin exégète du IVe évangile (Paris 1930). – J. Daniélou, Origène comme exégète de la Bible = TU 63 (1957) 280/290. – R. Devreesse, La méthode exégétique de Théodore de Mopsueste: RevBibl 53 (1946) 207/141 = R. D., Essai sur Théodore de Mopsueste = StT 141 (1948) 55ff. – J. B. Kellner, Der hl. Ambrosius als Erklärer des AT (1893). – E. Klostermann, Formen der exeget. Arbeiten des Origenes: ThLZ 72 (1947) 203/208. – T. E. Pollard, The Exegesis of Scripture and the Arian Controversy: BullJohnRylLibr 41 (1958/59) 414/429. – A. Souter, The earliest Latin Commentaries on the Epistles of St. Paul (Oxford 1927). – U. Wickert, Studien zu den Pauluskommentaren Theodors v. Mopsuestia, Diss. Tübingen (1962).

W. E. Gerber.

Exemplum.

Das aus exem-lom (von eximere = ‚herausnehmen') durch Einschub von euphonischem p entstandene lat. Wort exemplum bedeutet eigentlich ‚ein aus einer Menge gleichartiger Dinge Herausgenommenes, woran die diesen gemeinsamen Eigenschaften anschaulich werden'. Ursprünglich diente es wohl zur Bezeichnung von Warenproben (vgl. Rhet. Her. 4, 6, 9); doch wurde die Bedeutung durch Vergleich erweitert, so daß das Wort den allgemeinen Sinn von ‚Beispiel, Muster, Vorbild' annahm (vgl. Kornhardt u. Kapp-Meyer). Das entsprechende griech. Wort ist παράδειγμα, seltener ὑπόδειγμα (zB. 2 Macc. 6, 28. 31; Sir. 44, 16; Joh. 13, 15; Hebr. 4, 11; Jac. 5, 10; 2 Petr. 2, 6; 1 Clem. 6, 1; 46, 1; 63, 1; Pap. frg. 3, 2). – 1) Besondere Bedeutung haben die E. als Kunstmittel in der Rhetorik. Der Verf. der Rhet. ad Alex. (9. 1429a 21f) definiert die Beispiele als ‚geschehene Handlungen, welche den vom Redner erwähnten ähnlich oder entgegengesetzt sind' (vgl. die Unterscheidung von exemplum simile, dissimile u. contrarium Quint. inst. 5, 11, 6f sowie Cic. de orat. 2, 169; über exempla ficta vgl. auch Cic. top. 45). Nach Zeno b. Anonym. Seg. rhet. 156 (Rhet. Gr. Sp.-H. 1, 380, 9f) ist das Beispiel die Erwähnung einer geschehenen Handlung zum Vergleiche mit der vom Redner untersuchten (danach Greg. Corinth. comm. in Hermog. 5, 36 [Rhet. Gr. W. 7, 1150, 21/3]). Nach Rhet. Her. 2, 29, 46 gehört das Beispiel zur Ausschmückung (exornatio) der Rede; es ist nach ebd. 4 (6), 49, 62 die Angabe einer Handlung oder eines Ausspruchs aus der Vergangenheit mit der Nennung eines bestimmten Urhebers u. dient dazu, die behandelte Sache auszuschmücken, ihr größere Wahrscheinlichkeit u. Anschaulichkeit zu verleihen. Andere Definitionen geben Cicero (inv. 1, 49), Mar. Victorin. (rhet. 1, 30 = Rhet. Lat. min. Halm 239, 10f), Beda (Rhet. Lat. min. Halm 618, 17) u. Quintilian (inst. 5, 11, 6). Wie dieser hatte schon Aristoteles (rhet. 1393a 27/30) historische u. frei erfundene Beispiele unterschieden u. letztere in Parabeln (Gleichnisse) u. Fabeln unterteilt. – 2) Die Beispiele dienen entweder der bloßen Belehrung u. Verdeutlichung (erklärende E.) oder wollen auf den Hörer bzw. Leser moralisch einwirken, indem sie ihn zur Tugend ermahnen oder vor Lastern warnen (*Erziehung). Ihren

Stoff entnehmen sie, soweit es sich nicht um frei erfundene Beispiele handelt, entweder der Sage oder der Geschichte, wobei freilich die historische Glaubwürdigkeit besonders bei den berühmten Männern in den Mund gelegten Aussprüchen (*Apophthegmata) meist sehr fragwürdig ist. Über die Apophthegmata oder Anekdoten s. auch O. Gigon, Antike Erzählungen über die Berufung zur Philosophie: MusHelv 3 (1946) 1/21; E. Hazelton Haight, The Roman Use of Anecdotes (New York 1940). Neben der einfachen Anführung eines Beispiels gibt es die Beispielerzählung, d. h. die zur Veranschaulichung einer Lehre oder Eigenschaft dienende Geschichte; diese unterscheidet sich von den verwandten literarischen Gattungen der Fabel, Parabel (des Gleichnisses) u. Allegorie dadurch, daß sie ohne irgendeinen Vergleich ihren Grundgedanken an Hand eines Einzelfalles darstellt. Wie bei der Fabel folgt auch hier gewöhnlich auf die eigentliche Erzählung die moralische Nutzanwendung (Paränese, Epimythion; seltener wird sie als Promythion vorangestellt). Meist stellt diese einen Topos dar (vgl. o. Bd. 4, 261). Bisweilen wird eine ganze Reihe von E. mit einer gemeinsamen Paränese verbunden, so daß ein priamelartiges Gebilde entsteht (vgl. W. Kröhling, Die Priamel als Stilmittel in der griech.-röm. Dichtung = Greifswalder Beitr. 10 [1935]). – 3) Führt ein Gebet, in dem man Gott um etwas bittet, Beispiele ähnlicher Wohltaten Gottes aus früherer Zeit an, so sprechen wir von einem ‚Paradigmengebet'. Diese Gebetsart geht vielleicht auf magische Beschwörungsformeln zurück, mit denen versucht wurde, die beschworene Gottheit zu bestimmten Handlungen zu veranlassen, indem man sie daran erinnerte, daß sie früher schon Ähnliches getan habe. – 4) Dem starken Bedürfnis nach E. in der Rhetorik suchten eigene Beispielsammlungen entgegenzukommen, in denen zu verschiedenen Tugenden, Lastern, Topoi u. ä. passende Beispiele zusammengestellt waren; als Quellen dieser Literaturgattung dienten besonders historische u. biographische Werke. – 5) Eine spezielle Bedeutung nimmt das Wort E. in der platonischen Philosophie an. Platon bezeichnet Parm. 132D die von ihm angenommenen Ideen als die παραδείγματα der Einzelwesen (vgl. Aristot. phys. 2, 3 [194b26]; metaph. 1, 9 [991a 19/22]). Sein Schüler Xenokrates definiert die Idee als vorbildliche Ursache (αἰτία παραδειγματική, causa exemplaris) der Naturdinge (Procl. in Plat. Parm. 136C = Xenocrat. frg. 30 Heinze). Der Neupythagoreer Nikomachos v. Gerasa betrachtete die vor der Weltbildung im Geiste des Schöpfers präexistierenden Zahlen als das Urbild (παράδειγμα ἀρχέτυπον), nach dem dieser alle Dinge geordnet hat. In ähnlicher Weise deutete Augustinus unter neuplatonischem Einfluß die platonischen Ideen als Gedanken Gottes; diese Lehre wurde in der Hochscholastik von Albertus Magnus u. Thomas v. Aquin mit dem Aristotelismus verbunden, indem die im Geiste Gottes ruhenden Ideen als universalia ante res u. die den Einzelwesen innewohnenden Wesensformen als universalia in rebus aufgefaßt wurden.

A. Nichtchristlich. I. Griechen. a. Allgemeines. Die Rhetorik befaßte sich eingehend mit den E. Nach Aristot. rhet. 1, 2 (1356b2/5) ist das Beispiel die rhetorische, nicht streng logisch durchgeführte Form des Induktionsschlusses, wie das Enthymem die rhetorische Form des Syllogismus ist (vgl. ebd. 2, 20 [1393a 26]; anal. post. 1, 1 [71a9/11]); es hat mehr den Charakter eines Analogieschlusses als den eines eigentlichen Induktionsschlusses (rhet. 1, 2 [1357b25/30]). Die E. eignen sich mehr für die Volksrede, die Enthymeme mehr für die Gerichtsrede (rhet. 3, 17 [1417b 38/1418a2]; vgl. ebd. 1, 9 [1368a29f]). Beispiel u. Enthymem werden auch von dem Anonymus: Rhet. Gr. Sp.-H. 1, 209, 12/4 gegenübergestellt. – PsAristot. rhet. ad Alex. 33 (1438b40/1439a3) empfiehlt, zeitlich oder räumlich naheliegende E. zu verwenden. Apsines rhet. 8: Rhet. Gr. Sp.-H. 1, 281, 1/3 fordert, ganz alte u. mythologische E. zu meiden. PsDionys. Halic. rhet. 11, 2 (124, 20f Usener) wird die Geschichte als φιλοσοφία ἐκ παραδειγμάτων bezeichnet.

b. Einzelbeispiele u. Beispielreihen. Il. 5, 381/402 erzählt Dione der von Diomedes verwundeten Aphrodite drei Geschichten von Göttern bzw. Göttinnen, denen von Menschen Leid zugefügt wurde. Ähnliche paradigmatische Geschichten, deren mythischer Stoff einer den troischen Ereignissen vorausliegenden Zeit entnommen ist, gibt es in 6, 128/41; 9, 524/605; 19, 85/136; 24, 601/20. Meist folgt auf die Erzählung die Paränese (vgl. auch Od. 1, 32/43; 21, 293/310 sowie 5, 118/28 mit einer ganzen Beispielreihe). Daß derartiges schon dem altorientalischen Epos bekannt war, zeigt die Aufzählung der

von Ištar treulos behandelten Geliebten im Gilgameš-Epos 6, 1, 46/77 (54f Schott). O. Kern (Die Rel. d. Griechen 2² [1963] 24) bestreitet die moralische Tendenz derartiger Geschichten in den alten Epen, wie sie Oehler annimmt; einen vermittelnden Standpunkt vertreten W. Schadewaldt (Iliasstudien 142) u. B. Snell (Gnomon 19 [1943] 68/71). Zu den E. gehören die paränetisch verwendbaren Geschichten in der Nekyia der Odyssee, also insbesondere der vielleicht orphisch beeinflußte Frevlerkatalog (11, 576/600; über Tantalos vgl. auch Archiloch. frg. 55). – Mythische E. zur moralisch-religiösen Unterweisung spielen eine zentrale Rolle in der Chorlyrik, aus der die attische Tragödie dieses Element übernimmt (Soph. Ant. 944/987; Eur. Hipp. 535/564 u. a.). Die attische Publizistik verfügt im 4. Jh. über einen reichen Schatz von E. aus jenen Epochen der attischen Geschichte (Solon, Tyrannenvertreibung, Perserkriege – insbesondere Marathon), die der mythischen Vergangenheit gleichgeachtet werden. Über die Bevorzugung der historischen E. vor den mythischen bei den attischen Rednern s. auch J. Kroymann, Sparta u. Messenien (1937) 89/91. Die enkomiastische Synkrisis, bei der der Held noch größer erscheint als mythische oder historische E., gibt es u. a. bei Isokrates (9, 34/40; vgl. o. Bd. 5, 335). In Delphi erzählten die Priester den Orakelbefragern E. der Frömmigkeit; hierher gehört der aus Theopomp. frg. 344 (FGH 2, 607) bekannte Klearchos (vgl. O. Kern, Die Rel. d. Griechen 2² [1963] 123). Auch Philosophen wie Pythagoras, Sokrates (vgl. o. Bd. 5, 603. 609. 620), Diogenes (vgl. o. Bd. 3, 998; Bd. 5, 603. 609), Epikur u. a. wurden besonders von ihren Anhängern als Vorbilder verehrt; in anderer Weise Alexander d. Gr. u. andere hellenistische u. spätantike Herrscher. In der Verehrung des Herakles als Herrschervorbild treffen sich kynisch-stoische Popularphilosophie, hellenistische Herrscherideologie u. die sich an eine sehr populäre Gottheit knüpfende Kultfrömmigkeit (vgl. W. Derichs, Herakles, Vorbild des Herrschers in der Antike, Diss. Köln [1950]). Besonders beliebt waren mythische u. historische E. in der kynisch-stoischen Paränese (s. o. Bd. 3, 998).

c. Paradigmengebete. Achilleus weist in seinem Gebet an Zeus Il. 16, 236/8 auf frühere Gebetserhörungen hin (ähnlich Sapph. fr. 1 L. P.). In hellenistischer Zeit wurden in manchen Tempeln die Wundertaten (ἀρεταί) des in dem betreffenden Heiligtum verehrten Gottes von eigenen Erzählern (Aretalogen) vorgetragen, bisweilen auch inschriftlich festgehalten (vgl. *Epidauros o. Bd. 5, 536). Euphorion scheint in seinem Verwünschungsgedicht Arai einen Dieb, der ihn bestohlen hatte, in der Weise verflucht zu haben, daß er eine Reihe mythischer u. historischer Personen aufzählte, deren schlimmes Schicksal der Dieb erleiden sollte (F. Skutsch, Art. Euphorion: PW 6, 1181).

d. Beispielsammlungen. Das 2. Buch der pseudoaristotelischen ‚Ökonomik' enthält hauptsächlich Beispiele, wie sich Staaten u. Privatpersonen aus Geldverlegenheiten geholfen haben, ganz in der Art peripatetischer Materialsammlungen (vgl. u. Sp. 1250f u. Bickel, Diatribe 175). Die erzählende Elegie des Hellenismus ist oft wie eine Beispielsammlung angelegt (Hermesianax, Phanokles u. a.; vgl. auch das als Stoffsammlung deklarierte Prosawerk des Parthenios, die ἐρωτικὰ παθήματα). Beliebt waren seit hellenistischer Zeit die paradoxographischen Schriften, die man wie Beispielsammlungen zusammenstellte, ohne daß sie jedoch zur E.literatur gerechnet werden könnten wie Polyaens Werk über Kriegslisten oder die Apophthegmensammlungen im plutarchischen Corpus, die als rhetorische oder moralische Beispielsammlungen verwendet werden konnten (vgl. o. Bd. 1, 546f). Eine den Beispielsammlungen verwandte Literaturgattung bilden die kunstmäßigen Biographien, was man besonders aus der peripatetischen Theorie der Biographie entnehmen kann (A. Dihle, Studien z. griech. Biographie [1956] 57/87). Für Beispielsammlungen über den Tod berühmter Männer s. *Exitus illustrium virorum u. Sp. 1260f.

e. Kunst. Der Dodekathlos des Herakles wurde in der griech. u. röm. Kunst immer wieder dargestellt, um zur Befolgung seines besonders in der kynisch-stoischen Paränese allegorisch gedeuteten Beispiels anzufeuern (vgl. F. Cumont, Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains [Par. 1942] 453. 461; ein schönes Denkmal dieser Art aus spätantiker Zeit ist die Kunstuhr von Gaza [H. Diels, Über die von Prokop beschriebene Kunstuhr von Gaza: AbhB 1917, 7, 11/9]).

f. Theorie der Erziehung. Die Theorie der Erziehung u. des sittlichen Aufstiegs hatte seit der Sophistik (Protagoras) auf die drei Faktoren Veranlagung, Übung, Belehrung

zu achten gelernt, wobei der Akzent je nach den herrschenden psychologischen Meinungen verschieden gesetzt werden konnte. Die E. wurden, ebenso wie die sich gleichfalls der rationalen Systematik entziehenden Sentenzen der vulgärethischen Tradition, überall dort besonders hoch geschätzt, wo man Tüchtigkeit primär als Resultat der Übung, u. zwar der Übung irrationaler Seelenkräfte, verstand (Peripatos), wo man ein lückenloses, wissenschaftliches System der Ethik für unmöglich hielt (Skeptiker) oder wo die moralische Paränese einem philosophisch nicht vorgebildeten Publikum galt (Kyniker). E. u. Sentenzen lehnte man ab, wo es auf die Wissenschaftlichkeit der Ethik ankam (orthodoxe Stoa, vor allem Ariston von Chios). Diese Kontroverse begünstigte die Entstehung einer Theorie des E.-Gebrauchs, der durch die Imitationspraxis der rhetorischen Unterweisung natürlich immer bestand. Phaidon von Elis verglich die Wirkung des E. eines großen Mannes mit dem kaum fühlbaren Insektenstich, der eine große Geschwulst verursacht (Sen. ep. 94, 41). Eine umfassende Theorie des moralischen E. enthielt das System des Poseidonios (Sen. ep. 95, 65f), u. zwar als Bestandteil eines propädeutischen, dem philosophischen Unterricht vorangehenden Abschnittes sittlicher Unterweisung. Poseidonios scheint diesen Punkt als einziger Philosoph systematisch behandelt zu haben, doch gab er damit einer unter den Gebildeten auch späterhin weitverbreiteten Auffassung philosophischen Ausdruck. Clemens bezieht sich am Anfang des ,Paedagogus' ausdrücklich auf ihn (1, 1f).

II. Römer. a. Allgemeines. Die exempla maiorum erfreuten sich bei den Römern einer großen Wertschätzung (vgl. zB. Cic. Manil. 60; de orat. 2, 335; leg. 2, 62); sie galten als Ausdruck des *mos maiorum, der als vorbildlich angesehen wurde. Im röm. Recht kam Präzedenzfällen eine rechtsbildende Kraft zu. – Der Hinweis auf nachahmenswerte oder verabscheuungswürdige Beispiele war eine beliebte Erziehungsmethode (vgl. Ter. Ad. 414/8), welche auch der Vater des Horaz anwandte (Hor. sat. 1, 4, 105/29). Dabei wurde bei den Tugendbeispielen aus Gründen der pietas familiaris gerne auf die Familienüberlieferung zurückgegriffen (vgl. Sen. contr. 10, 2 [31], 16). In diesem Sinne sollte die aus dem Ahnenkult entstandene Aufstellung der Ahnenbilder (imagines maiorum) in Schränken des Atriums bei vornehmen Römern sowie die Prozession derselben in den Nachkommen Ehrfurcht vor den Leistungen der Vorfahren erwecken (vgl. E. Bethe, Ahnenbild u. Familiengesch. bei Römern u. Griechen [1935] 81f). Vergil (Aen. 12, 438/40) versieht die römische Vorliebe für das pädagogische E. (vgl. Sen. ep. 6, 5) mit einem mythischen E. Der jüngere Plinius bezeichnet es ep. 8, 14, 4/6 als eine zu seiner Zeit aus der Übung gekommene Sitte der Vorfahren, daß die Senatoren ihre Söhne schon früh zu den Sitzungen mitnahmen; so lernten diese den Geschäftsgang des Senates durch Beispiele kennen. Juvenal handelt in seiner 14. Satire von der Schädlichkeit des schlechten Beispiels, das viele Eltern ihren Kindern geben. – Wie bei den Griechen, so spielten auch bei den Römern die E. als Kunstmittel in der Rhetorik eine große Rolle (Sen. contr. 7, 5 [20], 12; 9, 2 [25], 27; zur Frage übernommener oder selbsterfundener E. Rhet. Her. 4, 1, 1/7, 10). Cicero betrachtet ähnlich wie Aristoteles, von dem er indirekt abhängig ist (s. o. Sp. 1232), das E. als eine Form des Induktionsschlusses (inv. 1, 55) u. hebt (Caecin. 80; de orat. 1, 201 u. orat. 120) die Bedeutung der E. für den Redner hervor (vgl. auch de orat. 1, 256). In Übereinstimmung mit den griech. Rhetoren (s. o. Sp. 1232) schreibt Quintilian inst. 5, 11, 17 den ex poeticis fabulis entnommenen Beispielen geringere Beweiskraft zu als den historischen. Plinius (ep. 2, 20, 9) bezeugt eine Regel schulmäßig-rhetorischer Beispielverwendung. – Daß man aus der Geschichte E. richtigen u. falschen Verhaltens entnehmen könne, sagt Livius (1 praef. 10). Dieser Topos ist nicht nur der Rhetorik, sondern auch der Philosophie geläufig (Cic. div. 2, 8), wobei sich für den Römer die Frage der Bevorzugung einheimischer oder fremder E. erhebt (Tusc. 5, 105; off. 2, 26; zum moralisch-exemplarischen Geschichtsverständnis vgl. H. I. Marrou, St. Augustin et la fin de la culture antique [Par. 1938] 116. 133; Histoire de l'éducation dans l'antiquité ²[Par. 1950] 382). Kaiser Augustus sammelte nach Suet. Aug. 89, 2 selbst aus griech. u. röm. Autoren E. für das öffentliche u. häusliche Leben u. benützte sie zur Ermahnung seiner Angehörigen, Offiziere u. Beamten. Daß der gute Kaiser durch sein eigenes Verhalten seinen Untertanen ein Beispiel tugendhaften Lebens gebe, ist ein wiederholt geäußerter Gedanke (Ov. met. 15,

834; Vell. Paterc. 2, 126, 5; Plin. paneg. 45, 6).

b. Einzelbeispiele u. Beispielreihen. Die große Beliebtheit der E. in Rede, Historiographie, Philosophie u. Dichtung, die bei den Römern schon sehr früh literarisch faßbar wird (C. Gracch. fr. 49 Malc. = Gell. 10, 3, 5), zeigt sich auch darin, daß nicht selten für einen Topos eine ganze Beispielreihe vorgelegt wird. So reiht Cicero im ‚Cato maior' zahlreiche Geschichten vom tätigen Leben im Greisenalter aneinander, die vermutlich dem Liber annalis des Atticus entnommen sind, der sie seinerseits gewiß als E. brachte. Sallust läßt König Mithridates mit einer historischen Beispielreihe politische Propaganda treiben (ep. Mithr. 5/9; vgl. E. Bikerman: RevÉtLat 24 [1946] 138f). Vergil, der im Descensusbuch der Aeneis die Nekyia der Odyssee nachzuahmen sucht (vgl. o. Sp. 1232), zählt 6, 440/76 als Opfer unglücklicher Liebe auf: Phädra, Prokris, Eriphyle, Euadne, Pasiphae, Laodamia, Cänis, Dido. Ebd. 477/547 nennt er Helden aus dem Zug der Sieben gegen Theben u. dem trojanischen Krieg. Ebd. 548/627 werden Frevler im Tartarus aufgeführt: Titanen, Aloiden, Salmoneus, Tityos, Ixion, Pirithous, Theseus, Phlegyas (vgl. die Reihe Phaedr. fab. app. 5). Ebd. 752/892 erscheinen berühmte Männer der (vom Standpunkt der Erzählung) zukünftigen Geschichte Alba Longas u. Roms (sogenannte ‚Heldenschau'): die albanischen Könige, Romulus, Caesar, Augustus, die röm. Könige, Lucius Iunius Brutus, die Decier u. Druser, Manlius Torquatus, Camillus, Caesar u. Pompeius, Mummius, Aemilius Paullus, der ältere Cato, Cossus, die Gracchen, der ältere u. der jüngere Scipio, Fabricius, Atilius Serranus, die Fabier, besonders Fabius Maximus Cunctator, Marcellus, der Besieger des Viridomarus, u. Marcellus, der Neffe des Augustus. – Horaz legt ep. 1, 7 dar, daß man im Geben wie im Nehmen Maß u. Vernunft walten lassen solle; dies sucht er durch vier E. zu erläutern, von denen das erste dem Volkshumor (14/9), das zweite der äsopischen Fabel (29/33; vgl. Aesop. fab. 24 Hausr. = 31 Halm), das dritte dem homerischen Epos (40/3; vgl. Od. 4, 600/8), das vierte der eigenen Erfindung des Dichters in Anknüpfung an einen historischen Rahmen (46/95) entstammt (vgl. O. Hiltbrunner, Volteius Mena: Gymnasium 67 [1960] 289/300). – Properz vergleicht seine Geliebte Cynthia öfter mit den Heroinen; hier dient das mythische E. der Glorifizierung einer lebenden Person (vgl. P. Boyancé: EntrFondHardt 2 [1956] 175f). Die mythischen Beispielreihen der erotischen Elegien Ovids, besonders der Ars amatoria, stammen wohl aus Katalogen (vgl. o. Sp. 1234), die er auch in den Metamorphosen benützt zu haben scheint (vgl. W. Kraus, Art. Ovid: PW 18, 2, 1935 u. 1940f; H. Renz, Mythol. Beispiele in Ovids erot. Elegie, Diss. Tüb. [Würzb. 1935]). Eine Eigentümlichkeit der Beispielreihen bei den Dichtern der augusteischen Zeit glaubt W. Wimmel (Hermes 82 [1954] 199/230) entdeckt zu haben. – Bei Martial erscheinen Beispielreihen im Rahmen der o. beschriebenen (Sp. 1232) enkomiastischen Synkrisis (11, 5). Seneca führt in der ethischen Paränese trotz seiner Abhängigkeit von griechischen philosophischen Quellen gern römische E.reihen an (zB. ep. 24, 3/10; vgl. Cic. Tusc. 1, 97/100; ep. 67, 7/9; 98, 12), in denen gelegentlich einzelne griechische E. figurieren. Bei Apuleius begegnet man ironisch-komischer Verwendung von E. (met. 1, 10, 2 u. ö.). – Die Bedeutung moralischer E.-reihen aus Roms heroisierter Frühzeit in der Historiographie ist noch bei Ammian ungeschwächt (23, 5, 16/23; 31, 5, 11/17; 31, 13, 19; vgl. C. P. T. Naudé, Ammianus Marcellinus, Diss. Leiden [1956] 73/87).

c. Paradigmengebete. Der Typ des Paradigmengebetes ist in dem Ovid zugeschriebenen ‚Ibis' in hellenistischer Manier (o. Sp. 1234) literarisch verwertet (F. Wehrli: Hermes 70 [1941] 18f).

d. Beispielsammlungen. Die früheste literarische E.sammlung im Lateinischen verfaßte Cornelius Nepos. Sie wird von Charisius (185, 24 Barw.) u. Gellius (6 [7] 18, 11) u. vielleicht von Julian v. Aeclanum (Aug. c. Jul. op. imp. 4, 43; vgl. u. Sp. 1248) zitiert. Exemplarischen Charakter tragen auch die Viten seines erhaltenen Werkes De viris illustribus (vgl. o. Sp. 1234). – Ein Werk unter dem Titel E. ist für Hyginus, den Freigelassenen des Augustus (Gell. 10, 18, 7), ein wohl vergleichbares unter dem Titel Collecta für einen gewissen Pomponius Rufus, wohl derselben Zeit, bezeugt (Val. Max. 4, 4 prooem.; s. *Enzyklopädie o. Bd. 5, 508). – Das neun Bücher umfassende, dem Kaiser Tiberius gewidmete, erhaltene Werk des Valerius Maximus ‚Facta et dicta memorabilia' enthält über tausend E., welche unter 87 Rubriken eingeordnet sind; jede von ihnen umfaßt in der

Regel zwei Abteilungen, eine für die röm. Geschichte (exempla domestica) u. eine für die fremde (exempla externa). Das erste Buch befaßt sich mit religiösen Einrichtungen u. Gegenständen (zB. 1, 1 de religione; 1, 5 de ominibus); das zweite Buch betrifft Staatseinrichtungen (zB. 2, 1/6 de institutis antiquis); die übrigen Bücher beziehen sich auf menschliche Dinge u. Eigenschaften (zB. 3, 2 de fortitudine; 3, 3 de patientia; 4, 1 de moderatione; 5, 4/6 de pietate erga parentes et fratres et patriam; 6, 1 de pudicitia; 6, 4 graviter dicta aut facta). Das Werk diente den Bedürfnissen der Rhetoren u. Rhetorenschulen, aber auch der bildenden u. unterhaltenden Lektüre. Nach seinem eigenen Zeugnis 1 praef. hat Valerius Maximus seine Beispiele aus verschiedenen Werken hervorragender Schriftsteller zusammengetragen. Wahrscheinlich hat er die früheren lat. Beispielsammlungen benützt, aber auch aus anderen Autoren (besonders Varro, Cicero, Livius) selbständig E. ausgezogen u. unter seine Rubriken eingeordnet; die historischen Irrtümer, die das Werk enthält, dürften vor allem bei der Zusammenstellung der aus den Quellen gesammelten Beispiele entstanden sein. Ob er für die fremden Beispiele auch griech. Quellen benutzt hat, läßt sich nicht entscheiden. Nach Bosch hat Valerius Maximus aus zwei Quellen geschöpft, nämlich einer Beispielsammlung, die schon Cicero vorgelegen habe, u. einer späteren, wahrscheinlich den E. des Hyginus. Doch ist die Annahme einer schon dem Cicero vorliegenden Beispielsammlung unsicher (vgl. Klotz, Stud. 12/4. 32. 68/74). Nach Klotz hat Valerius Maximus die Hauptmasse seiner E. nur den E. des Hyginus entnommen, so daß sein Werk im wesentlichen als deren Verkürzung anzusehen wäre. Freilich beweisen Parallelen mit Abweichungen bei späteren Autoren (Seneca, Plinius d. Ä., Frontinus, Laktanz u. a.), die durch verschiedene Verkürzung einer gemeinsamen Quelle erklärt werden können, diese Hypothese nicht mit Sicherheit, weil sie vielleicht aus der Schultradition (vgl. Sen. ep. 24, 6: ‚decantatae' inquis ‚in omnibus scholis fabulae istae sunt') oder mit der freien Benützung des Valerius Maximus durch spätere Autoren zu erklären sind. *Epitomai aus Valerius Maximus wurden später verfaßt von Iulius Paris, Ianuarius Nepotianus u. Titius Probus (s. o. Bd. 5, 949f). – Frontinus' Werk über Kriegslisten, Solinus' (3. Jh.) Collectanea rerum memorabilium, ein Exzerpt aus der Naturalis historia des älteren Plinius u. Iulius Obsequens' (3./4. Jh.) Sammlung der bei Livius vorkommenden Wunderzeichen gehören demselben literarischen Typus an, ohne eigentlich E.-Sammlungen zu sein.

e. Kunst. Die Reihung mythischer Gestalten mit gleichem Schicksal in der frühkaiserzeitlichen Malerei entspricht genau dem vergilischen Descensusbuch (vgl. K. Schefold, Gymnasium 67 [1960] 92). – Über den Dodekathlos des Herakles s. o. Sp. 1234.

III. Israeliten. a. Allgemeines. Im AT wird wiederholt auf die Gefahr des bösen Beispiels der Sünder hingewiesen, vor dem sich der Fromme hüten soll (Ps. 17 [16], 4; 141 [140], 4; vgl. den syr. Aḥiqar, Spruch 16 Meissner). Auch das schlechte Beispiel der Vorfahren wird von späteren Generationen nachgeahmt (Jer. 3, 25). Das böse Beispiel der Männer wird Os. 4, 13f geradezu als Entschuldigungsgrund für die Sünden der Frauen bezeichnet. Das schlechte Beispiel der Fürsten u. Priester wirkt besonders verderblich auf das Volk (Os. 5, 1f). Nach Mal. 2, 6 gaben die Priester früher dem Volk ein gutes Beispiel, was nach ebd. 2, 8 zu seiner Zeit nicht mehr der Fall war.

b. Beispielreihen. 1. Altes Testament. Im AT finden wir öfter sogenannte Summarien, d. h. geschichtliche Rückblicke mit paränetischer Absicht, zB. Ps. 78 (77); 105 (104); 106 (105); 135 (134); 136 (135); Ez. 20. Der sterbende Mathathias ermahnt 1 Macc. 2, 49/61 seine Söhne unter Hinweis auf Abraham, Joseph, Phinees, Josue, Kaleb, David, Elias, die drei Jünglinge im Feuerofen u. Daniel in der Löwengrube zum Eifer für das Gesetz. Sir. 16, 5/10 führt zahlreiche E. für göttliche Strafgerichte an (Korah u. seine Rotte, die Riesen der Urzeit, die durch die Sintflut vernichtet wurden, die Zerstörung von Sodoma u. Gomorrha, die Kanaaniter, die Israeliten in der Wüste), 44, 1/50, 24 E. für die gnädige Führung der Gerechten (Henoch, Noe, Abraham, Isaak, Jakob, Moses, Aaron, Phinees, Josue, Kaleb, die Richter, Samuel, Nathan, David, Salomon, Elias, Elisäus, Ezechias, Isaias, Josias, Jeremias, Ezechiel, Job, die zwölf kleinen Propheten, Zorobabel, der Hohepriester Jesua, Nehemias, Joseph, Sem, Seth, Enos, Adam, der Hohepriester Simon). Sap. 10/2 u. 16/9 sucht das Walten der göttlichen Weisheit in der Geschichte von

Adam bis zum Einzug der Israeliten in Kanaan an E. zu zeigen (vgl. 9, 18 u. 10, 9).

2. Spätjudentum. Im Spätjudentum nimmt die Vorliebe für E. durch den Einfluß der Popularphilosophie auf die jüdisch-hellenistische Homilie u. dadurch auf die spätjüd. Literatur überhaupt stark zu. So sucht das 4. Makkabäerbuch durch das Beispiel des Eleazar u. der sieben Brüder mit ihrer Mutter zu beweisen, daß die Frömmigkeit alles Leid überwinde; dort ermahnt 16, 15/23 die Mutter ihre Söhne unter Hinweis auf biblische E. (Martyrium des Eleazar, Opferung Isaaks, Daniel in der Löwengrube, die drei Jünglinge im Feuerofen). Andere E. stehen ebd. 18, 11/3: Kain u. Abel, Opferung Isaaks, Joseph in Ägypten, Phinees, die drei Jünglinge im Feuerofen, Daniel in der Löwengrube. 4 Esdr. 7, 106/10 gibt mehrere E. der Fürbitte Gerechter für die Sünder, die Damaskusschrift bringt 2, 17/3, 12 Maier solche für göttliche Strafgerichte. – Philon v. Alexandrien, der ebenfalls gerne die Form der philosophischen Paränese nachahmt, zeigt praem. et poen. 7/66 an den Beispielen des Enos, Henoch, Noe, Abraham u. a., wie Gott die Gerechten belohnt, u. ebd. 67/78 an den Beispielen des Kain u. des Kore u. seiner Rotte, wie er die Frevler bestraft. Virtut. 198/210 sucht er mit biblischen E. zu zeigen, daß der wahre Adel, den er im stoischen Sinne auffaßt, in der Tugend u. nicht in der edlen Abstammung bestehe.

c. Paradigmengebete. 2 Esdr. (= Neh.) 9, 6/31 gibt einen Rückblick auf die biblische Geschichte in Form eines Paradigmengebetes, das nach der LXX dem Esdras in den Mund gelegt wird. Als Beispiele göttlichen Wirkens werden hier aufgezählt: die Erschaffung der Welt, der Bund mit Abraham, die ägypt. Plagen, der Durchzug durch das Rote Meer u. der Untergang des Pharao, der Bundesschluß am Sinai, das Manna, das Wasser aus dem Felsen, die Eroberung Kanaans, die Richter, die Propheten. Das Gebet schließt mit der Anwendung auf die Gegenwart 9, 32/7: ‚Und nun, unser Gott . . ., der an dem Gnadenbunde festhält, nicht möge dir gering erscheinen all das Ungemach . . .‘ – 3 Macc. 2, 3/8 verrichtet der Hohepriester Simon ein Paradigmengebet mit folgenden E.: die Erschaffung der Welt, die Sintflut, durch die auch die Riesen der Urzeit vernichtet wurden, die Zerstörung von Sodoma u. Gomorrha, die ägypt. Plagen, der Durchzug durch das Rote Meer u. der Untergang des Pharao; die Anwendung auf die gegenwärtige Lage erfolgt 2, 9/20. (Vgl. ferner 6, 4/15 mit dem Paradigmengebet des Priesters Eleazar.) – Das Paradigmengebet Apc. Sophon. 9, 1 (172 Rießler) bringt folgende E. göttlicher Hilfe: den Durchzug durch das Rote Meer, die Rettung Susannas, die drei Jünglinge im Feuerofen. Es ist dies das Paradigmengebet mit der knappsten Struktur: ‚Du wirst aus dieser Not mich retten, du, der du . . . Ich bitte dich, daß du aus dieser Not auch mich errettest.‘ – Die Mišna enthält Ta‘an. 2, 4 ein Paradigmengebet für die Rettung Gerechter. – Es ist im Hinblick auf das christl. Paradigmengebet in seiner abschließenden Gestalt (s. u. Sp. 1252f) festzustellen, daß im jüd. Paradigmengebet der Typus ‚befreie mich von . . ., wie du N. N. befreit hast von . . .‘ nicht nachweisbar ist.

d. Beispielsammlungen. In der Mišna u. Gemāra sind Rabbinensprüche gesammelt; besondere Bedeutung besitzt in dieser Beziehung der Mišna-Traktat Pirqē ābōt = ‚Aussprüche (eigentlich ‚Abschnitte‘) der Väter‘.

e. Kunst. Man hat, vor allem bei der Analyse der Malereien in der Synagoge von Dura, erkannt, daß die jüd. Bildkunst etwa seit der Makkabäerzeit zwei Traditionen kannte: eine ‚erzählende‘ u. eine andere, die nur mit isolierten Bildern, ‚Symbolen‘, arbeitete (vgl. C. H. Kraeling, The Synagogue = Dura-Eur., Fin. Rep. 8, 1 [New Haven 1956] 361/3). Es ist wahrscheinlich, daß das Repertoire der letzteren durch einen Kanon von E. bestimmt war, der sich in Paränese u. Gebet herausgebildet hatte. Entstehung, Entwicklung u. Fixierung dieses Kanons zu erforschen ist eine Aufgabe, die durch methodische Vergleichung der hier gesammelten Texte mit den Kunstdenkmälern vielleicht noch gelöst werden kann. Material u. Ansätze bei E. R. Goodenough, Jewish Symbols 1ff (New York 1953ff); R. Wischnitzer-Bernstein, Symbole u. Gestalten der jüd. Kunst (1935).

B. Christlich. I. Allgemeines. Die röm. Wertschätzung der exempla maiorum u. die Berufung auf sie als Zeugnisse des Herkommens wurde auch von der Kirche übernommen; dies zeigt das Schreiben der Synode v. 378 an die Kaiser Gratian u. Valentinian II, wo es von Papst Damasus heißt: non novum aliquid petit, sed sequitur exempla maiorum (Mansi 3, 627). – Daß die Erziehungsmethode

des Hinweises auf Beispiele auch noch in christl. Zeit gepflegt wurde, ersehen wir aus Claud. c. 10, 231f, wo erzählt wird, wie Stilichos Tochter Maria von ihrer Mutter die exempla prisca pudicitiae lernt. Ähnlich wie Seneca ep. 6, 5 weist auch Ambrosius virg. 2, 1, 2 (FlP 31, 46, 4/11) auf den Vorzug der exempla gegenüber den praecepta hin. Clemens v. Alex. legt paed. 3, 8 unter Hinweis auf griech. u. biblische E. dar, daß Beispiele die Hauptsache beim guten Unterricht seien (vgl. Cl. Mondésert, Le symbolisme chez Clément d'Alex.: RechScRel 26 [1936] 164/6; s. auch Clem. Al. strom. 6, 17, 161, 4 [GCS 15, 515, 5/7] u. W. den Boer, De allegorese in het werk van Clemens Alex. [Diss. Leiden 1940] 111/3). Paulinus v. Pella berichtet Euch. 231 (CSEL 16, 300) von seinem Vater, daß er seine Belehrungen durch Beispiele bereichert habe (exemplis ... bonis studiorum instructio crescens). – Dem Gedanken, daß Eltern u. Erzieher vor allem selbst ein gutes Beispiel geben sollen, verleiht Gregor v. Nazianz in schöner Weise Ausdruck, indem er c. ad Olympiad. 98 (PG 37, 1549) der Olympias ihre Erzieherin Theodosia als ‚lebendiges Beispiel' vor Augen stellt. Paulinus v. Pella suchte nach Euch. 192 (CSEL 16, 299) die Leute auf den verwahrlosten Gütern seiner Frau durch das Beispiel seines eigenen Fleißes zur Arbeit anzueifern (exemplo proprii invitando laboris). – Auch in der Rhetorik spielten die E. weiterhin ihre Rolle, wie Ennod. dict. 21, 21/32 (CSEL 6, 489, 1/492, 6) zeigt. Der byzantinische Rhetor Joseph Rhakendytes nennt syn. rhet. 3 (Rhet. Gr. W. 3, 524, 31/525, 9) als Quellen zur Gewinnung der E. die Historiker, die homerischen Epen, alle übrigen Dichter, die unter dem Namen des Apollodoros gehende Bibliotheke, die Fabeln Äsops u. die geschichtlichen Bücher des AT. – Tertullian definiert virg. vel. 3, 4 (CSEL 76, 82) das scandalum als malae rei exemplum; Ruricius stellt ep. 2, 25 (CSEL 21, 410, 15) das exemplum (= ‚gutes Beispiel') dem scandalum gegenüber (vgl. G. Stählin, Skandalon = Beitr. z. Förd. christl. Theol. 2, 24 [1930] 392).

II. Einzelbeispiele u. Beispielreihen. a. Neues Testament. Jesus empfiehlt Mt. 10, 38 u. Par.; 16, 24 u. Par. seine Nachfolge, sieht sich also selbst als Vorbild (vgl. Joh. 13, 15; Phil. 2, 5; 1 Petr. 2, 21 sowie u. Sp. 1247). – Das Lukasevangelium enthält als Sondergut einige Geschichten, die nach der o. Sp. 1231 gegebenen Definition nicht als Gleichnisse (Parabeln), sondern als Beispielerzählungen zu bezeichnen sind. So dient die Geschichte vom barmherzigen Samariter Lc. 10, 30/7 als E. der Nächstenliebe; in der alten Kirche wird sie freilich gerne als Gleichnis des Wirkens Jesu ausgelegt (zB. Orig. in Lc. hom. 34 [GCS Orig. 9, 190, 14/195, 15]; Ambr. in Lc. expos. 7, 73/84 [CSEL 32, 4, 312, 16/316, 19]). Die Erzählung vom reichen Toren Lc. 12, 16/21 soll deutlich machen, daß das Leben durch Reichtum nicht gesichert ist (vgl. die vielleicht auf eine jüd. Legende zurückgehende Geschichte vom König u. dem Todesengel aus Tausendundeiner Nacht, 759. Nacht); die Geschichte vom reichen Prasser u. dem armen Lazarus ebd. 16, 19/31 soll den gerechten Ausgleich im Jenseits zeigen (vgl. das Begräbnis des Reichen u. des Armen im ägypt. Märchen von Si-Usire sowie die jüd. Legende vom Tode des Gerechten u. des Zöllners pChag. 2, 77d, 38); die Erzählung vom Pharisäer u. dem Zöllner ebd. 18, 9/14 soll vor Selbstgerechtigkeit warnen u. zur Demut mahnen. – An verschiedenen Stellen des NT werden ähnlich wie Sir. 16, 5/10 (s. o. Sp. 1240) E. für göttliche Strafgerichte aus der biblischen Geschichte angeführt, so Lc. 17, 26/30; 1 Cor. 10, 1/11; 2 Petr. 2, 4/8 u. Jud. 5/7. – Auch im NT finden wir Summarien. So gibt die Verteidigungsrede des Stephanus Act. 7, 2/53 einen Überblick über die biblische Geschichte, in dem gezeigt werden soll, wie liebevoll Gott das israelitische Volk geführt u. wie dieses alle Wohltaten mit Undank vergolten habe. Auch die Rede des Paulus in Antiochien beginnt ebd. 13, 16/25 mit einem Rückblick auf die Wohltaten, die Gott nach der biblischen Geschichte dem israelitischen Volke erwiesen hat. Hebr. 11 stellt einen Abriß der biblischen Geschichte unter dem Gesichtspunkt des Glaubens dar, wobei folgende E. angeführt werden: Abel, Henoch, Noe, Abraham, Sara, Isaak, Jakob, Joseph, Moses, Josue (30), die Buhlerin Rahab, Gedeon, Barak, Samson, Jephte, David, Samuel, die Propheten, Daniel in der Löwengrube (33), die drei Jünglinge im Feuerofen (34), die atl. Märtyrer (35/8); dadurch sollen die Gläubigen zur Standhaftigkeit in der Verfolgung ermahnt werden. Nach H. Windisch (Hdb. z. NT 14, 98 zSt.) liegt eine jüd. Vorlage oder doch wenigstens eine jüd. oder judenchristl. Schultradition zugrunde; nach Thyen (18) war die Vorlage wahrscheinlich

ein Paradigmengebet aus der synagogalen Liturgie (vgl. o. Sp. 1241); G. Schille (Katechese u. Taufliturgie: ZNW 51 [1960] 112/31) nimmt an, daß dem Kapitel bereits eine christl. Vorlage zugrunde liege, welche ein Paradigmengebet nach Art der Taufwasserweihegebete gewesen sei u. vielleicht am Anfang einer Taufliturgie gestanden habe (vgl. u. Sp. 1252). – Biblische E. gibt es auch Jac. 2, 20/26 u. 5, 10f (vgl. M. Dibelius, Der Brief des Jakobus = Meyers Komm. über das NT 15[8] [1956] 120/2).

b. Kirchenväter. Die Kirchenväter schöpfen ihre E. teils aus dem AT, teils aus dem NT u. der Kirchengeschichte, teils verwenden sie die in der griech. u. röm. Literatur gebräuchlichen mythischen u. historischen E. Ihre Vorliebe für Beispiele beruht besonders auf dem Einfluß, den die Popularphilosophie auf die altchristl. Homilie u. dadurch auf die altchristl. Literatur überhaupt ausgeübt hat; von hier stammt wohl auch die Neigung, die E. in Zweier- oder Dreiergruppen zusammenzustellen (vgl. o. Bd. 3, 1007; doch s. auch o. Sp. 1237). Außerdem haben die altchristl. Summarien bereits im AT ihr Vorbild (vgl. Plin. ep. 2, 20, 9; o. Sp. 1240). Bei aller Wertschätzung der Beispiele war Maßlosigkeit in ihrer Verwendung der Kritik ausgesetzt; so entschuldigt sich Hieronymus adv. Iov. 1, 47 ausdrücklich, daß er bei der Aufzählung der tugendhaften Frauen (s. u. Sp. 1250) die consuetudo exemplorum überschritten habe. Heidn. E. wurden von den Vätern gern im Sinne des (von dem gleichnamigen logischen Subalternationsschluß zu unterscheidenden) rhetorischen Schlusses a minori ad maius verwendet, bei dem ähnlich wie bei der enkomiastischen Synkrisis (s. o. Sp. 1232) von der Anerkennung (bzw. Verwerfung) eines geringeren Gutes (bzw. Übels) auf die Notwendigkeit einer höheren Anerkennung (bzw. Verwerfung) eines entsprechenden größeren Gutes (bzw. Übels) geschlossen wird (nach dem Schema ‚wenn schon . . ., dann erst recht . . .‘; vgl. u. Sp. 1249/52).

1. Atl. Beispiele. 1 Clem. 4/6 bringt eine Beispielreihe, die den Korinthern die Verderblichkeit der Eifersucht zeigen soll. Zunächst gibt Klemens E. aus dem AT (4, 1/13): Kain u. Abel, Esau u. Jakob, Joseph u. seine Brüder, die Flucht des Moses, Aaron u. seine Schwester Maria (Mirjam), Dathan u. Abiron, David u. Saul; dann folgen christl. E. (5, 1/6, 2): die Verfolgung der Apostel, besonders des Petrus u. Paulus, die Leiden der Märtyrer; schließlich gibt Klemens allgemeine E., die auch solche aus der Profangeschichte einschließen (6, 3f). Andere E.-reihen finden sich 7, 6f; 9ff (vgl. Just. dial. 111); 17f; 31f (vgl. Prud. psych. praef. 10); 45; 51, 3ff; 53; 55, 1 (vgl. Cic. Tusc. 1, 89; 116); 55, 2ff. – Justinus der Märtyrer zählt (dial. 19) Gerechte aus dem AT auf, die nicht beschnitten waren (vgl. Tert. adv. Iud. 2). – Tertullian erklärt (pudic. 6, 12f), es gebe auch Beispiele aus dem AT (eiusdem vetustatis exempla) dafür, daß die fornicatio bestraft werde, zB. die Sünde der Israeliten mit den Moabiterinnen Num. 25 (welche Tertullian mit den Midianiterinnen ebd. 31 verwechselt); hierzu vgl. Orient. comm. 1, 353/86 (CSEL 16, 218f), wo eine Reihe von Beispielen aus der biblischen Geschichte angeführt wird, aus welchen die bösen Folgen des amor turpis ersichtlich werden sollen. – Cyprian zeigt laps. 19 an biblischen E., daß Gott auch die Fürbitten Gerechter für ein sündiges Volk zurückweist. Origenes bringt (or. 13, 2 = GCS 3, 326, 12/327, 3) atl. E. für die Nützlichkeit des Gebetes. Gregor v. Nazianz hält eine Lobrede auf die ‚Makkabäer‘ (d. h. Eleazar u. die sieben Brüder mit ihrer Mutter) u. vergleicht or. 43, 70/6 (PG 36, 589D/597C) Basilius im Sinne der enkomiastischen Synkrisis mit Adam, Enos, Henoch, Noe, Abraham, Isaak, Jakob, Joseph, Job, Moses, Aaron, Josue, Samuel, David, Salomon, Elias, Elisäus, den drei Jünglingen im Feuerofen, Jonas, Daniel, Eleazar, den sieben Brüdern u. ihrer Mutter, Johannes dem Täufer, Petrus, Paulus, den Zebedaiden u. Stephanus (Verbindung atl. u. christl. E.). Or. 4, 18f (PG 35, 545C/548C) führt er konventionelle atl. E. wunderbarer göttlicher Hilfe an. – Johannes Chrysostomus' Lobreden auf Job, Eleazar u. die sieben Brüder mit ihrer Mutter gehören gleichfalls zur E.-Literatur. – *Ambrosius ersetzt in De officiis die heidn. Beispiele seiner Vorlage (Cicero; vgl. o. Bd. 1, 367) durch biblische, zB. 1, 35, 175; 1, 40, 195/41, 200. – Über *Bileam als E. bei den Kirchenvätern s. o. Bd. 2, 366/72. – Der Riese Goliath erscheint bei den Kirchenvätern als E. der Gottlosigkeit (I. Opelt: JbAC 3 [1960] 21). – S. auch u. Sp. 1247 u. 1250/2).

2. Christl. Beispiele. Schon Klemens v. Rom bringt neben den atl. Beispielen auch christl. E. (s. o. Sp. 1245). Eine ähnliche Verbindung

finden wir auch Const. ap. 5, 7, 12, wo folgende E. zur Befestigung des Glaubens an die Auferstehung angeführt werden: Lazarus, die Tochter des Jairus, der Jüngling von Naim, die Auferstehung Jesu, Jonas im Bauche des Seeungeheuers, die drei Jünglinge im Feuerofen, Daniel in der Löwengrube (vgl. die Erwähnung der Hochzeit zu Kana u. anderer Wunder Jesu ebd. 5, 7, 27f). – Cyprian lehrt ep. 3, 2 unter Hinweis auf Mt. 8, 4 u. Joh. 18, 23, daß Jesus selbst uns ein exemplum humilitatis ac patientiae gegeben habe; ähnlich bezeichnet Leo d. Gr. serm. 25 (24), 6 das Wirken Jesu als exemplum imitationis (vgl. M. B. de Soos, Le mystère liturgique d'après St. Léon le Grand = Liturgiewiss. Quellen u. Forschungen 34 [1958] 93/8. 130). – Gregor v. Nazianz hielt exemplarisch gemeinte Lobreden auf Cyprian, Athanasius, Basilius u. a. (über die Verbindung atl. u. christl. E. in der Lobrede auf Basilius s. o. Sp. 1246), Johannes Chrysostomus auf christl. Märtyrer u. antiochenische Bischöfe. Über historische E. bei Johannes Chrysostomus vgl. auch o. Bd. 3, 1005. – Ambrosius zählt off. 1, 41, 201/6 als Beispiele für den Mut der Märtyrer neben den sieben Brüdern mit ihrer Mutter aus dem AT die bethlehemitischen Kinder, die hl. Agnes u. den hl. Laurentius auf. Augustinus wurde nach conf. 8, 6, 13/7, 18 durch die Erzählung des Ponticianus vom Leben des hl. Antonius u. von der Bekehrung der beiden Gefährten in Trier stark beeindruckt (vgl. P. Courcelle, Recherches sur les Conf. de St. Augustin [Par. 1950] 175/87). Überhaupt wurden durch den Heiligenkult den Christen zahlreiche Vorbilder der Tugend vor Augen gestellt (vgl. Th. Klauser, Christl. Märtyrerkult, heidn. Heroenkult u. spätjüd. Heiligenverehrung = Veröffentl. d. Arbeitsgem. f. Forsch. Nordrhein-Westf., Geisteswiss. 91 [1960]). Daneben wirkte die Urgemeinde in Jerusalem, von der die Apostelgeschichte ein ideales Bild entwirft, immer wieder als E., als Leitbild christl. Erneuerungsbewegungen. So weist die Benediktinerregel auf das Beispiel der Urgemeinde in Jerusalem (33, 6; 34, 1; 55, 20), der ägypt. Mönche (18, 25; 48, 8; 73, 2) u. auf die Regel des hl. Basilius (73, 5) hin (vgl. K. Groß, Auctoritas-Maiorum exempla: Studien u. Mitteilungen zur Gesch. d. Benediktinerordens 58 [1940] 59/67).

3. Heidn. Beispiele. Allgemeine Hinweise auf heidn. Beispiele finden wir neben atl. u. christl. E. schon bei Klemens v. Rom (s. o. Sp. 1246). – Tatian der Syrer wirft den griech. Philosophen Prahlerei, Schwelgerei u. Unsittlichkeit vor; als E. gibt er or. 2f (PG 6, 805C/812B) Diogenes, Aristippos, Platon, Aristoteles, Heraklit, Zenon v. Kition, Empedokles, Pherekydes v. Syros, Pythagoras u. die Kynogamie des Krates an; letztere wird auch in einem Fragment des Cornelius Nepos behandelt, welches der Pelagianer Iulianus v. Aeclanum bei Aug. c. Iul. op. imperf. 4, 43 anführt (vgl. o. Sp. 1238). – Dagegen gibt Athenagoras leg. 31 (150, 17/20 Geffcken) Pythagoras, Heraklit, Demokrit u. Sokrates als E. dafür an, daß die Tugend stets verfolgt worden sei. (Zur Verfolgung des Pythagoras u. Sokrates vgl. Orig. c. C. 1, 3, zur Verfolgung des Sokrates außerdem Iustin. apol. 1, 5, 3; 2, 10, 5f; Orig. c. C. 2, 17; 7, 56.) Minucius Felix vergleicht Oct. 37, 3/5 im Sinne eines Schlusses a minori ad maius (vgl. o. Sp. 1245) die christl. Märtyrer mit heidn. Duldern wie Mucius Scaevola (vgl. Cic. parad. 12; Sen. contr. 10, 2 [31], 3. 5; exc. contr. 8, 4, 2; Val. Max. 3, 3, 1; Sen. prov. [= dial. 1] 3, 4; benef. 4, 27, 2; 7, 15, 2; ep. 24, 5; 66, 51; 98, 12; Quint. inst. 12, 2, 30; Amm. Marc. 23, 5, 19), Aquilius (vgl. Appian. Mithr. 80 [21]; Cic. Tusc. 5, 14; Val. Max. 9, 13, 1; Plin. n. h. 33, 48) u. Regulus (vgl. Cic. in Pis. 43; fin. 2, 65; 5, 82f; Tusc. 5, 14; nat. deor. 3, 80; Cato 75; parad. 16; off. 1, 39; 3, 99/115; Val. Max. 1, 1, 14; Sen. prov. [= dial. 1] 3, 4. 9; tranq. [= dial. 9] 16, 4; ep. 67, 7. 12; 98, 12; Quint. inst. 12, 2, 30). Das E. von Mucius Scaevola steht auch Tert. an. 58, 5 (neben Zenon v. Elea, vgl. u. Sp. 1248f); das E. von Regulus Tert. test. an. 4 (CSEL 20, 1, 140, 1/3 neben Curtius, vgl. u. Sp. 1249); Aug. civ. Dei 1, 15 u. 1, 24 (im Sinne eines Schlusses a minori ad maius für die Tugend der Christen); auch Laktanz vergleicht inst. 5, 13, 13f im Sinne eines Schlusses a minori ad maius die christl. Märtyrer mit heidn. Duldern wie Mucius Scaevola u. Regulus. Tertullian zählt apol. 50, 5/9 folgende Heiden auf, welche mit den christl. Märtyrern verglichen werden können, weil sie mit Standhaftigkeit Schmerzen oder den Tod erduldeten: Mucius Scaevola, Empedokles, Dido, Regulus, den Philosophen Anaxarchos (vgl. Philo qu. omn. prob. 106; Diog. L. 9, 58f [= 9, 10, 2]; Cic. Tusc. 2, 52; nat. deor. 3, 82; Val. Max. 3, 3 ext. 4; Plin. n. h. 7, 87), die Buhlerin Leaina (vgl. Pausan. 1, 23,

1f; Plin. n. h. 7, 87; 34, 72), Zenon v. Elea (vgl. Philo qu. omn. prob. 106; Plut. Stoic. repugn. 37 [1051D]; adv. Colot. 32 [1126D/E]; Diog. L. 9, 26/8 [= 9, 5, 5]; Cic. Tusc. 2, 52; nat. deor. 3, 82; Val. Max. 3, 3 ext. 2f). Eine ähnliche Beispielreihe gibt Tertullian ad nat. 1, 18, 3f: Regulus, Kleopatra, die Frau des Hasdrubal (vgl. Val. Max. 3, 2 ext. 8), Dido, die Buhlerin Leaina. Ad mart. 4, 4/7 nennt Tertullian: Lucretia (vgl. Cic. fin. 2, 66; Sen. contr. 1, 5, 3; exc. contr. 6, 8, 1; Val. Max. 6, 1, 1; Quint. inst. 5, 11, 10; Empor. delib. mat.: Rhet. Lat. min. Halm 572, 26/574, 27), Mucius Scaevola, Heraklit, Empedokles, Peregrinus Proteus (vgl. Lucian. mort. Peregr.), Dido, die Frau des Hasdrubal, Regulus, Kleopatra, die Buhlerin Leaina; das E. des Anaxarchos steht auch Orig. c. C. 7, 56; das E. der Buhlerin Leaina Lact. inst. 1, 20, 3 u. Ambr. virg. 1, 4, 17f; das E. des Peregrinus Proteus findet sich auch bei Athenag. leg. 26 (14^6, 1f Geffcken). Clemens v. Alexandrien gibt strom. 4, 8, 56, 1/4 folgende E. der Standhaftigkeit, welche teilweise mit der Beispielreihe bei Tert. apol. 50, 5/9 übereinstimmen, an: zunächst Zenon v. Elea; sodann den Pythagoreer Theodotos u. Praylos, den Schüler des Lakydes (vgl. Diog. L. 9, 115 [= 9, 12, 7]), wofür er die Schrift Περὶ τῆς τῶν φιλοσόφων ἀνδρείας von Timotheos v. Pergamon u. die Ethika des Achaïkos (vgl. Diog. L. 6, 99 [= 6, 8, 1]) als Quellen angibt; schließlich nennt Klemens den Postumus (gemeint ist Mucius Scaevola, der nach Plut. Poplic. 17, 8 auch Ὀψίγονος = Postumus genannt wurde) u. Anaxarchos. Arnobius vergleicht adv. nat. 1, 40 (CSEL 4, 26, 25/27, 15) Jesus mit heidn. Duldern wie Pythagoras, Sokrates, Aquilius, Trebonius, Regulus (vgl. Cic. Phil. 11, 9: cruciatus est a Dolabella Trebonius; et quidem a Karthaginiensibus Regulus). Laktanz führt inst. 3, 12, 22 als E. der Aufopferung für die Mitbürger an: Menoikeus (vgl. Cic. Tusc. 1, 116), Kodros (vgl. Cic. Tusc. 1, 116; Sen. exc. contr. 8, 4, 2; Val. Max. 5, 6 ext. 1), Marcus Curtius (vgl. Sen. exc. contr. 8, 4, 1f; Val. Max. 5, 6, 2; Plin. n. h. 15, 78; Amm. Marc. 23, 5, 19) u. die Decier (vgl. Rhet. Her. 4 [6], 44, 57; Cic. fin. 2, 61; Tusc. 1, 89; 2, 59; Cato 43. 75; div. 1, 51; parad. 12; off. 1, 61; 3, 16; Sen. contr. 10, 2 [31], 3; Val. Max. 5, 6, 5f; Sen. benef. 4, 27, 2; 6, 36, 2; ep. 67, 9; Plin. n. h. 22, 9; Quint. inst. 12, 2, 30; Amm. Marc. 16, 10, 3; 23, 5, 19).

Hieronymus erläutert in Eph. 1, 7 (PL 26, 450D/451A) die Lehre von der Erlösung durch den Tod Jesu durch die E. vom Opfertod des Kodros, des Marcus Curtius u. der Decier. Augustinus führt civ. D. 4, 20 Mucius Scaevola, Marcus Curtius u. die Decier als E. der Tapferkeit an u. vergleicht ebd. 5, 14 die Märtyrer mit ihnen; ebd. 5, 18 zählt er E. von großen Taten aus der röm. Geschichte auf, durch welche die Christen im Sinne eines Schlusses a minori ad maius ermahnt werden sollen: Lucius Iunius Brutus, Manlius Torquatus (vgl. Quint. inst. 5, 11, 10), Camillus (vgl. Cic. rep. 1, 6; Tusc. 1, 90; Sen. suas. 7, 6; Val. Max. 1, 5, 2; 4, 1, 2; 5, 3, 2a), Mucius Scaevola, Marcus Curtius, die Decier, Marcus Pulvillus, Regulus, Lucius Valerius (vgl. Eutr. 1, 11, 4; nach Liv. 2, 16, 7 Publius Valerius Poplicola), Cincinnatus, Fabricius. Über eine ähnliche Beispielreihe bei *Ennodius s. o. Bd. 5, 404f. Boethius zählt cons. phil. 1, 3, 9 (CSEL 67, 6, 18/22) folgende Philosophen auf, welche unschuldig verfolgt wurden: Anaxagoras, Sokrates, Zenon v. Elea u. die Stoiker Canius, Seneca u. Soranus; hier liegt wieder deutlicher Einfluß der Diatribe vor (vgl. K. Reichenberger, Untersuchungen zur literarischen Stellung der Cons. phil. = Kölner romanistische Arbeiten NF 3 [1954] 16. 61). – Tertullian führt exh. cast. 13 Dido u. Lucretia als E. der Keuschheit an; monog. 17, 1/3 zählt er Isaak, Johannes, Judith, Dido u. Lucretia als E. der Keuschheit auf, verbindet also atl., christl. u. heidn. Beispiele. Da Jovinian unter Berufung auf das AT den Vorzug der Jungfräulichkeit leugnete, sucht Hieronymus aus den Beispielen des AT den Vorzug derselben nachzuweisen (adv. Iov. 1, 16/25); desgleichen setzt er sich mit Jovinians E. aus dem NT auseinander (ebd. 1, 26); sodann führt er aber auch heidn. Beispiele der Jungfräulichkeit u. der Keuschheit der Ehefrauen an: Atalante, Camilla, Iphigenia, Kassandra, Chryseis, Dido, die Frau des Hasdrubal, Artemisia, Alkestis (vgl. Martial. 4, 75, 6), Penelope (vgl. Martial. 11, 7, 5), Laodamia, Lucretia, Porcia u. a. (ebd. 1, 41/9); ep. 123, 7, 2f (CSEL 56, 80, 17/81, 11) zählt er als E. der Keuschheit auf: Dido, die Frau des Hasdrubal, Lucretia, die Frauen der Teutonen (vgl. Val. Max. 6, 1 ext. 3); in Eph. 5, 25/7 (PL 26, 532A/B) erscheint die Frau des Hasdrubal als E. ehelicher Liebe. Für die griech. E. der Schrift Adversus Iovinianum scheint ihm

dabei besonders Theophrasts Werk Περὶ βίων als Quelle gedient zu haben (vgl. adv. Iov. 1, 47 u. Bickel, Diatribe 217). – Laktanz bringt inst. 2, 7, 7/23 eine Reihe von E. für Prodigien, Traumerscheinungen, Vorzeichen u. Orakel: Attus Navius (vgl. Val. Max. 1, 4, 1), die Dioskuren (vgl. Val. Max. 1, 8, 1), die redenden Standbilder der Fortuna Muliebris u. der Iuno Moneta (vgl. Val. Max. 1, 8, 3f), Claudia, den epidaurischen Äskulap (vgl. Val. Max. 1, 8, 2), Appius Claudius (vgl. Val. Max. 1, 1, 17), Fulvius (vgl. Val. Max. 1, 1, 20), Turullius (vgl. Val. Max. 1, 1, 19), Pyrrhus (vgl. Val. Max. 1, 1 ext. 1), die milesische Ceres (vgl. Val. Max. 1, 1 ext. 5), Tiberius Atinius (vgl. Val. Max. 1, 7, 4, wo der Mann aber Titus Latinius heißt), Artorius (vgl. Val. Max. 1, 7, 1). – Gegen die durch die stoische Auffassung bedingte Verherrlichung des Selbstmordes des jüngeren Cato in der heidn. Literatur (Cic. Tusc. 1, 74; off. 1, 112; Sen. suas. 6, 2. 4. 10; exc. contr. 8, 4, 1; Val. Max. 3, 2, 14; Sen. prov. 2, 9/12; cons. ad Marc. 22, 3; ep. 24, 6/8; 67, 7; 98, 12; Quint. inst. 5, 11, 10) wenden sich verschiedene Väter: Lact. inst. 3, 18, 5/12; Hier. ep. 39, 3, 5; Aug. civ. Dei 1, 23; 19, 4; desgleichen mißbilligt Augustinus ebd. 1, 19 den Selbstmord der Lucretia (s. o. Sp. 1249); vgl. auch conf. 1, 13, 21 über den Tod der *Dido (s. o. Sp. 1249 u. Bd. 3, 1014f). – Gregor v. Nazianz vergleicht or. 43, 3 (PG 36, 497C/500A) Basilius im Sinne der enkomiastischen Synkrisis mit Pelops, Kekrops, Alkmaion, Aiakos, Herakles; ebd. 43, 23 (528B) gleichermaßen mit Minos u. Rhadamanthys; ebd. 43, 22 (525A/B) vergleicht er Basilius u. sich selbst in derselben Weise mit den mythologischen Freundespaaren Orestes u. Pylades (vgl. Martial. 6, 11) u. den Molioniden; vgl. auch Ennod. ep. 1, 9, 4 (CSEL 6, 19, 6/9), wo Orestes u. Pylades, Nisus u. Euryalus u. die Dioskuren als E. der Freundschaft angeführt werden. – PsCaesarius Nazianz. dial. 4 interr. 192 (PG 38, 1172 fin.) werden Sokrates, Antisthenes u. *Epiktet als E. der Langmut bei Mißhandlungen angeführt (vgl. o. Bd. 5, 600. 621f. 672). – Hieronymus gibt in seinem 70. Brief eine ausführliche Antwort auf die Frage des Redners Magnus, warum er in seinen Schriften bisweilen Beispiele aus heidn. Autoren bringe (ep. 70, 2, 1); er weist nach, daß schon die Bibel u. die früheren Kirchenschriftsteller die heidn. Literatur benützt haben; vgl. Cassiod. inst. div. litt. 21 (PL 70, 1135D), wo von Hieronymus gesagt wird: gentilium exempla dulcissima varietate permiscuit. Auch Ennodius billigt die Verwendung der exempla maiorum (ep. 1, 9, 4 [CSEL 6, 19, 6f]). – Augustinus vergleicht c. Iul. 1, 4, 12 die Geduld, die er u. seine Kollegen gegenüber dem Pelagianer Iulianus v. Aeclanum aufbringen, im Sinne eines Schlusses a minori ad maius mit der Geduld des Xenokrates gegenüber Polemon (vgl. Val. Max. 6, 9 ext. 1). – Auch *Dracontius verbindet heidn., atl. u. christl. E. (s. o. Bd. 4, 261). – Über die Kyklopen als E. der Gefräßigkeit u. Trunksucht s. *Essen (o. Sp. 631); über Aeneas als E. der pietas s. I. Opelt, Art. Aeneas: JbAC 4 (1961) 186. Auch sonst werden öfter Beispiele aus dem *Epos genommen (vgl. o. Bd. 5, 1009). – Mythologische E., die in heidn. *Epigrammen beliebt waren, werden auch von christl. Epigrammatikern gerne verwendet, zB. Penelope als Muster ehelicher Treue (s. o. Bd. 5, 547. 555). – Über die Serer als E. der Tugend s. *China o. Bd. 2, 1094f.

III. Paradigmengebete. Da die heidn. Beispiele für die liturgische Verwendung naturgemäß ungeeignet waren, enthalten die altchristl. Paradigmengebete nur atl. u. christl. E. Das Gebet Const. ap. 7, 37 führt folgende E. göttlicher Gebetserhörungen an: Abel, Noe, Abraham, Isaak, Jakob, Moses, Aaron, Josue, Gedeon, Manue, Samson, Jephte, Barak u. Debora, Samuel, David, Salomon, Elias, Elisäus, Josaphat, Ezechias, Manasses, Josias, Esdras, Daniel in der Löwengrube, Jonas im Bauche des Seeungeheuers, die drei Jünglinge im Feuerofen, Anna, Nehemias, Zorobabel, Mathathias u. seine Söhne, Jahel. Eine Reihe von E. göttlicher Wohltaten für Gerechte finden wir auch im Dankgebet Const. ap. 7, 38, 2: Enos, Henoch, Moses, Josue, die Richter, Samuel, Elias u. die Propheten, David u. die Könige, Esther u. Mardochäus, Judith, Judas Makkabäus u. seine Brüder. Die clementinische Liturgie enthält Const. ap. 8, 12 ein Gebet mit folgenden E. des Heilswirkens Gottes: Erschaffung der Welt, Paradies, Sündenfall, Kain u. Abel, Seth, Enos, Henoch, die Sintflut, die Zerstörung von Sodoma u. Gomorrha, Abraham, Melchisedech, Job, Isaak, Jakob, Joseph, Moses, Aaron, die ägypt. Plagen, der Durchzug durch das Rote Meer u. der Untergang des Pharao, die Verwandlung des bitteren Was-

sers in süßes, das Wasser aus dem Felsen, das Manna, Josue, der Durchzug durch den Jordan, der Einsturz der Mauern Jerichos. In den Taufwasserweihegebeten werden E. angeführt, in denen das Wasser eine Rolle spielt (vgl. *Typus): die Erschaffung der Welt, die Ströme des Paradieses, die Sintflut, der Durchzug durch das Rote Meer, die Verwandlung des bitteren Wassers in süßes, das Wasser aus dem Felsen, der Durchzug durch den Jordan, das Opfer des Elias, Elisäus reinigt das schädliche Trinkwasser in Jericho, die Reinigung des Syrers Naaman, die Taufe Jesu, die Hochzeit zu Kana, Jesus wandelt auf dem See, der Teich Bethesda, der Teich Siloe, Blut u. Wasser fließt aus der Seite Jesu am Kreuze (vgl. H. Scheidt, Die Taufwasserweihegebete [1935] 77/82; vgl. auch Tert. bapt. 9). Gregor v. Nazianz legt or. in laud. Cypr. (= or. 24) 10 (PG 35, 1180D/1182A) der Jungfrau Justina (s. *Cyprianus II: o. Bd. 3, 467/9) ein Gebet mit ausschließlich bibl.-christl. E. göttlicher Hilfe in den Mund: Susanna, Thekla, Wunder Jesu, Daniel in der Löwengrube, Jonas im Bauche des Seeungeheuers, die drei Jünglinge im Feuerofen. Paradigmengebete sind auch die beiden pseudocyprianischen Gebete (PsCypr. or. 1; 2, 2/4 = CSEL 3, 3, 144, 4/150, 2) mit der wiederholten Formel ‚exaudi me orantem, sicut exaudisti . . .‘ sowie am Ende ‚sic et me liberes . . ., sicut liberasti . . .‘ (s. o. Bd. 3, 474f). Die Oratio Severi in der legendenhaften Passio S. Philippi Heracl. 12 (447 Ruinart) enthält lediglich atl. E. Auf das christl. Altertum geht auch das Gebet für Sterbende Suscipe mit den Libera-Bitten des Ordo commendationis animae Rit. Rom. tit. 6,7 (ed. Vatic. [1957] 240/2) zurück; hier werden atl. u. altchristl. E. für die Rettung Gerechter angeführt, unter denen sich wiederum Thekla befindet (zur Überlieferung vgl. Gougaud). Auch bei den syr. Nestorianern waren Gebete mit biblischen E. sehr beliebt (s. Baumstark, Paradigm.). – Ennodius ruft in dem Gedicht c. 1, 6, 21/30 (CSEL 6, 522f), das er bei seiner Rückkehr von der römischen Palmensynode verfaßt hat, Christus in verschiedenen relativen Prädikationen, die sich auf seine Wunder beziehen, an u. bittet ihn, ihn wohlbehalten nach Hause zu führen.

IV. Beispielsammlungen. Der Protomatthäus, die Logien- oder Redenquelle der synoptischen Evangelien, gehört nur bedingt in die Reihe der Beispielsammlungen (vgl. die Pirqē ābōt o. Sp. 1252), ebenso die Kestoi (‚Stickereien‘) des Iulius Africanus (s. *Enzyklopädie o. Bd. 5, 511), die paradoxographisches Material sowie mythologische Beispiele aus Homer u. historische E. enthielten. Dagegen ist Laktanz’ Schrift De mortibus persecutorum eine echte E.-Sammlung, die man mit Val. Max. 9, 10 oder Plut. de ser. num. vind. vergleichen kann. Eine Reihe von Wunderberichten ist Aug. civ. D. 22, 8 zusammengestellt. Lehrsprüche u. Tugendbeispiele aus dem Leben berühmter Mönche sind gesammelt in den *Apophthegmata patrum (PG 65, 71/440) aus dem 5. Jh., die inhaltliche Berührungen mit der Historia Lausiaca des Palladius aufweisen; eine ähnliche Sammlung sind die Verba seniorum, die im 6. Jh. aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzt wurden u. einen Teil der Vitae patrum (Buch 5/7 [PL 73, 855A/1062C]) bilden. Während die Apophthegmata patrum alphabetisch nach den Anfangsbuchstaben der Väter angeordnet sind, sind die Verba seniorum unter sachliche Rubriken (de profectu Patrum, de quiete, de compunctione, de continentia, de fornicatione u. a.) aufgeteilt, wodurch ihr E.-Charakter klarer hervortritt (Näheres s. o. Bd. 1, 547/50). Das Pratum spirituale des Iohannes Moschus mit seinen über 300 erbaulichen Geschichten gehört gleichfalls in diesen Zusammenhang, ferner die Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum Gregors d. Gr. Im übrigen ist die gesamte hagiographische Literatur der Gattung der Beispielsammlungen verwandt, insofern die Heiligenbiographien die Heiligen den Christen als Vorbilder vor Augen führen (vgl. o. Sp. 1234 u. 1238), worin sie sich mit der antiken Biographie treffen. – Auch in der mittellat. Literatur spielten die E. eine große Rolle (vgl. E. R. Curtius, Dante u. das lat. MA: Roman. Forsch. 57 [1943] 175; Europ. Lit. [1948] 65/8. 366/8 besonders über die Parallelisierung biblischer u. antiker E.; A. Hilka, Neue Beiträge zur Erzählungsliteratur des MA: die Compilatio singularis exemplorum der Hs. Tours 468 [1913]; J. Klapper, Exempla aus Hss. des MA [1911]; J. A. Mosher, The exemplum in the early religious and didactic literature of England [New York 1911]; J. Th. Welter, L’exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen-âge [Par. 1927]; Un nouveau recueil franciscain d’exempla de la fin du

XIIIe siècle [Par. 1930]); Le Speculum laicorum: Édition d'une collection d'exempla composée en Angleterre à la fin du XIIIe siècle [Par. 1914]). Radulfus Tortarius (geb. 1063) übertrug in seinem Gedicht De memorabilibus das Werk des Valerius Maximus in Verse. Die Predigten des Jakob v. Vitry (1180/1254) enthalten zahlreiche E. (vgl. T. F. Crane, The exempla or illustrative stories from the Sermones vulgares of Jacques de Vitry [Lond. 1890]; G. Frenken, Die Exempla des Jakob v. Vitry [1914]; J. Greven, Die Exempla aus den Sermones feriales et communes des Jakob v. Vitry [1914]). In der mittelhochdeutschen Literatur war das ‚bîspel' (von bî = ‚bei' u. spel = ‚Erzählung'; erst im Neuhochdeutschen volksetymologisch mit ‚Spiel' in Zusammenhang gebracht) eine kürzere Lehrdichtung mit moralischer Paränese; der bedeutendste Vertreter war der ‚Stricker' im 13. Jh.; auch Ulrich Boners ‚Edelstein' (um 1350) enthält zahlreiche Beispieldichtungen (vgl. Ch. Waas, Die Quellen der Beispiele Boners, Diss. Gieß. [1897]). Auch später wurden besonders im 17. Jh. Exempelbücher wie das 1603 erstmals erschienene Magnum speculum exemplorum von Predigern wie Abraham a S. Clara gerne benützt (vgl. A. Dörrer, Art. Exempel: LThK 3, 1293f).

V. Kunst. Die urchristl. Katakombenmalerei bringt gerne atl. Bilder, die als E. für die Rettung Gerechter durch Gott dienen, zB. *Daniel in der Löwengrube u. die drei Jünglinge im Feuerofen (vgl. o. Bd. 3, 581/3). Seit E. Le Blant, K. Michel u. a. nehmen die meisten christl. Archäologen an, daß die Auswahl des ältesten Bilderschatzes der christl. Kunst durch ein in der Frühzeit verbreitetes Paradigmengebet bestimmt war. Die Gegner dieser Auffassung haben vor allem eingewandt, daß die ältesten erhaltenen christl. Paradigmengebete jünger seien als die ältesten christl. Bilder (vgl. zB. P. Styger, Die altchristl. Grabeskunst [1927] 20/31). Nach A. Stuiber (Refrigerium interim = Theophaneia 11 [1957] 167/86) liegt wohl Abhängigkeit von den altchristl. Beispielreihen (Summarien), aber nicht speziell von Paradigmengebeten vor. Doch bleibt zu bedenken, daß der Typus des Paradigmengebetes älter ist als das Christentum (vgl. o. Sp. 1241f), wie wohl auch der Einfluß dieser Gebetsform auf die Kunst. Vgl. auch die Inschriften auf der Schale von Podgoritza (DACL 3, 2, 3009 u. ILCV 2426) sowie die Bilder der Lipsanothek von Brescia (R. Delbrueck, Probleme der Lipsanothek in Brescia = Theophaneia 7 [1952] 136f). – Adam u. Eva erscheinen in der christl. Kunst gerne als E. für Hochzeitspaare (vgl. Bible moralisée illustrée ed. Comte A. Delaborde [Par. 1911] 1 pl. 6 [= Oxf. Bodleian MS 270f fol. 6r.]); hierfür dürften Darstellungen mythologischer Hochzeitspaare wie Amor u. Psyche (auf einem Sarkophag im Campo Santo von Pisa: Roßbach, Röm. Hochzeits- u. Ehedenkmäler [1871] 172) oder Mars u. Venus (im Tempel des Mars Ultor: W. H. Roscher, Art. Mars: Roscher, Lex. 2, 2, 2434) in der heidn. Kunst als Vorbild gedient haben (vgl. E. Kantorowicz, On the golden marriage belt and the marriage rings of the Dumbarton Oaks Collection: DumbOPap 14 [1960] 14f). – In Bilddarstellungen des MA erscheint David als E. vollkommenen Herrschertums (vgl. H. Steger, David rex et propheta = Erl. Beitr. z. Sprach- u. Kunstwiss. 6 [1961], rez. v. G. Bandmann: ZVolksk 58 [1962] 260/8). Aber auch heidnische Herrschervorbilder behalten in christlicher Zeit ihre Bedeutung; so ließ sich K. Justinian in einem Reiterstandbild im Kostüm des Achilles darstellen, der schon Alexander d. Gr. als Muster gedient hatte (s. G. Downey, Justinian as Achilles: TAPA 71 [1940] 68/77).

K. Alewell, Über das rhetorische Paradeigma, Diss. Kiel (1913). – A. Baumstark, Liturgie comparée[3] (Chevetogne 1953) 81/3; Paradigmengebete ostsyr. Kirchendichtung: OChr NS 10/1 (1920/1) 1/32. – E. Bickel, Diatribe in Senecae philosophi fragmenta 1 (1915) Reg. 424f; Gesch. d. röm. Lit.[2] (1961) 348. – A. von Blumenthal, Griechische Vorbilder (1927). – C. Bosch, Die Quellen des Valerius Maximus (1929). – H. V. Canter, The mythological paradigm in Greek and Latin poetry: AmJPhil 54 (1933) 201/24. – M. L. Carlson, Pagan examples of fortitude in the Latin Christian apologists: ClassPhil 43 (1948) 93/104. – F. Dornseiff, Literarische Verwendungen des Beispiels = VortrBiblWarb 4, 1924/5 (erschienen 1927) 206/28. – L. Gougaud, Étude sur les ‚ordines commendationis animae': EphemLit 49 (1935) 3/27, bes. 13f. 25/7. – R. Helm, Valerius Maximus, Seneca u. die ‚Exemplasammlung': Hermes 74 (1939) 130/54. – K. Jost, Das Beispiel u. Vorbild der Vorfahren bei den attischen Rednern u. Geschichtsschreibern bis Demosthenes = Rhet. Stud. 19 (1936). – I. Kapp-G. Meyer, Art. exemplum: ThesLL 5, 2, 1326, 42/1350, 51. – A. Klotz, Zur Literatur der Exempla

u. zur Epitoma Livii: Hermes 44 (1909) 198/214; Studien zu Valerius Maximus u. den Exempla: SbM 1942, 5. – H. KORNHARDT, Exemplum, Diss. Gött. (1936). – H. LAUSBERG, Handbuch der literarischen Rhetorik (1960) 227/35. – H. LIPPS, Beispiel, Exempel, Fall u. das Verhältnis des Rechtsfalles zum Gesetz (1931). – H. W. LITCHFIELD, National exempla virtutis in Roman literature: HarvStudClassPhilol 25 (1914) 1/71. – J. MAROUZEAU, L'exemple joint au précepte: RevPhil 50 (1926) 110f; La leçon par l'exemple: RevÉtLat 14 (1936) 58/64; 26 (1948) 105/8. – K. MICHEL, Gebet u. Bild in frühchristl. Zeit (1902). – M. MÜLLER, Untersuchungen über das Vorbild, Diss. Zürich (Bern 1949). – H. A. MUSURILLO, The Acts of the pagan martyrs (Oxf. 1954) 243f. – A. NORDH, Historical exempla in Martial: Eranos 52 (1954) 224/38. – R. OEHLER, Mythologische Exempla in der älteren griech. Dichtung, Diss. Basel (Aarau 1925). – S. PERLMAN, The historical example, its use and importance as political propaganda in the Attic orators: Scripta Hierosolymitana 7 (Jerus. 1961) 150/66. – H. PÉTRÉ, L'exemplum chez Tertullien, Diss. Par. (Dijon 1940). – O. PITON, Die typischen Beispiele aus der röm. Geschichte bei den bedeutenderen röm. Schriftstellern von Augustus bis auf die Kirchenväter, Gymn.-Progr. Schweinfurt (1905/6). – G. SCHMITZ-KAHLMANN, Das Beispiel der Geschichte im politischen Denken des Isokrates: PhilolSuppl 31, 4 (1939). – H. SCHÖNBERGER, Beispiele aus der Geschichte, ein rhetorisches Kunstmittel in Ciceros Reden, Diss. Erlang. (Augsb. 1910). – F. STREICH, De exemplis atque comparationibus quae exstant apud Senecam, Lucanum, Valerium Flaccum, Statium, Silium Italicum, Diss. Breslau (1913). – H. THYEN, Der Stil der jüdisch-hellenistischen Homilie (1955). – O. VEH, Zur Geschichtsschreibung u. Weltauffassung des Prokop v. Caesarea 1, Gymn.-Progr. Bayreuth (1950/1) 17. – R. VOLKMANN, Die Rhetorik der Griechen u. Römer² (1885) 233/9. – O. WEINREICH, Studien zu Martial = Tüb. Beitr. z. Alt.-Wiss. 4 (1928) 29/73. – L. WENGER, Die Quellen des röm. Rechts = DenkschrAkW, GesAk 2 (Wien 1953) Reg. 921. – M. M. WILLCOCK, Mythological paradeigma in the Iliad: ClassQ 14 (1964) 141/54. – A. W. ZIEGLER, Neue Studien zum ersten Klemensbrief (1958) 109. 116.

A. Lumpe.

Exequien s. Bestattung (o. Bd. 2, 194).

Exhomologesis s. Sündenbekenntnis.

Exhortatio s. Mahnrede.

Exil s. Verbannung.

Exitus illustrium virorum.

In der Literaturgeschichte werden mit dieser Bezeichnung gewisse, teils rhetorische, teils historiographische Schriften versehen, welche seit Peter (s. Bibliographie) als eine Erscheinung der Kleinliteratur betrachtet werden (vgl. Marx 83/103). Man sucht die Bezeichnung E. i. v. mit dem Hinweis auf zwei Stellen bei dem jüngeren Plinius zu rechtfertigen; dieser erwähnt einmal die ,exitus occisorum aut relegatorum a Nerone', die C. Fannius geschrieben habe; ein anderes Mal spricht er von den ,exitus illustrium virorum', die Titinius Capito verfaßt haben soll (ep. 5, 3; 8, 12). Plinius selbst schrieb zwei oder mehr Bücher ,De ultione Helvidii'; gemeint ist Helvidius Priscus der Jüngere, der unter Domitian iJ. 93 nC. zum Tode verurteilt wurde (ep. 9, 13). Mit E. i. v. in engerem Sinne bezeichnen wir also jene antimonarchischen Literaturwerke mit stoischem Gepräge, welche die Opfer der Tyrannei der Caesaren zu verherrlichen suchen. Bekanntlich übertrug der römische Stoizismus seinen Freiheitsbegriff von der Ebene der Ethik auf die Ebene der Politik u. wurde damit ein unerbittlicher Gegner der Kaiser. So reifte zB. die pisonische Verschwörung in stoischen Kreisen.

A. Nichtchristlich. I. Vorkaiserzeitliche Vorstufen. a. Tod des großen Mannes. Diese Literaturgruppe der E. i. v. ist jedoch nicht verständlich, wenn man außer acht läßt, daß das Thema des Todes der berühmten Persönlichkeit als literarisches Motiv lange vor der Kaiserzeit entstand. Wenn man also einen weiteren Begriff zugrunde legt, ist die Literatur der E. i. v. viel älter als die Schriftengruppe, auf welche Plinius hinweist. Den Archetypos einer langen Überlieferung kann man in der Schilderung des Todes des Sokrates am Ende des platonischen Phaidon finden. Daß sich von hier ein echter literarischer Topos herleitet, kann man erkennen, wenn man mit der Darstellung Platons den Tod des Cato Uticensis vergleicht, den uns Plutarch nach stoischen Quellen überliefert: bevor Cato sich tötet, liest er im Phaidon; er tut einen tiefen Schlaf (wie Sokrates am Anfang des Kriton) u. liest darauf wiederum im

Dialog; er tadelt wie Sokrates seinen weinenden Sohn u. er fragt seine Freunde, ob sie den Prinzipien, in deren Namen er dem Tode trotzt, gültige Argumente entgegensetzen könnten (Plut. Cato min. 68, 2/70, 4). In gleicher Weise muß, wer die taciteische Darstellung des Todes Senecas u. des Todes des Thrasea Paetus untereinander u. mit dem Texte Platons vergleicht, von den offenkundig vorliegenden Übereinstimmungen betroffen sein u. an eine Tradition von loci communes denken, die letzten Endes auf Platon zurückgehen (Tac. ann. 15, 60ff; 16, 34): Der Seneca des Tacitus erhält wie Sokrates bei Sonnenuntergang den Befehl zu sterben, er ermahnt seine vom Schmerz ergriffenen Freunde u. sucht, nachdem er sich die Adern aufgeschnitten hat, überraschend ein zweites Todesmittel: den Schierling, offensichtlich ein rein literarisches, aus Platon übernommenes Motiv, das zu dem geschichtlichen Detail des Verblutens einfach addiert ist; endlich bringt Seneca dem Iuppiter Liberator eine Libation dar, so wie Sokrates gefragt hatte, ob einem Gotte eine Libation dargebracht werden könnte (Tac. ann. 15, 60/64). Auch Thrasea erreicht der Todesbefehl am Abend, indessen er wie Sokrates über die Unsterblichkeit der Seele spricht; auch er ermahnt seine Freunde, nicht zu weinen, u. bringt dem Iuppiter Liberator eine Spende dar (ebd. 16, 34f). Im übrigen ist bekannt, daß Sokrates von Philosophen u. Rhetoren als klassisches Beispiel der Festigkeit angesichts des Todes zitiert wird (u. die römische Persönlichkeit, die mit ihm am häufigsten verglichen wird, ist gerade Cato). Alles dies weist uns in einen Bereich rhetorischer Ausdeutung der Geschichte, die im Sinne einer letztlich peripatetischen Tendenz den Lesern die handelnden Persönlichkeiten als idealisierte Exempla zur Erbauung vorführen will u. ihre Darstellung mit Zügen ausstattet, die eher dramatisch-pathetisch als geschichtlich sind. Nun ist aber einer der Züge, welche die Einbildungskraft des Lesers am stärksten zu beeindrucken u. einen ganzen Lebensablauf gleichsam symbolisch zusammenzufassen vermögen, die Schilderung der Einzelheiten des Todes der betreffenden Persönlichkeit. Cicero kann daher sagen, daß von den zwei Versionen des Todes des Themistokles die thukydideische u. überlieferungsgemäße zu farblos sei u. zu rhetorischen Ausschmückungen nicht dieselben Möglichkeiten biete wie die rhetorische Version des Kleitarch u. des Stratokles, die von Selbstmord sprach (Cic. Brut. 11, 42f).

b. Abschiedsreden. Im einzelnen war es beliebt, die wahren oder erfundenen letzten Worte eines Sterbenden zu wiederholen u. weiterzugeben (vgl. *Abschiedsreden; oben Bd. 1, 29/35). Xenophon läßt den älteren Kyros lieber im Bett als auf dem Schlachtfeld sterben, damit er ihn eine Rede an seine um ihn versammelten Söhne halten lassen kann (Xen. inst. Cyr. 8, 7, 6/28). Ein anderes Mal wird dem Sterbenden ein pointierter Ausspruch in den Mund gelegt, so Nero das Wort: ‚qualis artifex pereo' (Suet. Nero 49, 1). Dieses schon von Seneca parodierte Motiv (apocol. 4, 3) liegt vornehmlich den Verfassern romanhafter Biographien am Herzen (vgl. zB. Curt. 10, 1, 37). Es reicht in der einen oder der anderen Form bis in die historiographische Literatur des MA u. der Renaissance.

c. Exemplasammlungen. Diogenes Laert. bezeugt, daß im griech.-röm. Altertum Sammlungen solcher Erzählungen, natürlich als Hilfsmittel für Rhetoren, in Gebrauch waren (7, 184). Er erwähnt eine von Hermipp aus Smyrna besorgte Zusammenstellung von τελευταί (3. bis 2. Jh. vC.). Wenn Cicero später schreibt: ‚clarissimorum virorum nostrae civitatis gravissimos exitus in consolatione collegimus', mußte er eine Sammlung dieser Art vor sich haben (div. 2, 22). Andere Sammlungen aus einer Zeit, die ihm selbst näher lag, muß Tacitus gekannt haben; denn seine Darstellung der Majestätsprozesse der neronischen Periode typisiert die dabei figurierenden Verurteilten u. färbt den Bericht über ihr Ende im Sinne einer Topik, die eine Literatur der E. i. v. vorauszusetzen scheint. Diese Annahme wird noch wahrscheinlicher, wenn man bedenkt, daß Tacitus dem pathetischen u. dramatischen Element zuliebe Charaktere schildert, die ihm persönlich nicht sympathisch waren (ann. 15 u. 16; vgl. Marx 89/92). Es sind dies Charaktere von Stoikern, deren mors ambitiosa er an verschiedenen Stellen mit seiner Ironie bedenkt; dieser Tod sei eine unfruchtbare Geste, zu der nur die Ruhmsucht sie gedrängt habe, ‚in nullum rei publicae usum' (ann. 16, 42). Diesem Urteil entgeht nicht einmal Thrasea Paetus. Das Gegenbild zu diesem ‚stoischen' Tod kann man im Tode des Petronius finden, der nach dem Bericht des Tacitus sich in seinen letzten Augenblicken ‚non per seria aut quibus glo-

riam constantiae peteret' mit seinen Freunden unterhält, sondern leichte Dichtung genießend statt philosophischer Gespräche (Tac. ann. 16, 19).

d. Anteil der Rhetorenschulen. An der Verbreitung eines Repertoriums der exitus illustres hatten natürlich die Rhetorenschulen einen entscheidenden Anteil, denen diese Erzählungen eine reiche Ernte an Exempla boten. Seneca zitiert an Exempla außer Sokrates u. Cato mehrmals Fabricius, Attilius Regulus u. andere, die dann bei Valerius Max. u. bei Plutarch wiederkehren. Auch der ältere Seneca empfahl bereits gewisse typische Musterfälle, von denen sich einige, zu rhetorischen Zwecken ausgestaltet, bei Valerius Max. wiederfinden. Soweit sich aus unseren Quellen entnehmen läßt, zeichnen sich von den Ursprüngen des Darstellungstypus der E. i. v. im weiteren Sinne gleichsam zwei parallele u. im gewissen Sinne einander gegensätzliche Linien ab: Auf der einen Seite stehen die exitus der Herrscher, Tyrannen, Demagogen, vom Kyros des Xenophon u. Themistokles des Kleitarch (Themistokles wurde von einem Biographen des 4. Jh., Phainias, als Demagoge geschildert u. mit den Tyrannen verglichen) bis zu den Kaisern, von denen Sueton u. die HA sprechen u. die auch in der christlichen Umformung des Motivs bei Tertullian u. noch spezifischer im Werk des Laktanz De mortibus persecutorum erscheinen. Auf der anderen Seite stehen die exitus von Philosophen u. Persönlichkeiten, die, wegen ihrer nichtkonformistischen Haltung in Schwierigkeiten geraten, in den Tod gehen, um ihren ethischen Prinzipien treu zu bleiben. Diese Linie führt von Sokrates zu Cato u. Seneca u. allgemein zu den von stoischen u. kynisch-stoischen Lehren genährten Gegnern der Monarchie. Die Produkte der Literaturgattung der E. i. v. setzten jedenfalls die Absicht voraus, das Ende der behandelten Persönlichkeiten zu idealisieren; sie entspringen einer mehr oder weniger verdeckten propagandistischen Tendenz. Unter diesem Gesichtspunkt ist es seltsam, daß einige Male der Versuch unternommen wurde, auch den Agricola des Tacitus zur Literatur der exitus zu zählen (vgl. E. Paratore, Tacito [Milano 1954] 64), obwohl der Verfasser doch erklärt, er könne nicht sagen, ob seine Gestalt eines gewaltsamen oder eines natürlichen Todes gestorben sei (Tac. Agric. 47). Außerdem wird Agricola von Tacitus ausdrücklich jenen gegenübergestellt, die einen ruhmvollen Tod suchen; denn er will zeigen, daß Zurückhaltung nützlicher sei als eine zur Schau gestellte u. doch wirkungslose Opposition gegen den Tyrannen. Mit anderen Worten: Agricola ist genau das Gegenteil von dem, was die Protagonisten der E. i. v. sind (Tac. aO. 42).

e. Tod des Weisen u. Tod des Tyrannen. Der seit Platon scharf formulierte Gegensatz zwischen dem Leben des Philosophen u. dem Leben des Tyrannen hatte die beiden literarischen τόποι, den gelassenen Tod des Weisen u. das tragische Ende des Tyrannen, einander gegenübergestellt. Für Aristoteles waren Tyrannen wie Hipparch oder Periander unter dem Zeichen einer durch die Geschichte geübten Vergeltung gefallen (pol. 1311a, 25), u. der oben erwähnte Phainias verfaßte eine Τυράννων ἀναίρεσις ἐκ τιμωρίας. So entstand der Typus des Tyrannen, der mit einem grausamen Tod seine Greuel büßt, ein Thema, das auch in der kynisch-stoischen *Diatribe beliebt war (vgl. oben Bd. 3, 993). Diese ergänzte oder ersetzte die Erzählung vom Tod des Tyrannen gerne durch die Schilderung der ihm vorbehaltenen Jenseitsstrafen (man denke etwa an Lukian, der das Motiv von Menipp entlehnte), sozusagen Entsprechung zu dem aus Ciceros Somnium Scipionis wohlbekannten Thema der im Jenseits den weisen Staatslenkern vorbehaltenen Belohnungen. Cicero erwähnt die Exempla des von seiner Gemahlin ermordeten Alexander von Pherai u. des Phalaris (off. 2, 7, 25). Die Apologie des Tyrannenmörders, die bei Cicero bekanntlich auf Caesar anspielt, ist ein rhetorisches Thema, das sich in der Folge in den Deklamationen des älteren Seneca u. des PsQuint. wiederfindet. Aber auch die Dichtung berührt dieses Thema, wenigstens soweit sie von der Rhetorik beeinflußt ist, zB. Ovid. Er zählt im Ibis zahlreiche berühmte Todesfälle auf, u. von diesen machen die bestraften Tyrannen einen großen Teil aus. Nun ist Kallimachos als Quelle des Ibis gesichert. Aber wenn nun auch nicht bewiesen werden kann, daß Ovid direkt eine Sammlung von τελευταί benutzte, so scheint es doch klar, daß schon seine poetischen Quellen diesen biographischen oder historiographischen Topos voraussetzen (vgl. A. La Penna, Einleitung zur Ausgabe von Ovids Ibis [Firenze 1957] LXII/LXIV). Ihm können wir in gewissem Sinne jenen anderen Topos zur Seite stellen, der Sammlungen nach Art der des Timotheos v.

Pergamon περὶ τῆς τῶν φιλοσόφων ἀνδρείας veranlaßte, in denen Beispiele der Tapferkeit von Philosophen angesichts des Todes gefeiert wurden u. die zweifellos rhetorische Prägung aufwiesen.

II. Kaiserzeit. So wird auch in der Kaiserzeit der Tod der römischen Stoiker dem Tod der Caesaren gegenübergestellt. Der letztere wird nach einem tendenziösen Schema erzählt: Ziel ist häufiger die Herabsetzung als die Verherrlichung des jeweiligen Kaisers; ‚atrocior semper fama erga dominantium exitus', sagt Tacitus (ann. 4, 11). Auf jeden Fall paßt die Darstellung zu einer Klassifikation, welche die kaiserzeitliche Geschichtsschreibung beherrscht u. die Caesaren in ‚gute' u. ‚böse' einteilt. Ein deutliches Zeichen dieser Tendenz, typische Todesdarstellungen zu schaffen, ist der Bericht vom Tode des Commodus, welchen Herodian dem Bericht über den Tod des Domitian nachbildet, wie wir ihn aus Dio Cassius kennen (vgl. Herodian. 1, 16 mit Cass. Dio 67, 13, 3; dazu E. Hohl, Die Ermordung des Commodus: PhilWoch 52 [1932] 35/38. 191/200).

B. Christlich. I. Lactantius. Die gleiche Tendenz taucht in der christl. Literatur wieder auf mit der Schrift De mortibus persecutorum, die dem Laktanz zugeschrieben wird. Auch hier sind die Kaiser ‚gut' oder ‚böse', je nach ihrer Haltung gegenüber dem Christentum. Nach dem Plan der göttlichen Vorsehung büßen die Verfolger ihre Gottlosigkeit mit einer Todesart, die sie sich durch ihr Leben verdient haben. Hier fließen verschiedene Elemente zusammen: das Thema der Tyrannenfeindlichkeit kynisch-stoischen Ursprungs; der charakteristische Topos der E. i. v.; ferner die Neigung der christl. Apologetik, das Interesse der Kirche dadurch, daß die Verfolger des Christentums als Feinde ‚aller' ihrer Untertanen geschildert werden, mit dem Interesse des Imperiums zusammenfallen zu lassen. Seltsamer ist, daß Laktanz nur die irdischen Sanktionen im Auge hat, die schon das griech.-röm. Denken kannte: die Art des leiblichen Todes, nicht die Verdammnis der Seele. Schon das Heidentum hatte Mythen u. Legenden von der Bestrafung der Gottlosen, der θεομάχοι, erdacht, welche mit einem furchtbaren Tod ihre Auflehnung gegen die Gottheit bezahlt hatten; die Reihe reicht von den mythischen Gestalten Prometheus, Kapaneus, Pentheus bis zu den historischen, aber doch mehr oder weniger romanhaft ausgeschmückten Persönlichkeiten eines Kambyses, Demetrios Poliorketes, Mithridates. Im jüdischen Bereich geht in gleicher Weise das 2. Buch der Makkabäer vor: es erzählt das Martyrium der namenlosen Mutter u. ihrer sieben Söhne, die Opfer der Tyrannei des Antiochos Epiphanes IV wurden, u. berichtet, der sonstigen Überlieferung zuwider, daß der Verfolger verfault u. von Würmern zerfressen gestorben sei (2 Macc. 7, 1 ff). Dieser Exitus kehrt auch anderweitig mehrfach wieder: auf gleiche Art stirbt Herodes Agrippa I in der Apostelgeschichte (12, 23). Später läßt Tertullian den L. Claudius Herminianus, den Verfolger der Christen in Kappadokien, u. Laktanz den Kaiser Galerius ähnlich sterben (Tert. ad Scap. 3, 4; mort. 33; vgl. J. Moreau, Lactance, De la mort des persécuteurs = Sources Chrét. 39 [Paris 1954] 55/64). Zu diesen Berichten über das Ende der θεομάχοι gehört auch die Erzählung über das Ableben des Judas (Act. 1, 18) u. die danach gebildete über den Tod des Arius (Athanas. ep. de morte Arii 3 [PG 25, 688 C]; vgl. dazu A. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte u. ihr Geschichtswert [1921] 398/401).

II. Acta martyrum. Ein mehrfach behandeltes Problem ist die Beziehung zwischen den E. i. v. im engeren Sinne u. den Märtyrerakten. Die vorherrschende Meinung, die an Geffcken orientiert ist, erkennt in der heidn. Literaturgattung das direkte Vorbild der Märtyrerakten; diese Idee hat die Gelehrten veranlaßt, von christlichen u. heidnischen Acta martyrum zu sprechen.

a. Heidnische. Zu den letzteren können wir, soweit wir in ihnen einfache Protokolle der Kapitalprozesse erblicken, die verlorenen Quellen der E. i. v. rechnen; wir können diese Protokolle aber auch schon zu den Erzeugnissen der Gattung E. i. v. selbst zählen, wenn wir annehmen dürfen, daß sie selbst zuweilen literarischen Charakter hatten. Auf jeden Fall besitzen wir davon nur spärliche Reste. Es handelt sich um Berichte über Prozesse politischen Charakters, die sich vor diesem oder jenem Kaiser oder dessen Vertreter abspielten: die Acta Alexandrinorum betreffen Griechen aus Alexandria, welche von ihren Todfeinden, den alexandrinischen Juden, angeklagt wurden. Von diesen Akten beziehen sich die Acta Isidori auf einen Prozeß, der unter dem Vorsitz des Claudius ablief; die Acta Appiani betreffen einen offenen Gegner

des Commodus; die Acta Hermaisci spiegeln einen Rechtsstreit zwischen griechischen u. jüdischen Abgesandten aus Alexandria vor dem Tribunal des Traian wider. Der romfeindliche Geist dieser Texte scheint außer Zweifel zu stehen. Deutlich zeigen dies die anmaßende Sprache Isidors, die Invektiven Appians gegen Commodus, die Anklagen, die Hermaiscus im Namen der griechischen Abgesandten gegen Traian als Begünstiger der Juden erhebt. Diese Auseinandersetzungen erinnern an die mehr oder weniger flüchtig skizzierten Wortgefechte, die Tacitus anläßlich von Prozessen wegen Majestätsverbrechen einflicht; man denkt erneut an die Existenz einer Tradition, welche von den Acta über die E. i. v. bis zu Tacitus reicht. Dazu paßt auch die Charakteristik, die Plinius von den E. i. v. des Fannius gibt: inter sermonem historiamque medios (ep. 5, 3). Vergleichbar ist auch der Dialog zwischen Vespasian u. Helvidius bei Epiktet (diss. 1, 2, 19/21). Umstrittener ist die Frage, ob die Acta Alexandrinorum amtlichen Charakter haben, d. h. ob sie schlichte Prozeßprotokolle sind, wie zB. Wilamowitz für die Acta Appiani annahm (GGA 1898, 690) oder ob man vielmehr mit Bauer ihre Authentizität bestreiten soll. Ohne die extreme Ansicht Momiglianos zu teilen, der wenigstens ursprünglich die Acta Alexandrinorum en bloc als reinen Roman ansah (RendicAcArch [1932] 177ff), spricht man heute in vielen Fällen nicht mehr von echten Protokollen, wenigstens seitdem Wilcken, angeregt durch Rostovtzeff, in ihrer tyrannenfeindlichen Sprache die Topik der kynischen Literatur wiedererkannte, woran auch die Einfügung lebhafter Wortgefechte zwischen dem Richter u. dem Angeklagten schon durch ihre Form denken läßt. Dies war der Anstoß für Premersteins Behauptung, daß die Acta von den amtlichen Prozeßprotokollen überhaupt unabhängig seien u. diesen nur konventionell die äußerliche Einkleidung u. die wesentlichen Daten (Zeit, Ort, Personen) entlehnt hätten, während das von ihnen entworfene moralische Bild des Kaisers damit nichts zu tun habe; dieses sei nach einem gehässigen Typus stilisiert, der das eine Mal einfach traditionell sei, bald, wie im Falle Traians, der tendenziösen Haltung bestimmter Kreise entspreche. Heute scheint die Quellenkritik der Annahme zuzuneigen, daß gewisse Acta wirklich offizielle Urkunden sind, während andere, wie zB. die obengenannten, das Protokoll unter einer literarischen Überarbeitung verdeckt haben. Niemand nimmt zB. an, daß Invektiven von der Art, wie sie Appian gegen Commodus äußert, in dieser spezifischen Färbung in dem von der kaiserlichen Kanzlei redigierten Text enthalten waren. Das gibt mit den anderen Gelehrten auch Musurillo zu (H. A. Musurillo, The Acts of the Pagan Martyrs, Acta Alexandrinorum [Oxford 1954] 259/77). Er sieht, unter Umkehrung der von Premerstein behaupteten Beziehungen zwischen protokollarischer Form u. propagandistischem Gehalt, in der Mehrzahl der Acta überarbeitete Protokolle, Schriftstücke also, welche die Literatur nur äußerlich u. formal beeinflußte. Musurillo räumt ferner wie Wilcken ein, daß einige dieser Acta, ohne einer kodifizierten Gattung anzugehören, von anderen beeinflußt sind, schließt jedoch die Möglichkeit aus, daß sie, wie Premerstein gegen Wilcken behauptete, Teile eines einzigen literarischen Werkes seien. Zu verschiedenen Zeiten in Alexandria entstanden, spiegeln sie die geistige Situation gebildeter aristokratischer Kreise wider, die nicht von den revolutionären u. kosmopolitischen Gedanken des Kynismus genährt waren, sondern im Gegenteil von einem konservativen Nationalismus, der sich hier durch gewisse Gemeinplätze der Rhetorik u. des Romans äußert.

b. Christliche. Was das oben berührte Problem der Beziehungen zwischen den heidnischen u. christlichen Acta betrifft, so hat es hier eine nur ergänzende Stellung u. Bedeutung. Wenn man jedoch die hier im wesentlichen angenommene These eines direkten Zusammenhangs vertritt, so können die christlichen Acta dazu dienen, durch geeignete Vergleiche den Geist zu beleuchten, der die Literatur der E. i. v. überhaupt beseelt, u. ihre Umrisse deutlicher zu machen. Die Argumente, welche zugunsten dieser These vorgebracht werden, haben ein entscheidendes Gewicht (übersichtliche Zusammenfassung in der neuesten Arbeit von M. Simonetti, Qualche osservazione a proposito dell'origine degli Atti dei martiri: RevÉtAug 2 [1956] 39/57). Die heidn. wie die christl. Acta sind überarbeitete Protokolle; die einen wie die anderen idealisieren die Festigkeit des Märtyrers mit Hilfe der Wortgefechte zwischen Richter u. Angeklagtem. Darüber hinaus enthalten die christl. Acta häufig, u. dies scheint ein sehr bedeutungsvolles Indiz zu sein, Anspielungen

auf verfolgte heidnische Philosophen, insbesondere Sokrates, dessen Gestalt, wie wir gesehen haben, gleichsam der Archetyp der traditionellen Darstellungsweise berühmter Todesfälle ist. Daß mehr als ein christ. Märtyrer Sokrates bald mit Christus, bald mit sich selbst vergleicht u. so das gebräuchlichste Exemplum der E. i. v. verwendet (vgl. Acta Apollonii 19. 40; Acta Pionii 17, 3; Acta Phileae et Philoromi 2, 2), ist ein zu starkes Argument, als daß man die (jetzt vorherrschende) These Reitzensteins u. Geffckens ablehnen könnte, auch wenn nach den vorsichtigen u. klugen Bedenken Simonettis zuzugeben ist, daß beim Vergleich die christl. Acta nicht einfach als eine einzige homogene Masse gesehen werden dürfen. Es ist nämlich nicht auszuschließen, daß die ersten christl. Acta unabhängig von der heidnischen Aretalogie entstanden sind u. daß sie erst allmählich das Gepräge einer eigenständigen Gattung annahmen, das den E. i. v. nachgebildet war; es leuchtet ein, daß gerade diese letzteren bevorzugt aufbewahrt u. weitergegeben wurden. Die rhetorische Färbung, die schon in den ältesten christl. Acta bemerkbar ist, genügt natürlich nicht, die Echtheit der Urkunde auszuschließen. Aber sicher ist, daß die diatribische Form, die herausfordernde Haltung der Angeklagten, der Geschmack am grausigen Detail, die ausdrückliche Berufung auf Sokrates u. andere traditionelle Exempla der heidn. Literatur, schließlich gewisse Übereinstimmungen zwischen Stellen der Acta u. Stellen heidnischer Autoren, alle diese Momente zu dem Schluß drängen, daß die Redaktoren vieler christl. Acta, wie zB. der Akten der Lyoner Märtyrer, der Iustina usw., die Literatur der E. i. v. gekannt u. gegenwärtig gehabt haben müssen. Der Einwand, daß unsere Nachrichten über die heidn. Acta u. die E. i. v. zu fragmentarisch seien u. aus begrenzten Kreisen stammten, berührt die Tatsache nicht, daß den E. i. v. eine traditionelle, in der historiographischen, rhetorischen u. philosophischen Literatur bewahrte Topik zugrunde liegt, die sich nicht weniger scharf auch in den christl. Acta im einzelnen erkennen läßt.

A. Bauer, Heidnische Märtyrerakten: ArchPapF 1 (1901) 29/47. – H. Delehaye, Les passions des martyrs et les genres littéraires (Bruxelles 1921) 150/182. – J. Geffcken, Die Acta Apollonii: NGGött (1904) 262/84; Die christlichen Martyrien: Hermes 45 (1910) 481/505. – K. Holl, Die Vorstellung vom Märtyrer u. die Märtyrerakte: NJB 33 (1914) 521/56. – P. A. Marx, Tacitus u. die Literatur der exitus illustrium virorum: Philol NF 46 (1937) 83/103. – A. Oltramare, Les origines de la diatribe romaine, Diss. Genève (1926) 177ff. 221ff. 241ff. – H. Peter, Die geschichtliche Literatur über die römische Kaiserzeit 1 (1897) 185ff. – A. von Premerstein, Zu den sogenannten Alexandrinischen Märtyrerakten: Philol Suppl 16,2 (1923), insbes. 46ff; Alexandrinische u. jüdische Gesandte vor Kaiser Hadrian: Hermes 57 (1922) 266/316; Das Datum des Prozesses des Isidorus in sog. heidn. Märtyrerakten: ebd. 67 (1932) 174/96. – R. Reitzenstein, Ein Stück hellenistischer Kleinliteratur: NGGött (1904) 309/32; AbhL (1909) 326ff. – M. L. Ricci, Topica pagano e topica cristiano negli ‚Acta Martyrum': Atti Acc. Toscana 38 (Firenze 1964) 37/122. – A. Ronconi, Exitus illustrium virorum: StItal 17 (1940) 3ff. – M. Rostovtzeff, Gesellschaft u. Wirtschaft im röm. Kaiserreich 1 (1931) 108. 287; 2 (1931) 108. 330f. – U. Wilcken, Zum alexandrinischen Antisemitismus: AbhL 27 (1908) 783/839.

A. Ronconi.*

REGISTER

ZU

BAND VI

STICHWÖRTER

MITARBEITER

Abramowski, Luise (Bonn):
Eunomius
Andresen, Carl (Göttingen):
Erlösung
Andrews, Alfred C. (Miami):
Ernährung
Bauer, Johannes Baptist (Graz):
Erwerb
Beck, Hans-Georg (München):
Eudokia (Kaiserin)
Bertram, Georg (Gießen):
Erhöhung
Blomenkamp, Paul (Düsseldorf):
Erziehung
Bühler, Winfried (München):
Europa II (mythologisch)
Colin, Jean (Bourg-la-Reine):
Essig
Deichmann, Friedrich Wilhelm (Rom):
Exedra
Dihle, Albrecht (Köln):
Ethik
Dörrie, Heinrich (Münster):
Erotapokriseis
Dörries, Hermann (Göttingen):
Erotapokriseis
Fascher, Erich (Berlin):
Erwählung
Gerber, Wolfgang E. (Münster):
Exegese III (NT und Alte Kirche)
Guillaumont, Antoine u. Claire (Paris):
Evagrius Ponticus
Hauck, Friedrich (Erlangen):
Erwerb
Haussleiter, Johannes (Halle):
Erhebung des Herzens
Hermann, Alfred (Köln):
Ernte, Ertrinken
Hill, Dorothy K. (Baltimore):
Erz
Kaufmann-Bühler, Dieter (Pforzheim):
Eusebeia

Klauser, Theodor (Bonn):
Ernährung
Kötting, Bernhard (Münster):
Euergetes
Ladner, Gerhard B. (Los Angeles):
Erneuerung
Lumpe, Adolf (München):
Essen, Exemplum
Mayer-Maly, Theo (Köln):
Erwerb
Mayer, Günter (Münster):
Exegese II (Judentum)
Michel, Otto (Tübingen):
Evangelium
Moreau, Jacques (Bruxelles) †:
Eusebuis von Caesarea
Mundle, Ilsemarie (Speyer):
Erz
Opelt, Ilona (Freiburg):
Ernte, Esel, Etymologie, Eule (Uhu, Käuzchen), Eunapios, Euphemismus
Pfister, Friedrich (Würzburg):
Evocatio
Pfligersdorffer, Georg (Salzburg):
Europa I (geographisch)
Ronconi, Alessandro (Firenze):
Exitus illustrium virorum
Rumpf, Andreas (Köln):
Eros (Eroten) II (in der Kunst)
Schneemelcher, Wilhelm (Bonn):
Esra
Schneider, Carl (Speyer):
Eros I (literarisch)
Schreckenberg, Heinz (Münster):
Exegese I (heidnisch, Griechen u. Römer)
Straub, Johannes (Bonn):
Eugenius
Stuiber, Alfred (Bochum:
Eulogia
Theiler, Willy (Bern):
Erinnerung
Thraede, Klaus (Niederpleis/Siegburg):
Euhemerismus

NACHTRAGSARTIKEL IM JAHRBUCH FÜR ANTIKE UND CHRISTENTUM

Abecedarius	JbAC 3 (1960) S. 159	Klaus Thraede
Aeneas	JbAC 4 (1961) S. 184/6	Ilona Opelt
Aethiopia	JbAC 1 (1958) S. 134/53	Günter Lanczkowski
Aischylos	JbAC 5 (1962) S. 191/5	Ilona Opelt
Amen	JbAC 1 (1958) S. 153/9	Alfred Stuiber
Anredeformen	JbAC 7 (1964) S. 167/82	Henrik Zilliacus
Aphrahat	JbAC 3 (1960) S. 152/5	Arthur Vööbus
Apophoreton	JbAC 3 (1960) S. 155/9	Alfred Stuiber
Arator	JbAC 4 (1961) S. 187/96	Klaus Thraede
Aristophanes	JbAC 5 (1962) S. 195/9	Ilona Opelt
Ascia	JbAC 6 (1963) S. 187/92	Fernand De Visscher
Constans	JbAC 2 (1959) S. 179/84	Jacques Moreau
Constantinus II	JbAC 2 (1959) S. 160/1	Jacques Moreau
Constantius I	JbAC 2 (1959) S. 158/60	Jacques Moreau
Constantius II	JbAC 2 (1959) S. 162/79	Jacques Moreau